

IL DESIDERIO DI « VEDERE IL VOLTO DI DIO » NELLA PIETA' DEI SALMI

« Beati i puri di cuore, perché vedranno Dio » (Mt. 5, 8). Assimilati ad « angeli nel cielo » (Mt. 22, 30), gli eletti « vedono il volto del Padre che è nei cieli » (Mt. 18, 10). L'Apocalisse annuncia che i servi di Dio e dell'Agnello « vedranno il suo volto » (22, 4). Paolo Apostolo, dal canto suo, precisa la dinamica celeste della carità con questi termini: « Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo faccia a faccia » (1 Cor. 13, 12); lo stesso descriverà la condizione presente e temporanea del popolo di Dio come un essere « in esilio lontano dal Signore », un camminare « nella fede e non in visione » (2 Cor. 5, 6. 7). « Visione » è anche il termine a cui tende e in cui si risolve la speranza di coloro i quali, avendo ricevuto nel cuore « le primizie dello Spirito », anelano al possesso pieno della loro eredità gloriosa (Rom. 8, 17. 23-25).

« Visione », « vedere Dio », « vedere il volto di Dio »: queste espressioni, con le quali si designa la perfezione celeste della vocazione evangelica, hanno una radice veterotestamentaria indubbia, che è possibile rintracciare sia a livello di linguaggio che a livello ulteriore di pensiero e di pietà vissuta. « Tu non potrai vedere il mio volto, dice ad esempio il Signore a Mosè, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo » (Es. 33, 20). D'altro lato, ascoltiamo un salmista esclamare: « Quando verrò e vedrò il volto di Dio? » (Sal. 42, 3). E nell'uno come nell'altro caso, si tratta di una esperienza vitale di Dio, desiderata come possibile, negata come impossibile.

Come indicato dal titolo, studieremo la tematica religiosa che fa capo, nel libro dei Salmi, al desiderio di « vedere il volto di Dio » testé riferito. In una prima parte, esamineremo tale desiderio alla luce della dinamica antropologica di cui esso appare quale espressione caratteristica: una consapevole e sofferta « sete di Dio ». In una seconda parte, analizzeremo per conto suo la formula « volto di Dio » e ne situeremo l'impiego nella generale pietà dei Salmi, con particolare attenzione al tema della « ricerca di Dio » e « ricerca del

volto di Dio ». In una terza ed ultima parte, cercheremo di puntualizzare il valore specificamente veterotestamentario del desiderio di « vedere il volto di Dio », con l'intento ulteriore di determinare se e in quale misura tale valore della pietà israelitica può dirsi coinvolgere il mistero della morte e di una vita *post mortem* in comunione immutabile col Signore.

I. - LA MIA ANIMA HA SETE DI DIO

Intesa nella sua più larga accezione, la pietà del desiderio di Dio, all'interno della quale emerge l'aspirazione a « vedere il volto di Dio », è presente in larghi strati del Salterio, dove s'esprime con dovizia di immagini e di concetti appropriati. In questa prima parte, impostiamo il nostro studio intorno ad un simbolo che definisce in modo assai incisivo l'intensità vitale di questa pietà: il simbolo della *sete*. Presenteremo in primo luogo tale impiego nei testi dove ricorre; ne esamineremo in secondo luogo la testimonianza religiosa.

1. - *Assetati di Dio*

Tre Salmi sono direttamente coinvolti: 42-43; 63 e 143. La simbolica della « sete » vi addita una aspirazione, intensamente vissuta, a sperimentare in qualche modo Dio attraverso una conoscenza concreta della sua benevolenza e un vivere più intimo nella sua amicizia.

a) *Il lamento del levita esiliato: Sal. 42-43*

Il titolo solitamente attribuito a questa preghiera è senz'altro giustificato¹. L'orante è certamente un esiliato: si trova in terra pagana². Il suo esilio, tuttavia, egli lo vive come indigenza religiosa: è

¹ Si deve leggere Sal. 42 e 43 come una unica orazione. Notiamo, ad esempio, il ritornello (42, 6. 12; 43, 5) che ne manifesta l'unità sia formale che di contenuto. Vedere H. H. ROWLEY, *The Structure of Ps. XLII-XLIII*, in *Biblica* 21 (1940) 45-50. — « E' ormai pacifico che i due salmi 42 e 43 siano stati in origine un unico salmo. Troppi elementi stanno ad attestarlo... » (G. CASTELLINO, *Libro dei Salmi*, « La Sacra Bibbia... a cura di S. Garofalo », 3 ed., Torino-Roma, p. 126).

² L'insulto della domanda canzonatoria: « Dov'è il tuo Dio? » (42, 4. 11) è una tipica esperienza degli Israeliti costretti a vivere in terra pagana (79, 10; 115, 2; Mi. 7, 10; Gl. 2, 17). Lo scandalo di un Dio protettore che abbandona il suo popolo in balia dei suoi nemici (cfr. anche Es. 32, 12; Ez. 36, 20 ss.; Sal. 126, 2).

lontano dal « monte sacro » e dalle « dimore » del suo Dio (43, 3); e il suo « cuore si strugge » al ricordo dei « canti di gioia » che accompagnavano le celebrazioni festive nella « casa di Dio » (42, 5). E' un levita³.

Oltre ad essere un lamento, la preghiera di questo levita esiliato è anche desiderio e speranza: desidera ardentemente di ritrovarsi nel tempio e affida questo suo anelito al Signore (43, 3). La sua nostalgia, tuttavia, è eminentemente religiosa: egli sperimenta il suo esilio fisico da Sion come un vivere lontano dal Signore⁴, e come un'aspirazione a ricongiungersi col Signore nel luogo santo che Lo ospita in patria. Colui che è stato domestico del santuario si sente nella terra dei pagani come « dimenticato » e « rigettato » dal suo Dio (42, 10; 43, 2). Spera di ripresentarsi all'altare di Dio come chi spera di stare di nuovo con « il Dio della sua gioia » (43, 4). Attraverso dunque il desiderio di ritrovarsi nel tempio, il levita esprime un altro desiderio, religiosamente ancora più significativo: quello di ritrovare in qualche modo il suo Signore. E' la sostanza della sua esperienza e il tema principale della sua preghiera.

Siamo di fronte ad una religiosità inconfondibile, centrata sulla verità di un rapporto personale con Dio; una religiosità per sé libera da condizionamenti di tempo e di luogo, anche se concretata storicamente nell'animo di un pio legato a formule e concetti tipici del suo tempo ed ambiente⁵. Quella infatti che possiamo chiamare l'anima del Salmo, si palesa tutta intera nei primi due versetti:

Come la cerva anela
 ai corsi d'acqua,
 così l'anima mia anela
 a te, o Dio.
 La mia anima ha sete di Dio
 del Dio Vivente:
 quando verrò e vedrò
 il volto di Dio? (vv. 2-3).

³ E' tipico della pietà levitica l'attaccamento amoroso al tempio, e la convinzione di trovare nella « casa di Dio » l'ambiente adatto per la propria piezza religiosa (Sal. 23, 6; 27, 4-5; 84, 2-5...).

⁴ Ricordiamo l'espressione paolina: « in esilio lontano dal Signore » (2 Cor. 2, 6). E' l'esilio caratteristico dell'anima religiosa. Ovviamente, la situazione del levita orante ha solamente un rapporto d'analogia con quella prospettata da Paolo...

⁵ Pensiamo in modo speciale alla teologia israelitica della presenza divina nell'unico santuario di Gerusalemme, divenuta dogma indiscutibile a partire dalla riforma « deuteronomica » di Giosia: 2 Re 23; Dt. 12, 2-12 (cfr. Gv. 4, 19-24). — R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, II: *Institutions militaires. Institutions religieuses*, Paris 1960, pp. 149-173, 175-193. N. LOHFINK, *Die Bun-*

L'orante si presenta. Con pennellate d'alto lirismo, egli dice tutto; il resto rimane bello, ma aggiunge solamente tratti circostanziali ed integrativi. Il nostro levita è un *assetato di Dio* — e tale sua esperienza, acuita certo dall'amarezza dell'esilio e dal ricordo del tempio lontano, ha nella perfezione di una pietà profondamente vissuta la sua unica radice proporzionata. L'accento è puro e il sentimento autentico, sì da rendere percepibile, quasi plasticamente, la verità di una dinamica personale sita ai vertici dei valori religiosi e, cosa assai significativa, da portarci istintivamente ad accogliere la formula « vedere il volto di Dio » nel senso di un'aspirazione assoluta, quasi non fosse dizione tradizionale dal tenore israelitico piuttosto limitato⁶.

b) *Come terra riarsa: Sal. 63, 2-3 e 143, 6*

Il Salterio Ebraico premette al Sal. 63 questo titolo: « Salmo di Davide, quando dimorava nel deserto di Giuda » (v. 1). Il riferimento ai fatti raccontati in 1 Sam. 22, 1 ss. è certamente secondario, e si spiega dal contenuto dei due versetti iniziali:

Dio, tu sei il mio Dio, io ti cerco⁷;
di te ha sete l'anima mia,
per te langue la mia carne,

dersurkunde des Königs Josias. Eine Frage an die Deuteronomiumsforschung, in *Biblica* 44 (1963) 261-288, 461-498. — Sulla teologia del Tempio e, in particolare, la presenza di Dio nel Tempio, leggere: J. DANIELOU, *Le Signe du Temple ou de la Présence de Dieu*, Paris 1942; W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, Baltimore 1942, pp. 142-155; M.-J. CONGAR, *Le Mystère du Temple ou l'Economie de la Présence de Dieu à sa creature, de la Genèse à l'Apocalypse*, Paris 1958; altra bibliografia in R. J. MCKELVEY, *The New Temple. The Church in the New Testament* (Oxford Theological Monographs, 3), Oxford University Press, 1969, pp. 207-216.

⁶ E' chiaro che il Salmista anela a « vedere il volto di Dio » quale è possibile farlo nel santuario e nella misura in cui lo consente la teologia israelitica del tempo. Il tenore religioso e concettuale di questa formula veterotestamentaria verrà da noi studiato in seguito.

⁷ Il verbo usato qui significa letteralmente: alzarsi di buon mattino per andare incontro a qualcuno o per conseguire qualcosa. Implicita l'idea di un impegno sollecito nella ricerca di un valore (Pr. 1, 28; 8, 17) o di un rapporto con una persona (Gb. 7, 21; Pr. 7, 15; Sir. 6, 36). Il verbo è adoperato anche per significare un desiderio forte da parte dell'uomo religioso di incontrare e trovare Dio, con l'intento di godere della sua presenza, di conoscerne meglio la volontà, di sperimentare la sua grazia: Is. 26, 9; Os. 5, 15; Sal. 78, 34... Risulta chiara la dinamica convogliata in Sal. 63, 2: « io ti cerco » sin dall'aurora, cioè, col desiderio intimo e sentito di realizzare in te le mie aspirazioni più profonde — come del resto viene esplicitato col simbolo seguente della « sete ».

come terra arida, riarsa, senz'acqua⁸.
 Sì, nel santuario ti (voglio) vedere
 per contemplare la tua potenza e la tua gloria⁹.

Anche questo orante è un esponente della tipica pietà « levitica », tutta centrata sul privilegio e la gioia di vivere nel luogo santo che ospita la presenza del Signore. La sua, inoltre, è la « sete » di chi aspira con l'intera sua vitalità religiosa a realizzare la propria pienezza personale in un rapporto intimo col suo Dio. Uguale anche la trasparenza simbolica, anche se all'immagine della « cerva assetata » si sostituisce quella di una « terra riarsa » in attesa dell'acqua emolliente e risuscitante.

La stessa immagine della terra assetata mette a nudo la disposizione dell'umile orante del Salmo 143:

A te protendo le mani,
 la mia anima è come terra riarsa davanti a te (v. 6).

E' chiara la dinamica religiosa: come una terra riarsa attende l'acqua, così l'anima del pio Israelita ha sete di Dio, aspira a ricevere da Dio testimonianze concrete della sua benignità. Non si avverte in questa preghiera alcuna allusione inequivocabile al tempio e alla particolare presenza di Dio nel santuario; ma la pietà che vi si esprime spunta dalla medesima matrice che generò le due preghiere precedenti: un desiderio intenso di sperimentare la grazia del Signore e di vivere in rapporto d'intimità con lui¹⁰.

2. - *Esigenza vitale*

« Come la cerva... »; « come una terra riarsa... ». Desiderare Dio come l'assetato desidera l'acqua: ecco la dinamica religiosa attestata nei tre testi riferiti sopra. Quello della « sete » è un simbolo di

⁸ Il Testo Massoretico ha: « in una terra arida... »; è senz'altro un ritocco in funzione della rilettura che applicava il Salmo alla situazione di Davide nel deserto di Giuda.

⁹ Non è necessario correggere il Testo Massoretico e tradurre, come la Bibbia della CEI: « nel santuario ti ho cercato, per contemplare la tua potenza e la tua gloria ». Del resto, l'idea della « ricerca » è già presente nel contesto (cfr. sopra n. 7). Questo v. 3 è da leggere come un'ulteriore specificazione del desiderio espresso precedentemente.

¹⁰ Notiamo le suppliche: « Non nascondermi il tuo volto... » (v. 7); « Fammi sentire al mattino il tuo amore... Fammi conoscere la strada che devo seguire, perché a te innalzo la mia anima » (v. 8); « Insegnami a compiere il tuo beneplacito, perché sei tu il mio Dio » (v. 10).

straordinaria efficacia espressiva, radicato com'è in una esperienza elementare e delle più vitali. Che la pietà israelitica l'abbia adoperato per definire una disposizione dell'uomo religioso nei confronti di Dio è senz'altro rivelatore della intensità con cui un Israelita poteva sentire nell'intimo e l'assenza di Dio e il desiderio della sua presenza.

a) *Sete: indigenza e desiderio*

La sete è ambivalente: è *manca*za d'acqua vissuta come *desiderio* d'acqua. E' indigenza e tensione, povertà e dinamismo. Trattandosi poi di acqua, sia la mancanza che il desiderio sono avvertiti con intensità di vita.

Laddove adopera in senso religioso l'immagine della « sete », la Bibbia adotta l'uno o l'altro aspetto, oppure i due insieme ma con accentuazione diversa a seconda dei contesti. Presupposto comune: nei confronti di Dio e dei suoi doni l'uomo si trova in una condizione di necessità vitale analoga a quella che l'individuo prova sul piano naturale in rapporto all'acqua dissetante.

Qualche volta, specie nel contesto del « giudizio di Dio », l'immagine della sete indica unilateralmente una condizione negativa di povertà e d'infelicità: punito da Dio e privato delle benedizioni divine, il popolo è come un suolo assetato, luogo d'indigenza e di morte¹¹. E' un concetto statico, tutt'intero esauribile nella verità di una situazione chiusa di desolazione e di vuoto¹². Interessante a tale riguardo il messaggio di *Am. 8, 11-12*:

Ecco, verranno giorni...
in cui manderò la fame nel paese,
non fame di pane, non sete di acqua,
ma di udire la parola di Jahve.

Allora andranno titubando da un mare all'altro,
e vagheranno da settentrione a oriente
in cerca della parola di Jahve
e non la troveranno!

¹¹ Is. 44, 3; 49, 10; Ez. 19, 13; la stessa immagine è applicata alle nazioni: Ger. 48, 18; 50, 12.

¹² E' la condizione di chi è sprofondata in una indigenza di morte, sì da non poter più contare sulle proprie energie per sollevarsi. Prostrazione radicale (*Am. 8, 13*), dalla quale l'uomo potrà liberarsi solamente grazie ad un intervento divino simile ad un'azione risuscitante (*Is. 44, 3; 49, 9-10*).

« Non sete d'acqua, ma di udire la parola del Signore »: il concetto è trasferito schiettamente al piano delle più specifiche realtà religiose. Castigo tuttavia di Dio, questa « sete » è intesa come un male: stanco di parlare senza trovare ascolto¹³, il Signore tace e abbandona Israele alla sua miseria¹⁴. Silenzio punitivo di Dio che stabilisce il popolo in uno stato di privazione radicale, come di morte¹⁵. Quanto alla ricerca della parola divina riferita nel v. 12, essa va letta nella medesima linea di sottrazione punitiva: è una « ricerca » vana, fatta da una umanità profondamente disorientata; il profeta ne parla per mettere ulteriormente in risalto l'indigenza in cui il silenzio di Dio fa piombare il popolo sordo e disobbediente¹⁶.

Più positivo e articolato si presenta l'uso dell'immagine della « sete » in *Is. 55, 1 ss.*: « O voi tutti assetati venite all'acqua... ». Il contesto non è più punitivo, ma salvifico: gli « assetati » sono nell'indigenza, certo, e lo sono perché hanno ricevuto dal Signore « doppio castigo per tutti i loro peccati »¹⁷; ma sono anche *invitati* a partecipare ai beni della salvezza divina. E l'invito presuppone almeno la possibilità che in seno al popolo castigato e ridotto in miseria sia nata una « sete » positiva e dinamica, atteggiamento di ascolto e di ricerca impegnata: « Porgete l'orecchio e venite a me, ascoltate e vivrà la vostra anima » (v. 3); « cercate il Signore, mentre si fa trovare; invocatelo, mentre è vicino » (v. 6). Rivolte a degli « assetati », simili esortazioni sono accolte e realizzano la loro promessa nella misura in cui l'esperienza della privazione viene assorbita in una tensione verso la salvezza, e sublimata in desiderio di ricevere dal Signore i beni da lui offerti — tensione e desiderio dai connotati etici e religiosi inconfondibili.

Un messaggio parallelo è da leggere nell'invito che in *Pr. 9, 1-6* rivolge la Sapienza a coloro che hanno bisogno di « mangiare » e di « bere ». Il simbolo della « sete » vi è implicito; ma alla pari del testo isaiano, il pensiero è centrato sulla realtà di una umanità in stato di necessità vitale, alla quale si promettono beni atti a col-

¹³ Un rimprovero frequente presso Geremia: 7, 25-28; 25, 4; 26, 5; 29, 19; 44, 4-5; cfr. 2 Cr. 36, 15-16; Mt. 23, 34-36.

¹⁴ Leggere U. DEVESCOVI, *I silenzi di Jahvé*, in *Rivista Biblica* 10 (1962) 225-239.

¹⁵ L'assenza della parola di Dio è morte per l'uomo (cfr. Dt. 8, 3; 32, 47); mentre la « parola » concessa ai profeti è segno della benevolenza del Signore nei confronti del suo popolo (Os. 12, 11; Dt. 18, 15-18; Sal. 74, 9; Lam. 2, 9).

¹⁶ Una idea analoga si ritrova presso Osea (5, 6). Diversa la ricerca di Dio riferita in Am. 5, 4. 6. 14, dove si tratta di impegno positivo, di disposizione aperta alle esigenze della volontà divina.

¹⁷ *Is. 40, 2*. Tra 40, 1-2 e 55, 1 ss. abbiamo tutta la profezia conosciuta come il « Libro della Consolazione d'Israele ». E' promessa di salvezza imminente rivolta al popolo che patisce gli effetti del castigo di Dio.

marne la povertà. Anche qui, inoltre, l'uso simbolico è articolato. La ricchezza del dono di Dio è promessa secondo la dialettica di un « invito » pressante a « venire », ad accostarsi alla tavola imbandita, e fatta dipendere, pertanto, dalla risposta di ciascuno a simile invito: dalla « sete » e « fame » concepite come negazione di bene vitale sono presupposte scaturire una « sete » e una « fame » che si concretano alla stregua di un tendere sollecito a quanto offre la Sapienza. In altre parole, la Sapienza invita gli *indigenti* a sfamarsi e dissetarsi al suo banchetto, ma ne approfitteranno solamente coloro che accoglieranno l'invito col *desiderio* appropriato di tanto dono¹⁸.

Il simbolo della « sete », già veicolo di una spiritualità della ricerca di Dio e del desiderio dei suoi doni, compie nella stessa linea un passo ulteriore in *Sir. 24, 19-21*:

Venite a me, voi che mi desiderate
 e saziatevi dei miei prodotti.
 Poiché il ricordo di me è più dolce del miele,
 il possedermi più dolce di un favo di miele.
 Quanti si nutrono di me avranno ancora fame,
 e quanti bevono di me avranno ancora sete.

La Sapienza chiama di nuovo a sé gli affamati e gli assetati. E' ovvio che i chiamati sono nell'indigenza ed hanno oggettivamente bisogno del dono offerto loro; ma l'accento è posto non già su tale stato di privazione — come avveniva nei testi finora studiati —, bensì sull'atteggiamento religioso di quei bisognosi: « Venite a me, voi che mi *desiderate* »¹⁹. In loro, la povertà ha generato una apertura al dono di Dio, la mancanza un desiderio consapevole ed impegnato.

Una situazione ulteriore è prospettata nel v. 21: « Quanti si nutrono di me avranno ancora fame e quanti bevono di me avranno ancora sete ». Alla « sete » nata dalla privazione, ecco subentrare una « sete » legata all'abbondanza! Quest'impiego dell'immagine è molto significativo, specie se lo confrontiamo con l'invito « saziatevi » del v. 19. E' indicata per la prima volta nella Bibbia, con sicurezza d'intuito e chiarezza di termini, una dimensione essenziale della « sete-desiderio » nel contesto del vivere religioso: è una « sete », e in

¹⁸ « Io amo coloro che mi amano; e mi troveranno coloro che mi cercano », si legge in Pr. 8, 17. Cfr. anche Sap. 6, 12; Sir. 6, 27.

¹⁹ Una impostazione analoga si avverte nell'invito di Gesù: « Chi ha sete, venga a me; e beva chi crede in me » (Gv. 7, 37), dove l'assetato è concepito come un credente che si accosta a Cristo per ricevere dalla sua fonte l'acqua vitale dello Spirito.

quanto tale è tensione dell'anima verso valori di cui si avverte intensamente l'assenza; ma i valori così desiderati suscitano la « sete » del fedele non già dall'esterno, quasi fossero ancora estranei a lui, bensì invece a partire da una ricchezza posseduta nell'intimo. Per questo, la lacuna avvertita è solamente relativa, e si concreta come aspirazione a possedere ulteriormente, in modo più perfetto, quanto già si è conseguito per dono di Dio. In altre parole, il dono di Dio suscita una « sete » proporzionata del dono di Dio medesimo — un desiderio di meglio possederlo, di gustarne con pienezza maggiore la « dolcezza », desiderio tanto più intenso quanto più abbondante è stata la donazione divina.

Quella riferita in Sir. 24, 19-21, punto d'arrivo di una tematica lineare, è una « sete » che definisce una disposizione religiosa che si verifica come una perfezione interiore protesa per proprio dinamismo a possedersi sempre più compiutamente. Meglio ancora, essa appare come il privilegio di chi, avendo già gustato il dono di Dio, vive nel presente questa sua ricchezza avvertendone intensamente la limitatezza ed anelando, con autentico desiderio di povero, a meglio conoscere la « dolcezza » del Signore²⁰.

b) *Il desiderio di Dio degli amici di Dio*

La testimonianza convergente di Sal. 42, 3; 63, 2 e 143, 6 appartiene alla stessa linea teologica che abbiamo visto emergere in Is. 55, 1 ss. e Pr. 9, 1-6, e perfezionarsi in Sir. 24, 19-21; ne illustra poi la verità in chiave di religione personalmente vissuta.

La « sete » dei tre salmisti è senz'altro radicata in una condizione di privazione e spunta da una esperienza di patimento che si verifica quale sentimento vivissimo di una assenza, quella precisamente di Dio e della sua grazia, assenza avvertita come lacuna d'esistenza e imperfezione di vita. La lettera dei tre predetti salmi dice

²⁰ Spiegando questo testo del Siracide alla luce di Gv. 4, 13, SAN TOMMASO D'AQUINO scrive: « Differentia est inter rem spiritualem et temporalem. Licet enim utraque generet sitim, tamen aliter et aliter: quia res temporalis habita, causat quidem sitim non sui ipsius, sed alterius rei; spiritualis vero tollit sitim alterius rei, et causat sui ipsius sitim. Cuius ratio est, quia res temporalis antequam habeatur, aestimatur magni pretii et sufficiens; sed postquam habetur, quia nec tanta, nec sufficiens ad quietandum desiderium invenitur, ideo non satiat desiderium, quin ad aliud habendum moveatur. Res vero spiritualis non cognoscitur, nisi cum habeatur... Et ideo non habita, non movet desiderium; sed cum habetur et cognoscitur, tunc delectat affectum et movet desiderium, non quidem ad aliud habendum, sed quia imperfecte percipitur propter recipientis imperfectionem, movet ut ipsa perfecte habeatur » (*Super Evangelium S. Ioannis Lectura*, cap. IV, lect. 2, ed. R. CAI, n. 586).

tutta l'amarezza di simile stato. Non sta qui, tuttavia, il nerbo essenziale del loro messaggio. Quella che v'incontriamo è anzitutto una « sete » positiva, dinamica, vissuta primariamente come desiderio di Dio, come ricerca della sua intimità, come anelito ad una sua presenza che ricolmi di bene e di felicità l'anima del fedele. E' espressione di pietà avanzata, per cui l'essere amico del Signore e oggetto della sua benevolenza è concepito come vertice e pienezza dell'esistenza. « Dio della mia gioia » (43, 4); « Meglio della vita il tuo amore » (63, 4); « Fammi sentire al mattino il tuo amore » (143, 8); sentimenti come questi non germogliano certo in un terreno arido e riarso. Solamente chi è già ricco di Dio può in questo modo « anelare » a Dio (42, 2), « cercare » Dio (63, 2), « protendere le sue mani » e « innalzare la sua anima » a Dio (143, 6. 8) — cioè, dire col linguaggio della preghiera la sua « sete di Dio ».

Ed è contro lo sfondo di simile perfezione che dobbiamo apprezzare il senso penoso di privazione insistentemente palesato dai nostri oranti. Esso allora ci apparirà come consapevolezza acuta, conseguita a partire da quanto si è potuti « gustare » di Dio, di quanto ancora manca perché possa il fedele autorealizzarsi in Dio e trovare in lui compiuta felicità. Si verifica qui la dinamica delineata in Sir. 24, 21. E' la « sete » di chi, avendo bevuto di Dio, ha ormai le facoltà tese verso Dio come verso una fonte di dolcezza di cui non può più fare a meno e dalla quale attende, con crescente anelito, una somma di beni introvabili per lui in qualsiasi altra direzione²¹.

Che poi tale desiderio tragga da circostanze avverse — esilio, persecuzione, pericolo, ecc. — un supplemento d'urgenza e una caratteristica colorazione di sofferenza, ciò non deve distogliere lo sguardo dalla verità fondamentale dell'esperienza vissuta, che è quella di un'aspirazione vitale, intensamente e dolorosamente sentita, ad una sempre maggiore intimità col Signore. « Dio della mia gioia »: paradosso eloquente di una « gioia » non estranea ma conseguita e vissuta, la quale però suscita nell'intimo un ardente e sofferto anelito a conoscere nel Signore il gusto di una « gioia » ulteriore. Anelito che si nutre progressivamente dell'esperienza parziale del suo oggetto²².

²¹ Non è certo fortuito, in questo tipo di pietà, il « ricordo » della gioia sperimentata nell'intimità divina (42, 5 = 43, 4; 63, 7-8; 143, 5).

²² E' un aspetto del desiderio di Dio fortemente sottolineato da SAN GIOVANNI DELLA CROCE: *Cantico Spirituale* « B », XI, 3-4; *Fiamma Viva d'amore* « B », III, 18 ss. In quest'ultimo sviluppo, il Dottore Mistico riferisce il detto di San Gregorio Magno: « Quando l'anima desidera veramente il Signore, possiede già quello che ama » (ML: 76, 1220), e afferma poco dopo: « L'anima tanto più possiede Dio quanto più lo desidera » (III, 23). Cfr. sopra n. 20.

c) *Aspirazione di vita*

Lo stesso simbolo religioso della « sete » ci rivela ulteriormente la misura d'autenticità raggiunta dalla pietà dei tre oranti da noi interrogati, manifestando quanto fosse istintivo e vitale il desiderio che sorreggeva la loro preghiera.

L'esperienza della sete, dicevamo, realtà elementare e universale, è tra le più adatte a servire una simbolica religiosa intenta a convogliare nozioni ed esprimere percezioni improntate a verità ed intensità. La Bibbia ne è esempio prestigioso. A dire il vero, il favore che la Bibbia riserva alla simbolica religiosa della « sete » ha radici particolari nell'ambiente e storico e geografico in cui ebbe ad incarnarsi la Rivelazione. Mondo medio-orientale dove predomina il deserto e dove l'elemento etnico porta nell'anima il ricordo di un'origine tribale spuntata nella asprezza di terre sabbiose, quello della Bibbia ha della « sete » una conoscenza da specialisti, acquisita lungo le generazioni alla scuola qualificata della vita — un tipo di vita in cui lo spettro della sete, da una parte e la ricerca dell'acqua, dall'altra, erano componenti ordinarie dell'esistenza.

Sete e acqua. La rarità di questo elemento vitale predisponne la mente israelitica ad innalzarlo a simbolo di prosperità, di ogni bene di vita, anzi della vita medesima. Parallelamente, la « sete » si vide adoperata come immagine di ogni condizione in cui l'uomo, privato dei beni della vita, aspira a questi come alla vita stessa²³. Introdotto nella sfera dell'espressione religiosa, il duplice simbolismo ritenne questo suo orientamento vitale e radicale.

Si comprende, pertanto, la frequenza con la quale la Bibbia ricorda, ad esempio, il miracolo mosaico della roccia trasformata in fonte d'acqua viva nel deserto²⁴; un ricordo in cui Israele, popolo che conosceva la mortale aridità del deserto²⁵, celebrava precisamente la bontà munifica del Signore, dimostratosi principio di vita per una umanità « assetata » che di tale bontà aveva bisogno per

²³ La frequenza di questa simbolica nella Bibbia trova un riscontro interessante nella classica poesia araba, dove l'acqua e la sete sono tra le immagini più frequenti ed incisive. Affinità letteraria che rispecchia un'affinità mentale generata nella verità di una esistenza ambientale analoga.

²⁴ Es. 15, 22 ss.; 17, 1 ss.; Num. 20, 1 ss., cfr. Is. 48, 21; Sal. 78, 15-16; 105, 41; 114, 8; 107, 4-5... anche 1 Cor. 10, 4.

²⁵ Dt. 8, 15; 32, 10; Ger. 2, 6; Os. 2, 5; 13, 5... Per gli Israeliti, il « deserto » è anzitutto il « luogo della sete » (Dt. 8, 15; Is. 35, 7; Sal. 107, 33), la verifica dell'aridità e dell'arsura (Is. 35, 1; 41, 8; Ger. 50, 12; Ez. 19, 13; Sal. 63, 2; 78, 17; Gb. 30, 3...), dell'estremo languore (Is. 32, 2; Sal. 143, 6). Molto espressivo Os. 13, 5: il deserto è detto *'eret tal'ubôt* = un *hapax* veterotestamentario, il cui significato è però assai chiaro: terra del *calore ardente* e allo stesso tempo della *sete* (l'arabo *lahiba*: « ardere », detto insieme del fuoco e della sete).

non soccombere; un ricordo pure in cui Israele esprimeva il convincimento che solamente nel Signore si può trovare la « fonte » indispensabile per sopravvivere nel deserto della storia²⁶. Come l'acqua per chi transita nel deserto e patisce la sete, così i doni di Dio per il suo popolo: salvezza e vita²⁷; vita anche l'acqua che uscirà dal tempio rinnovato, ridiventato dimora del Signore²⁸. Gli è che per Israele il Signore, come nel passato così anche nel presente e nel futuro, è « la fonte d'acqua viva » (Ger. 2, 13) e, in quanto tale, la « fonte stessa della vita » (Sal. 36, 10): questo, in linguaggio squisitamente biblico, significa per Israele avere nel Signore il suo unico Salvatore²⁹.

« Fonte della vita »: l'espressione dev'essere accolta nel senso più concreto e comprensivo. L'acqua è vita; così pure il Signore « che disseta i suoi al torrente delle sue delizie » (Sal. 36, 9. 10). La stessa convinzione informa la preghiera dei Salmi 42-43; 63 e 143. I tre « assetati » sono tesi verso Dio come verso il bene stesso della vita; desiderano il Signore con la dinamica di un istinto radicale, quello precisamente della vita medesima. Quella che provano non è un'aspirazione marginale, suscitata da fattori occasionali; è invece un impeto dell'essere che vuole realizzarsi in Dio.

« La mia anima ha sete di Dio, del Dio Vivente ». L'immagine non è fortuita o gratuita; è linguaggio analogico, certo, ma che ha con l'oggetto che intende esprimere un rapporto di coerenza istintiva. Spontaneamente i nostri oranti tendono la loro anima al Signore alla stregua di « assetati » che desiderano l'acqua desiderando la vita. L'analogia, ovviamente, è consapevolmente accolta da loro, ma non è frutto di particolare sforzo analitico o di faticosa elaborazione concettuale; è germogliata a livello d'intuizione primaria, dove precisamente spunta nell'intimo la coscienza di un desiderio vitale, di un anelito ad essere autorealizzandosi. Quanto alla descrizione letteraria di tale « sete » dell'anima, essa appartiene ad uno stadio ulteriore e tutto sommato secondario dell'esperienza vissuta: quello in cui l'orante, fattosi poeta, dice a se stesso, in primo luogo e a noi, in secondo luogo, la verità che egli vive e la profondità delle aspirazioni che percepisce nel cuore.

²⁶ Dt. 8, 14-16; Sal. 107, 4-5.

²⁷ Is. 12, 3; 35, 7; 41, 17-20; 44, 3-4; 55, 1 ss.

²⁸ Ez. 47, 1-12 = 43, 1-2; Gl. 4, 18; Za. 14, 8; Sal. 46, 5.

²⁹ Os. 13, 4-5. La lezione complessiva della storia della salvezza, specialmente il ricordo dell'esperienza vissuta nella « terra del calore ardente e della sete » (v. 5; cfr. sopra n. 25), deve convincere Israele che « non c'è salvatore fuori del Signore » e che il Signore è per il suo popolo « la fonte di acqua viva » (Ger. 2, 6. 13).

A questo stadio di verbo letterario appartengono le immagini impiegate per illustrare la natura e l'intensità della « sete di Dio » sperimentata dai tre salmisti.

« Per te langue la mia carne, come terra arida, riarsa, senz'acqua » (Sal. 63, 2; anche 143, 6). Spettacolo di desolazione e negazione di vita, l'immagine della terra riarsa era certo familiare ad un abitante della Palestina. C'era il deserto, terra della sete, regione della privazione e della morte³⁰; c'era pure la visione ricorrente del deserto che lascia dietro a sé la natura come prostrata (Is. 40, 7); c'era infine lo spettro sempre minaccioso della siccità seminatrice di lutto, quando la natura è come colpita da languore mortale³¹. Così la « carne » del fedele « assetato » di Dio. E' un senso di privazione profonda, che tocca le radici dell'esistenza. Ma l'analogia trascende la negazione. Dalla natura riarsa sale al cielo un gemito che chiama l'acqua vivificante; dalla « carne » languente del fedele prorompe un anelito di vita, che è un desiderare il Signore con la forza istintiva della vita stessa non rassegnata a soccombere.

Non meno incisiva è l'immagine della « cerva che anela ai corsi d'acqua » impiegata in Sal. 42, 2.

Dobbiamo pensare all'animale medio-orientale, a casa propria nelle regioni steppose al margine del grande deserto; animale fiero, nervoso, scattante, dall'istinto mirabilmente adattato all'aridità dell'ambiente: fiuta l'acqua a grande distanza e, specie alla fine della giornata, freccia nella direzione giusta con perfetta sicurezza d'orientamento. Immagine concreta di un essere tutt'intero disponibilità al richiamo vitale dell'acqua. Ma il cervo è anche animale fragile che vive nel bisogno immediato dell'acqua; asciutto e sprovvisto di riserva liquida, ne patisce presto la mancanza — e quello che ordinariamente è simbolo di scatto e di vitalità³², diventa subito immagine di spossatezza e di languore³³. E' come un'alterazione della natura, simile a quella che per la sete ancora trasforma la cerva medesima, da figura di grazia e di amabilità³⁴, in una madre crudele

³⁰ Cfr. sopra n. 25.

³¹ Leggere le descrizioni in Ger. 8, 18-23 e 14, 2-6; anche Os. 4, 3; Gl. 1, 16-20.

³² « Allora lo zoppo salterà come un cervo, griderà di gioia la lingua del muto, perché scaturiranno acque nel deserto, scorreranno torrenti nella stepa » (Is. 35, 6).

³³ « Dalla figlia di Sion si è ritirato ogni suo splendore; i suoi principi sono diventati come cervi che non trovano pascolo; camminano senza forze davanti all'inseguitore » (Lam. 1, 6).

³⁴ Alla « cerva amabile » e alla « gazella graziosa » è paragonata la sposa giovane, in opposizione alla donna « straniera » (Pr. 5, 18-20).

che abbandona il proprio parto³⁵.

A tutto questo poteva pensare il poeta-orante quando paragonava la sua « sete di Dio » all'anelito della cerva ai corsi d'acqua. E' certamente un desiderio di vita, un'aspirazione della natura al necessario, all'indispensabile, all'unico bene che ha significato e concretezza per l'anima pia.

Notiamo pure il verbo usato dal Salmista: ' *arag*, che ZORELL così traduce: *sursum enisus est, desideravit*, e la cui forza possiamo apprezzare alla lettura dell'unico altro brano biblico dove esso appare:

A te, Signore, io grido,
perché il fuoco ha divorato i pascoli della steppa,
e la vampa ha bruciato tutti gli alberi della campagna.
Anche le bestie dei campi *anelano a te*,
perché sono secchi i *corsi d'acqua*
e il fuoco ha divorato i pascoli della steppa (Gl. 1, 19-20).

Tempo di siccità e di carestia³⁶. Come l'uomo, così anche le bestie non trovano più nella natura di ché vivere: « anche le bestie dei campi *anelano a te* » — sospiro verso l'alto, essendosi inariditi i « *corsi d'acqua* ». L'affinità con Sal. 42, 2 è innegabile. Quello formulato da Gioele è un grido di desiderio che la creazione assetata, anelando alla vita, eleva al Creatore. Della stessa intensità, maturato però come « sete » religiosa, è l'anelito del Salmista: l'assenza di Dio, l'orante la sperimenta come siccità dell'anima, come arsura dell'essere — e il suo anelito a Dio spunta dall'intimo quale sospiro verso la « fonte della vita » (cfr. Sal. 36, 10), quale tensione di un istinto di sopravvivenza che cerca in Dio solo, con la spontaneità della natura, il bene sommo della vita.

* * *

Concludiamo questa prima parte dedicata alla pietà del desiderio di Dio in genere, pietà in seno alla quale emerge l'anelito a « vedere il volto di Dio » (Sal. 42, 3). Abbiamo interrogato la testimonianza dei Salmi 42-43; 63 e 143, perché ci siamo di proposito soffermati sul simbolo religioso della « sete ». I tre oranti sono nell'intimo, e al di là di ogni altro dato riferito nelle loro preghiere, degli « assetati di Dio ». Tali essi si presentano, indicando la so-

³⁵ A causa della siccità che arse i campi, anche « la cerva partorì e abbandonò il parto » (Ger. 14, 5); da paragonare con Gb. 39, 14.

³⁶ Flagello anche delle cavallette: 1, 4-7; 2, 3-9; cfr. Dt. 28, 38; Am. 4, 9; 7, 1-2; Mt. 3, 11.

stanza della loro esperienza religiosa. Desiderano Dio, la gioia della sua intimità, la conoscenza della sua bontà, alla stregua di un assetato che desidera l'acqua.

Questa loro pietà, noi abbiamo voluto esaminarla anche alla luce della generale simbolica e tematica religiosa che nella Bibbia fa capo, in vario modo e con ricchezza e profondità d'intuito, a quella esperienza elementare ed inconfondibile che chiamiamo appunto « sete ».

In un primo tempo, abbiamo seguito una linea tematica che parte da Am. 8, 11-12 e giunge, attraverso Pr. 9, 1-6 e Is. 55, 1 ss., ad una formulazione di grande impegno teologico in Sir. 24, 19-21: la « sete » religiosa, da immagine negativa e statica di privazione e d'indigenza quale appare nel primo testo, si evolve poi in immagine positiva e dinamica di ricerca e di desiderio — ricerca e desiderio di Dio da parte di coloro i quali, avendo conseguito una conoscenza del dono di Dio, aspirano ad un possesso ulteriore del medesimo. Tale dinamica ci permise di definire una prima dimensione della « sete di Dio » vissuta dai predetti salmisti: è l'aspirazione di amici di Dio a conoscere una intimità maggiore con Dio; confidenti del Signore resi consapevoli di quanto ancora manca loro per realizzarsi compiutamente nel Signore, i tre oranti anelano, con il dinamismo di una « sete » che addita una pietà avanzata, alla pienezza di ciò che portano già nell'intimo. La loro è una « sete » nata dall'abbondanza: un desiderio di Dio e del suo amore, che si nutre progressivamente dell'esperienza del suo oggetto.

In un secondo tempo, la simbolica generale della « sete » e dell'« acqua » tipica del mondo palestinese e biblico ci consentì di apprezzare valori ulteriori presenti in quell'esperienza religiosa degli « assetati di Dio »: si desidera Dio con la verità e la spontaneità di un istinto di vita; si anela alla gioia in Dio con l'intensità di una aspirazione vitale; si cerca in Dio, desiderato come « fonte della vita », il bene stesso della vita. Per l'individuo assetato e per la natura riarsa, l'acqua è sinonimo di vita e di risurrezione. Analoga la percezione che i tre oranti hanno il privilegio di avvertire nel cuore: il loro desiderio di Dio, intenso e sofferto, prorompe dall'intimo come espressione d'essere, come dinamismo di vita. « Assetati di Dio » e presentandosi come tali con l'ausilio di un linguaggio che non mente, questi pii Israeliti vanno senz'altro accolti da noi come testimoni prestigiosi di una pietà altissima vissuta all'insegna del vero e dell'autentico.

II. - QUANDO VEDRÒ IL VOLTO DI DIO

Esigenza vitale di Dio sperimentata come aspirazione dell'anima a Dio e come desiderio intenso di gustare meglio la sua presenza e di conoscere più perfettamente il sapore della sua grazia, la « sete » dei pii del Salterio riceve in Sal. 42, 3 una illustrazione che ne precisa il tenore religioso: « Quando verrò e *vedrò il volto di Dio?* ». Analoga è l'aspirazione dell'assetato che ascoltammo pregare in Sal. 63, 3: « Nel santuario ti voglio *vedere* per *contemplare* la tua potenza e la tua gloria »³⁷. Quanto all'umile orante del Salmo 143, egli supplica: « *Non nascondermi il tuo volto*, perché non sia come chi scende nella fossa » (v. 7).

Desiderando Dio, il fedele ne desidera in qualche modo la *visione*; e questo valore è specificato come un *vedere il volto di Dio*. L'accostamento è teologicamente impegnativo e solleva non pochi quesiti nella mente di chi si preoccupa di comprendere tutta la ricchezza di siffatto desiderio, non già in assoluto, certo, ma situandolo nel suo genuino contesto veterotestamentario.

In questa seconda parte, perciò, studieremo prima, per conto suo, la formula « volto di Dio »; cercheremo poi di definire i valori religiosi che i pii Israeliti potevano perseguire quando esprimevano il loro desiderio di vedere in qualche modo il volto di Dio.

1. - Il « volto di Dio »

Panîm, sostantivo dalla forma plurale, tradotto generalmente con « faccia » o « volto », convoglia un'idea primaria suscettibile di vario impiego: la parte anteriore di una cosa rispetto a chi la fissa con lo sguardo o si dirige verso di essa. Così, ad esempio, il vocabolo esprime valori lessici come questi: l'ingresso di una tenda o la facciata di un edificio³⁸; l'avanguardia di un esercito in movimento³⁹, oppure la prima fila di un esercito in battaglia⁴⁰; la superficie della terra, dell'acqua, di un terreno, di un campo, ecc.⁴¹;

³⁷ Cfr. sopra n. 9.

³⁸ Es. 26, 9; Ez. 41, 14... E' la parte anteriore della tenda o del tempio rispetto a chi vi si dirige per entrarvi.

³⁹ Gl. 2, 20. Il profeta parla di un flagello di cavallette, descritto come invasione di un esercito innumerevole (1, 5-6; 2, 3-5). L'avanguardia di questo esercito è detta *panîm*, perché è la parte che direttamente vedono coloro che stanno per subirne l'impeto.

⁴⁰ 2 Sam. 11, 15: « Ponete Uria in prima fila, dove più ferve la battaglia ». E' il *panîm* della battaglia, cioè, il punto dove i due eserciti opposti sono direttamente a contatto, fronteggiandosi attivamente.

⁴¹ Gen. 2, 6; 8, 9; Es. 16, 14; Num. 11, 31; 1 Sam. 14, 25; Is. 28, 25...

l'aspetto esterno di una cosa o di una faccenda⁴².

Applicato alle persone, il sostantivo ne designa la parte anteriore del capo, cioè, la « faccia », per lo più in senso materiale e fisico⁴³; ne designa anche il « volto », inteso come *imago animi*⁴⁴, la sede cioè dove s'imprimono e si fanno visibili i vari pensieri o disposizioni dell'animo⁴⁵. *Panīm* può indicare pure la « persona » stessa di un individuo⁴⁶; usato in questo senso nella locuzione « vedere la faccia », esso significa « stare in presenza di qualcuno », « venire da qualcuno », « presentarsi a lui » — specie nel senso di un'udienza concessa o chiesta⁴⁷.

Questi significati si ripresentano allorquando *panīm* è detto « di Dio », designandone in qualche modo la « faccia » o il « volto ». In genere si tratta di Dio stesso⁴⁸, ma non già in Sé bensì piuttosto in rapporto all'uomo, in chiave cioè di rivelazione o di comunione. Così ad esempio, nel « volto di Dio », considerato appunto come *imago animi* di Dio, si esprime la disposizione di Dio medesimo verso l'uomo, ossia, il modo in cui Egli consente di « rivolgersi » all'uo-

⁴² Is. 24, 1: l'ira di Dio altera l'aspetto della terra; 2 Sam. 14, 20: Ioab dà al caso di Assalonne un'altra « faccia », cioè, cerca di farlo apparire in una luce diversa, non rispondente ai fatti.

⁴³ Esempi: « si lavò la faccia » (Gen. 43, 31); « si prostrò con la faccia a terra » (Gen. 17, 3, 17; Gio. 7, 6...); « si copriva la faccia » (Is. 6, 2), ecc....

⁴⁴ CICERONE: « animi est... omnis actio et *imago animi vultus*, indices oculi » (*De Oratore*, III, 59, 221); « ...vultus denique perspicimus omnis, qui sensus animi plerumque indicant » (*ibid.*, II, 35, 148). Anche *Orator*, 18, 60.

⁴⁵ « Io mi accorgo dal volto di vostro padre che egli verso di me non è più come prima » (Gen. 31, 5; anche v. 2); « Il cuore dell'uomo cambia il suo volto, o in bene o in male » (Sir. 13, 25). Nel « volto » dell'altro si possono leggere: benevolenza (Pr. 16, 15), gioia (Pr. 15, 13), sapienza (Qo. 8, 1); oppure: irritazione (Pr. 25, 23), impudenza (Pr. 7, 13), abbattimento (Gen. 4, 5), confusione (Gen. 7, 19; Sal. 44, 16), ecc.... Tuttavia, non sempre il « volto » rivela il cuore (Qo. 7, 3; cfr. 1 Sam. 16, 7).

⁴⁶ 2 Sam. 17, 11: andare « in persona » alla battaglia; Dt. 7, 10: Dio punisce « nella sua stessa persona » chi lo odia (cfr. 24, 16); Sal. 42, 6: « salvezza del mio volto », cioè, salvezza *mia*.

⁴⁷ « Non vedere più la mia faccia », dice il Faraone a Mosè, cioè, « non ti presentare più a me » (Es. 10, 28); « Lo placherò con il dono che mi precede e in seguito mi presenterò a lui (vedrà la sua faccia); forse mi accoglierà con benevolenza » (Gen. 32, 21; cfr. 33, 10). « Udienza » concessa da Giuseppe ai suoi fratelli: Gen. 43, 3; 44, 23. Interessante 2 Re 25, 19: gli intimi del re sono detti: « coloro che vedono la faccia del re », coloro cioè a cui è concesso il privilegio di stare in presenza del re...

⁴⁸ Es. 33, 14, 15: le due espressioni « la mia faccia andrà (con voi) » e « la tua faccia andrà (con noi) », significano: *Dio stesso, in persona*, accompagnerà gli Ebrei nel loro cammino verso la Terra Promessa (cfr. v. 16). Es. 33, 20: « Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi... ». Anche Sal. 24, 6; 105, 4 = 1 Cr. 16, 11, dove « cercare il Signore » e « cercare il volto del Signore » sono espressioni equivalenti...

mo: con benevolenza⁴⁹, oppure con severità punitiva⁵⁰, con ira e propositi di condanna⁵¹. Nello stesso senso si dice che Dio « nasconde il suo volto », lo « rivolge o lo distorna dall'uomo »⁵²; punizione che si concreta come « silenzio » di Dio, come sottrazione di ogni sua comunicazione di grazia.

Questi primi esempi additano già il « volto di Dio » come una nozione che appartiene al contesto teologico della rivelazione, intesa nel suo significato più ampio (*verbis et gestis*), in chiave specialmente di operazione salvifica o punitiva. Si vuole esprimere l'idea che Dio « si rivolge all'uomo » manifestandogli la sua grazia o la sua ira con la parola concreta della sua azione; oppure che Dio « si rivolge dall'uomo », punendolo precisamente con il linguaggio giudiziale del silenzio e della privazione.

Una dinamica complementare, con accentuazione *dialogica*, emerge laddove la pietà umana si presenta come tesa in qualche modo al « volto di Dio ». Sono testi in cui, ad esempio, si esprime il desiderio di « vedere il volto di Dio »⁵³, si supplica Dio di « fare splendere il suo volto »⁵⁴, di « non nascondere il suo volto »⁵⁵. Si verifica in questi casi, da parte dell'uomo, il valore contenuto nell'esortazione profetica: « Volgetevi a me » (Is. 45, 22), dove il verbo *panâh* convoglia l'idea che l'uomo dirige il proprio « volto » verso Dio⁵⁶, con l'intento d'intuire nella misura consentitagli il mistero della sua volontà e con il desiderio di vedersi oggetto della sua be-

⁴⁹ Si parla per lo più della « luce del volto » di Dio: Sal. 4, 7; 44, 4; 89, 16... oppure di Dio che « illumina » o « fa splendere il suo volto »: Sal. 31, 17; 67, 2; Num. 6, 25...

⁵⁰ Ger. 3, 12; 21, 10; Ez. 14, 8, ecc.

⁵¹ Sal. 21, 10; 34, 17; 80, 17, ecc.

⁵² Dt. 31, 17; Is. 54, 8; Ez. 7, 22; 2 Cr. 30, 9, ecc.

⁵³ Sal. 42, 3; anche tutti quei contesti in cui si parla di recarsi al santuario per « vedere il volto di Dio » (Es. 23, 15; 34, 23, 24; Dt. 16, 16; 31, 11; 1 Sam. 1, 22; Is. 1, 12): i Massoreti, ritenendo troppo ardita tale formula, hanno creduto di dovere modificare le vocali del testo consonantico e sostituire la forma attiva del verbo « vedere » con una forma dal senso passivo, ottenendo così una lezione non certo originale: « essere visti da Dio », oppure « comparire davanti al volto di Dio ».

⁵⁴ Sal. 31, 17; 67, 2; Dn. 9, 17; Num. 6, 24-25.

⁵⁵ Sal. 27, 9; 69, 18; 102, 3; 143, 7.

⁵⁶ Il verbo *panâh* ha ovviamente un rapporto terminologico stretto con il sostantivo *panim*. Il suo valore primario, come quello del vocabolario che fa capo alla radice *pnh*, interessa il rapporto reciproco di due realtà site l'una di fronte all'altra, e tendenti in qualche modo l'una all'altra. Applicato infatti ad un'azione umana, *panâh* si trova a significare, ad esempio: « voltarsi per guardare » (Es. 2, 12; 2 Re 23, 16), « volgere » lo sguardo (Es. 16, 10; Num. 12, 10; Is. 8, 21), « dirigersi » verso una meta (Ct. 6, 1; 1 Sam. 13, 17 s.). Implicita in questi esempi è l'idea che l'uomo orienta il proprio « volto », in senso dinamico, verso una cosa o una persona che gli sta davanti. Notiamo al riguardo espressioni come queste: « alzare il volto », nel senso di « alzare lo sguardo » (2 Re

nevolenza operante. E dato che il « volto » è espressione e rivelazione del pensiero e delle disposizioni intime di una persona⁵⁷, si spiega l'uso analogico in questione: orientando il proprio « volto » verso il « volto di Dio », l'uomo intende porsi come si suol dire « faccia a faccia » con Dio, al fine preciso di leggere nel « volto divino », con la maggiore immediatezza e chiarezza possibile, il pensiero e le disposizioni di Dio medesimo nei suoi confronti — ricerca di una « parola » divina che nella normalità dei casi è desiderata operante e benigna.

Concludendo questo primo esame, diciamo che il « volto di Dio » — nozione analogica che appartiene al linguaggio della rivelazione e portatrice di verità dialogica — è designazione in un certo qual modo di una dialettica di *mediazione* nel contesto generale del rapporto Dio-uomo. E' la pagina che del mistero di Dio e della sua volontà la fede umana cerca di leggere, la sede dove la pietà umana aspira ad intuire una testimonianza parlante della bontà e dell'amore di Dio medesimo. Il « volto di Dio » è Dio stesso, ma nell'atto di dire una « parola » sua e di palesare una sua « disposizione »: rivelazione improntata a concretezza sperimentabile e chiarezza inequivocabile, alla stregua precisamente di una comunione « faccia a faccia » di due interlocutori.

2. - « *Vedere il volto di Dio* »

« Quando verrò e vedrò il volto di Dio? », esclamava l'assetato di Dio in Sal. 42, 3. Il « volto di Dio », quella testimonianza del pensiero e delle disposizioni di Dio medesimo nei riguardi dell'uomo, il pio Israelta aspira a *vederlo* col desiderio vitale di chi anela alla propria pienezza personale⁵⁸. Cerchiamo adesso di seguire, nel concreto, questa caratteristica dinamica della pietà biblica, quale la troviamo verificata nelle preghiere dei Salmi.

a) « *Non nascondermi il tuo volto* »

Notiamo in primo luogo il parallelismo concettuale delle due preghiere seguenti:

9, 32; Esd. 9, 6); « chinare la faccia », nel senso di « guardare verso il basso » (Dn. 10, 15); « porre la faccia », nel senso di « intendere andare » (Ger. 42, 15; cfr. Lc. 9, 51)...

⁵⁷ Cfr. sopra nn. 44 e 45.

⁵⁸ L'autenticità e l'intensità vitale di questo desiderio furono messe in luce nella prima parte di questo nostro studio.

Rispondimi presto, Jahve,
viene meno il mio spirito.
Non nascondermi il tuo volto,
perché non sia come quelli che scendon nella fossa (143, 7).

A te, Jahve, io grido, mia roccia;
non farti sordo con me!
Perché se tu ti fai muto con me,
io sono come quelli che scendon nella fossa (28, 1).

Il parallelismo è evidente. Perché non sia uguagliato a « quelli che scendono nella fossa », l'orante nei due casi chiede al Signore una grazia di vita⁵⁹. E questa, espressa nel primo testo con la supplica « non nascondermi il tuo volto », è indicata nel secondo con le parole: « se tu ti fai muto con me ». Il fedele desidera in qualche modo una « visione » del « volto di Dio »; e tale « visione » si deve concretare, secondo la dinamica della sua preghiera, come parola rivelatrice di Dio medesimo, detta in risposta al grido supplicante dell'infelice e quindi col linguaggio operante della bontà divina.

Questa dialettica orante si chiarisce ulteriormente allorché esaminiamo le due formule impiegate nel secondo testo e da noi tradotte così: « sordo *con me* », « muto *con me* ». Nell'originale ebraico abbiamo l'espressione *mimmenni*, la cui traduzione letterale è *da me*: idea della distanza, della separazione, del disinteressamento, dell'abbandono⁶⁰. Il contesto, perciò, richiederebbe una versione come questa: non farti sordo e muto (voltandoti) via da me. Ne risulta più comprensibile la preghiera parallela « non nascondermi il tuo volto »: a Dio si chiede di mostrare il suo « volto », cioè, di « voltarsi » verso il fedele dandogli una testimonianza concreta della sua volontà di salvezza.

La stessa dinamica si avverte in due altre preghiere dove la formula « non nascondermi il tuo volto » è parallela a: « piega verso di me l'orecchio » (Sal. 102, 3) e « volgiti a me nella tua grande tenerezza » (Sal. 69, 17-18). Nel fare vedere il suo volto (*panim*), il Signore « si volge » (*panâh*) al suo fedele con il movimento benigno di chi è disposto ad ascoltare per poter rispondere e dare.

Aggiungiamo l'invocazione affine che riguarda « la luce del vol-

⁵⁹ La « fossa », infatti, è qui designazione dello *sceol* (cfr. Sal. 30, 4; 88, 4-7; Pr. 1, 12; Is. 14, 15; 38, 18; Ez. 31, 16).

⁶⁰ Sal. 22, 12: « *Da me (mimmenni)* non stare lontano... »; 35, 22: « non farti sordo (o muto), *da me* non stare lontano »; 38, 22: « Non abbandonarmi, Signore, *da me* non stare lontano ».

to » divino⁶¹. Splende il « volto di Dio » quando Dio stesso, rivelando attivamente i tesori della sua bontà, fa vedere o sperimentare al suo popolo e al singolo fedele i suoi doni di felicità e di salvezza⁶². Questa « luce del volto di Dio » è parola di amore (Sal. 44, 4), di misericordia e pietà (31, 17; 67, 2), di perdono (Dn. 9, 17).

Ecco quindi una tematica assai lineare: la visione del « volto di Dio » equivale nel concreto all'esperienza della bontà di Dio. Il Signore fa vedere il suo volto allorquando, ascoltando e rispondendo, Egli « va incontro » a chi lo invoca e « si volge » a chi lo supplica⁶³, manifestando col linguaggio dell'azione salvifica il mistero del suo pensiero e della sua volontà.

b) « *Il tuo volto, Signore, io cerco* »

Per « vedere » il « volto di Dio » nel senso sopra esposto, il pio Israelita deve fissare in alto lo sguardo bramoso dall'anima, dirigere verso il Signore medesimo la propria vitalità religiosa, col desiderio precisamente di un incontro « faccia a faccia » col Signore. In altre parole, Dio « fa vedere » il suo « volto » a chi ha il proprio « volto » orientato verso di lui.

Di nuovo un impiego della formula « non nascondermi il tuo volto » c'introdurrà in questa ulteriore dinamica della pietà che studiamo:

Ascolta, Jahve, la mia voce.
Io grido: abbi pietà di me! Rispondimi!
Di te ha detto il mio cuore:
« Cercate il suo volto! »⁶⁴.
Il tuo volto, Jahve, io cerco.
Non nascondermi il tuo volto... (Sal. 27, 7-9).

Nel chiedere al Signore di non celare da lui il suo volto, il Salmista esprime una pietà dalla fisionomia particolarmente dinamica:

⁶¹ Sal. 4, 7; 31, 17; 67, 2; 80, 4. 20; 119, 135; Dn. 9, 17; Num. 6, 24-25; cfr. anche Sal. 44, 4; 89, 16; 90, 8.

⁶² Come « nella luce del volto del re è la vita » (Pr. 16, 15), così l'uomo « vede ogni bene » quando il Signore « fa splendere la luce del suo volto » (Sal. 4, 7).

⁶³ Idea parallela: « Ecco, l'occhio del Signore verso quelli che lo temono, che sperano nella sua grazia » (Sal. 33, 18); « Gli occhi del Signore verso i giusti, i suoi orecchi verso il loro grido di aiuto » (34, 16). Interessante notare che nel v. 17 dello stesso salmo si parla del « volto di Dio »...

⁶⁴ Di questo v. 8 i critici propongono molte correzioni diverse. G. CASTELLINO, *op. cit.*, p. 93.

è un « cercare il volto di Dio ». Il movimento devozionale è chiaramente delineato: il fedele si porta da Dio, orienta il suo sguardo verso il « volto di Dio », con la fiducia che il Signore non gli rifiuterà il bene che tanto desidera, quello appunto di « vedere » in qualche modo « il volto di Dio » — un bene specificato poi nel v. 13 dello stesso Salmo: vedere la bontà del Signore nella terra dei viventi.

Ci si rivolge al Signore « cercando il suo volto ». Si tratta in fondo di « cercare il Signore », attraverso precisamente la mediazione rivelatrice di quel che viene chiamato il suo « volto », ossia, ogni manifestazione di Sé che il Signore benigno consente di accordare a coloro che ricorrono a lui⁶⁵ con l'impegno sincero di tutto il vivere religioso⁶⁶. L'equazione concreta delle due formule è indicata nei due testi seguenti:

Ecco la generazione di coloro che lo cercano,
che cercano il tuo volto, Dio di Giacobbe (Sal. 24, 6).

Cercate il Signore e la sua potenza,
cercate sempre il suo volto (Sal. 105, 4 = 1 Cr. 16, 11).

Per meglio comprendere ancora la dinamica di siffatta pietà — reciprocità di tendenza, incontro di sguardi, ricorso e risposta, presenza mutua —, esaminiamo più distintamente le due formule predette: « cercare il Signore » e « cercare il suo volto ».

« Cercate il Signore... cercate il suo volto »

Originariamente, l'espressione « cercare il Signore » significava frequentare i santuari, recarsi cioè con intento religioso nei luoghi dove il Dio d'Israele ha scelto di stabilire una sua particolare presenza⁶⁷; così pure l'espressione « cercare il volto del Signore »: Davide si reca nel santuario per « cercare il volto di Jahve », proprio come chi si reca nel palazzo reale per « cercare il volto » del sovrano⁶⁸. Allo stesso contesto ideale di visita da compiersi nel luogo sacro

⁶⁵ Os. 5, 15: « Cercheranno il mio volto e ricorrono a me nella loro angoscia ».

⁶⁶ « Se il mio popolo, sul quale è stato invocato il mio nome, si umilierà, pregherà e ricercherà il mio volto, perdonerò il suo peccato e risanerò il suo paese » (2 Cr. 7, 14).

⁶⁷ Dt. 12, 5; 2 Sam. 12, 16. 20; Am. 5, 4-5; 2 Cr. 1, 5; cfr. Es. 33, 7.

⁶⁸ 2 Sam. 21, 1 = 1 Re 10, 24. Sappiamo del resto che « vedere il volto di Dio » significa in molti contesti: compiere il dovere del pellegrinaggio nel santuario di Dio, o semplicemente recarsi nel santuario per scopo religioso (cfr. sopra nn. 53 e 47).

della presenza divina appartiene Za. 8, 20-23, dove è predetto che le nazioni si dirigeranno verso Gerusalemme per « cercarvi il Signore » ed « implorarvi il volto del Signore ».

E' significativo che il recarsi nel luogo dove dimora il Signore sia detto un « cercare il Signore », un « cercare il suo volto ». Si tratta infatti di farsi presente nel santuario con l'intento di ricevere un bene ritenuto legato alla presenza di Dio ivi concretata. Lo indicano i due verbi più frequentemente usati in tali contesti: *biqqesh* e *darash*, specialmente il secondo⁶⁹. Questo verbo significa propriamente impegnarsi nella ricerca di una cosa con l'intento consapevole di meglio conoscerla e sperimentarne la verità; impegno fatto di sforzo investigativo e di studio accurato⁷⁰. Per questo, « cercare Dio » può significare andare in un luogo sacro per « consultare » il Signore⁷¹, ricorrere al ministero di un uomo di Dio per interrogare il Signore e conoscere con precisione la sua volontà⁷². Interessante la testimonianza di Is. 45, 19, dove l'esortazione « cercatemi » è un invito ad interrogare la parola di Dio per conoscere i disegni di Dio sulle nazioni, a leggere nel libro universale delle opere di Dio il mistero della sua volontà⁷³.

Quest'ultimo impiego mostra come il « cercare Dio » potesse diventare in Israele un'affermazione caratteristica del vivere etico-religioso inteso come impegno di conoscere la volontà del Signore e conformarsi alle sue esigenze. Amos, ad esempio, proclama che la sola autentica « ricerca di Dio », al di là della frequentazione dei

⁶⁹ Il primo verbo è più generico e congloba tutti i sensi normalmente conosciuti dal latino « quaerere » o dall'italiano « cercare »; nel secondo verbo è più chiara l'idea dell'impegno e dello sforzo in chiave intellettuale o etico-religiosa, come diciamo sopra nel testo. I due verbi, tuttavia, vengono spesso usati come sinonimi: Sal. 24, 6; 105, 4 = 1 Cr. 16, 11; So. 1, 6... Per il vocabolario ebraico della « ricerca di Dio », leggere: G. TURBESSI, « *Quaerere Deum* ». *Il tema della « ricerca di Dio » nella S. Scrittura*, in *Rivista Biblica* 10 (1962) pp. 284-289.

⁷⁰ Dt. 13, 15. « Esaminerai la cosa, farai una inchiesta, interrogherai con cura... »; Dt. 17, 4: « Quando ciò ti sia riferito, o tu ne abbia sentito parlare, informatene diligentemente »; Qo. 1, 13: « Mi sono proposto di ricercare e investigare con la sapienza tutto ciò che si fa sotto il cielo. Occupazione penosa... ».

⁷¹ Rebecca « andò a consultare il Signore » per sapere la ragione della irrequietezza dei gemelli che portava nel seno (Gen. 25, 22). Nella tenda del convegno eretta da Mosè « si recava chiunque volesse consultare » il Signore (Es. 33, 7).

⁷² La notizia storica riferita in 1 Sam. 9, 9: « In passato in Israele, quando uno andava a consultare Dio, diceva: Su, andiamo dal veggente » (leggere vv. 6-10). Anche 1 Re 22, 8; Es. 18, 15...

⁷³ « Cercate nel libro del Signore e leggete », si esorta in Is. 34, 16. Non è chiaro se si tratta di una raccolta di profezie, oppure di un libro metaforico, quello cioè dei decreti del Signore riguardanti la creazione.

santuari, è quella che cerca il bene e fugge il male; solamente essa conduce alla vita⁷⁴. Valore specifico della religiosità israelitica, la nozione si presenta in asserzioni globali ed incisive come questa che si legge in Dt. 4, 29: « Cercherai il Signore tuo Dio e lo troverai, se lo cercherai con tutto il cuore e tutta l'anima »; e queste altre in Sal. 119, 2 e 10: « Beati quelli che le sue testimonianze osservano, e con tutto il cuore lo cercano »; « Con tutto il cuore mio ti cerco; non farmi deviare dai tuoi precetti ». « Con tutto il cuore »⁷⁵: è veramente tendere al Signore con un impegno che coinvolge l'intera vitalità dell'uomo religioso⁷⁶.

Siamo in un contesto del vivere etico-religioso ormai sciolto dalla materialità delle visite ai santuari; e anche laddove una presenza effettiva nel luogo sacro è ancora presupposta, il valore che si vuole realizzare « cercandovi il Signore » è decisamente vitale, conglobando l'intera dinamica di una pietà intenta ad esprimersi in conoscenza sempre più intima del Signore ed accordo sempre più perfetto con le esigenze della sua volontà⁷⁷. E' questo primato dell'interiore che spiega la frequenza e la varietà con cui l'espressione « cercare il Signore » viene impiegata nella letteratura biblica, sì da costituire come uno strumento linguistico preferito per designare il fatto religioso vissuto consapevolmente quale ricerca di un rapporto di vita col Signore. Per il peccatore, si tratta di ritornare al Signore col desiderio di placarne l'ira e d'incamminarsi decisamente nelle sue vie⁷⁸. Per il fedele, si tratta d'impegnarsi nel proposito di seguire il Signore e di vivere in comunione di volontà con lui⁷⁹, di porre nel Signore ogni sua fiducia e speranza, attendendo da lui ogni bene di vita⁸⁰.

⁷⁴ Leggere insieme 5, 14-15 e 5, 4-6. Un esempio della preoccupazione dei profeti di ricordare al popolo gli autentici valori del vivere etico-religioso.

⁷⁵ La formula specifica la « ricerca di Dio » anche in Ger. 29, 13; 2 Cr. 15, 12-13; 31, 21.

⁷⁶ Significativo senz'altro il fatto che la formula totalitaria « con tutto il cuore » precisa imperativi fondamentali come quelli di amare il Signore, di servirlo, di obbedire alla sua voce, di convertirsi a lui (Dt. 6, 5; 10, 12-13; 13, 4; 30, 2. 6. 10...).

⁷⁷ Am. 5, 4-6. 14-15; Sal. 24, 6; 63, 2-3...

⁷⁸ Is. 9, 12; 55, 6-7; Ger. 29, 13; 50, 4 s.; Sal. 78, 34. Da notare l'espressione « mi faccio cercare » (*darash* in forma *nifal*): Iddio si lascia consultare, placare, invocare dal popolo peccatore (Ez. 36, 37; anche 14, 3; 20, 3. 31); questo impiego trova in Is. 65, 1 un esempio incisivo: « Mi feci ricercare da chi non mi interrogava, mi feci trovare da chi non mi cercava. Dissi: Eccomi, eccomi, a gente che non invocava il mio nome ».

⁷⁹ Os. 10, 12; Ger. 10, 21; So. 1, 6; Is. 65, 10; 1 Cr. 22, 19; 28, 9; Esd. 4, 2; Sal. 119, 2. 10... In Is. 51, 1, « cercare il Signore » equivale a « cercare la giustizia » (cfr. Mt. 6, 33).

⁸⁰ Os. 3, 5; Is. 31, 1; Sal. 9, 11; 34, 5; 40, 17; 69, 7; 105, 4; Lam. 3, 25-26...

Si comprende pertanto che la nozione sia impiegata per definire l'autentica devozione e l'autentico pio tra i figli d'Israele⁸¹. *Darash* e *biqqesh* sono allora in forma participiale, col valore di *nomi verbali* che designano un *tipo d'uomo* definibile da un'attività prevalente e come professionale: precisamente quella di un « cercatore di Dio »:

Esultino e gioiscano in te
 coloro che ti cercano;
 dicano sempre: « E' grande Iddio! »
 coloro che amano la tua salvezza (Sal. 40, 17).

Non arrossiscan di me quelli che sperano in te,
 Adonai, Jahve Sabaôt;
 per me non si vergognino coloro che ti cercano,
 o Dio d'Israele (Sal. 69, 7).

Videro, gli umili, e si rallegrano;
 voi che cercate Jahve, viva il nostro cuore! (Sal. 69, 33).

E il testo già citato, dove « cercare Dio » e « cercare il volto di Dio » ci sono apparsi sinonimi:

Ecco la generazione di coloro che lo cercano,
 che cercano il tuo volto, Dio di Giacobbe (Sal. 24, 6).

Abbiamo in questi testi un vero ritratto spirituale del « cercatore di Dio »: egli appartiene alla « generazione » o categoria degli « umili », di coloro che « sperano » nel Signore, che « amano la salvezza » del Signore; un tipo d'uomo che nei vv. 3-5 del Salmo 24 è così presentato:

Chi (potrà) salire al monte di Jahve?
 e chi (potrà) stare nel suo luogo santo?
 Il puro di mani e il mondo di cuore;
 che non indusse alla menzogna l'anima sua
 e non giurò ad inganno.
 Otterrà benedizione da Jahve,
 giustizia da Dio sua salvezza...⁸²

⁸¹ Anche nel Nuovo Testamento « cercare Dio » è designazione globale dell'autentico vivere religioso: Ebr. 11, 6. La formula come tale vi si presenta pochissime volte (Att. 17, 27; Rom. 3, 11); ma l'attività religiosa della « ricerca », applicata sia a Dio che ai valori dello spirito, è frequentemente riferita. Leggere di nuovo G. TURBESSI, *art. cit.*, pp. 294-296.

⁸² Notiamo di nuovo come il recarsi al santuario, dato originario insito alla

Questa è la generazione di coloro che « cercano il Signore », che « cercano il volto del Signore » (v. 6).

Il fatto è che le due formule definiscono un comportamento basilare dell'uomo religioso, se è vero che la religione autentica, a livello di vita consapevolmente vissuta, consiste in un impegno costante nel proposito di meglio conoscere Dio e le esigenze della sua volontà, in un desiderio di avvicinarsi il più possibile a Dio in comunione d'intento e di vita, nella volontà di trovare in Dio solo la radice della propria felicità, nell'aprirsi con animo disponibile ad ogni manifestazione di bontà divina. E' in fondo il comportamento di coloro che orientano il loro « volto » verso il « volto di Dio »⁸³, interrogandolo e sperando da Dio medesimo una parola di verità e di grazia; il comportamento distintivo di coloro che stabiliscono i loro passi nelle vie del Signore e indirizzano ogni loro vitalità, quali pellegrini dell'esistenza, nel cammino che conduce al Signore, mossi dal desiderio di trovarlo, « faccia a faccia », quale Presenza rivelatrice di bontà e suscitatrice di pienezza interiore.

« Gustate e vedete che buono è il Signore »

Siamo in grado adesso di apprezzare la ricchezza spirituale dell'esperienza testimoniata nel Salmo 27, dove avvertimmo già un accostamento eloquente di tre formule: « Il tuo volto, Signore, io cerco »; « non nascondermi il tuo volto »; « sono certo di vedere la bontà del Signore » (vv. 8. 9. 13). La spiritualità di un « cercatore di Dio » si concreta come desiderio di « vedere » il « volto di Dio »; e tale visione è bramata come conoscenza intima della « bontà del Signore », ossia, del cumulo di grazie che il Signore medesimo, fattosi trovabile da chi lo « cerca », manifesta di volere riservare al suo fedele. E' una esperienza di Dio il bene a cui tende l'orante: attraverso la « visione » della « bontà » divina, visione fatta di conoscenza e di gusto vitale, si ha una certa quale rivelazione di Dio medesimo, una testimonianza della sua presenza, una « visione » del suo « volto »⁸⁴.

formula « cercare Dio » e « cercare il volto di Dio », è assorbito nel verificarsi di un valore più largo, specificamente spirituale: un camminare dell'anima religiosa verso il Signore, un impegnarsi nello stare in comunione di volontà con Dio.

⁸³ Interessante la sequenza in Salmo 34: « Cercai il Signore e mi rispose; e da tutte le mie anzie mi trasse » (v. 5). — « Guardate a lui e sarete raggianti; i vostri volti non saranno confusi » (v. 6). Sul « volto » di coloro che « cercano il Signore », si stampa in qualche modo un riflesso della « luce del volto di Dio » (cfr. sopra n. 61).

⁸⁴ Affinità concettuale delle frasi seguenti: « Sono certo di vedere la bontà

L'orante è certo di « vedere » in qualche modo la bontà del suo Dio — e questa sua fiducia che il Signore non gli « nasconderà il suo volto », non è pretesa ingiustificata; avendo deciso come impegno di tutta la sua vita di « cercare il volto del Signore », egli è fiducioso che il Signore si farà trovare da lui e gli rivelerà i tratti benigni del suo « volto », poiché sarà il Signore medesimo a « insegnargli la sua via » e guidarlo nel cammino della rettitudine che conduce a lui (v. 11). Non sorprende, perciò, che lo stesso motivo si ritrovi nel Salmo 143, dove la sete di Dio espressa con l'invocazione « non nascondermi il tuo volto » (vv. 6 e 7) porta per interna logica a pregare: « Fammi udire di mattino il tuo amore... Fammi conoscere la strada che devo seguire... Insegnami a compiere il tuo beneplacito... » (vv. 8 e 10). « Ricerca di Dio », desiderio di « vedere il volto di Dio »: i due aspetti sono inseparabili nella concretezza di una pietà che aspira a vedere e gustare quanto è buono il Signore. Insieme, infatti, essi definiscono la tensione religiosa formulata in Sal. 26, 3: « Il tuo amore è davanti ai miei occhi, e nella tua verità dirigo i miei passi »⁸⁵.

Il pellegrino « cercava il Signore » dirigendosi verso il luogo santo dove il Signore medesimo, ivi presente, gli avrebbe dato di « vedere il suo volto » con una parola d'insegnamento o di grazia. Così l'uomo religioso impegnato nella « ricerca del Signore »: il suo esistere è un camminare nelle « vie » del Signore, un seguire la strada che porta al santuario di una comunione con Dio, dove il « volto di Dio » si fa in qualche modo visibile, rivelazione nell'intimo ed esperienza vitale della bontà e salvezza del Signore. « Sì, nel santuario ti voglio vedere, per contemplare la tua potenza e la tua gloria », diceva l'altro assetato di Dio, che pure era un « cercatore del Signore » (Sal. 63, 2-3). Parlava del santuario locale di Gerusalemme, certo, dove la sua fede gli diceva che la gloria e la potenza del Signore erano presenti. Ma la sua pietà era ricerca e desiderio, ossia, una dinamica vitale tendente al possesso di un valore d'esperienza atto a concretarsi quale pienezza personale: « come d'adipe e di grasso si sazia l'anima mia; labbra esultanti, lode nella mia bocca » (v. 6). Non lo attrae dunque la semplice certezza della presenza divina nel tempio, ma piuttosto che tale presenza è in qualche modo « visibile »: « gloria » e « potenza » del Signore disposte a rivelarsi

del Signore sulla terra dei viventi » (27, 13); « Gustate e vedete che è buono il Signore » (34, 9); « Non vedrò più Jahve sulla terra dei viventi » (Is. 38, 11), cioè, non potrò più sperimentare la bontà del Signore; infine: « Molti dicono: ' Chi ci farà vedere il bene? '; risplenda su di noi, Signore, la luce del tuo volto » (Sal. 4, 7).

⁸⁵ Cfr. Sal. 25, 4-6; 86, 11-13.

alla sua esperienza. E' questo il valore che egli cerca nel santuario, cercandovi il Signore. E se gli chiediamo in quale veste egli desidera « vedere » il Signore e « contemplare » la sua potenza e la sua gloria, il nostro assetato risponde nel v. 4: « Il tuo amore è meglio della vita ». Nelle dimore del suo Dio, egli aspira a « vedere » Dio stesso attraverso la testimonianza operante ed inequivocabile del suo amore⁸⁶.

Il levita orante e assetato del Dio Vivente del Salmo 42-43 non disse altra cosa quando l'udimmo esclamare: « Quando verrò e vedrò il volto di Dio? » (42, 3). Il suo è un anelito a ritrovarsi nel tempio per gustare la gioia di contemplare, faccia a faccia, il Dio Vivente disposto a rivelarsi a lui nella sua casa. Esiliato, egli è mosso dal desiderio di un « pellegrino », di un « cercatore del Signore ». Sa di avere una strada da percorrere, e per questo chiede: « Manda la tua luce e la tua verità; siano esse a guidarmi, mi portino al tuo monte santo e alle tue dimore » (43, 3). Cammino geografico, certo, ma più profondamente cammino della vita verso la fonte d'acqua che è il Signore. E' un uomo che ha il « volto » diretto verso il « volto di Dio », tutt'intero proteso al bene supremo di una « rivelazione » riservatagli da Dio nel santuario della sua presenza. La luce e la verità del Signore lo porteranno dal Signore medesimo; è già esperienza di Dio, ma che ne promette un'altra, dove la sete dell'anima verrà appagata: la visione del volto di Dio. E questa « parola » di Dio pronunciata nel cuore quale testimonianza di bontà divina e verifica di presenza reciproca di Dio e del suo fedele, è desiderata al termine del « cammino » come motivo di perenne celebrazione. Il ritornello del Salmo illustra bene questa dinamica religiosa:

Perché ti rattristi, anima mia?
 Perché su di me gemi?
 Spera in Dio che ancor lo loderò
 salvezza del mio volto e Dio mio.

⁸⁶ Con la *Bible de Jérusalem* abbiamo tradotto con « amore » l'ebraico *hesed*. Parola chiave della spiritualità veterotestamentaria, *hesed* esprime, come dice molto bene J. LÉVÉQUE, « toutes les nuances de la solidarité interpersonnelle, depuis la loyauté jusqu'à l'amitié, l'amour et la grâce, en passant par le fair play, la fidélité, et toutes les formes de la bonté et de la bienveillance » (*Job et son Dieu. Essai d'exégèse et de théologie biblique*, coll. « Etudes Bibliques », Paris 1970, tome I, p. 316). Numerosi gli studi dedicati a questo vocabolo, tra cui: N. GLÜCK, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch*, coll. « Beihefte zur Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft, 47 », Berlino 1927; W. F. LOFTHOUSE, *Hen and Hased in the Old Testament*, in *Zeitschrift f. d. alttest. Wissenschaft* 51 (1933) 29-35; H. STOEBE, *Die Bedeutung des Wortes Hased im Alten Testament*, in *Vetus Testament*, II, 1952, 244-254; J. A. MONTGOMERY, *Hebrew Hased and Greek Charis*, in *The Harvard Theological Review* 32 (1959) 97-102.

« Salvezza del mio volto » — « Quando vedrò il volto di Dio? ». Difficilmente possiamo pensare che l'accostamento sia fortuito. Il bene a cui anela l'orante è Dio stesso posseduto come « salvezza » personale. E tale pienezza, desiderata come un « vedere il volto di Dio », s'imprimerà sul « volto » del fedele quale riflesso della luce stessa, testimonianza di bontà, che emana dal « volto di Dio »⁸⁷. E' come dire: la benignità dello sguardo di Dio diventerà scintilla di gioia nello sguardo del fedele che l'avrà sperimentata.

Nella « visione » del « volto divino » si verifica, secondo l'intero messaggio del Salmo 42-43, una esperienza del tipo di quella che fa gridare un altro salmista: « Guardate a lui e sarete raggianti... Gustate e vedete che buono è il Signore » (34, 6. 9) — esperienza concreta in cui la bontà divina, rivelatasi operante e fattasi « gustabile » come cibo delizioso, genera nel fedele da essa raggiunto uno stato di pienezza interiore paragonabile alla gioia illuminata e illuminante di una vita ritrovata;

Quanto è prezioso il tuo amore, o Dio;
 (tale) che i figli d'Adamo
 all'ombra delle tue ali si rifugiano.
 S'inebriano dell'adipe della tua casa;
 e al torrente delle tue delizie li disseti⁸⁸.
 Invero presso te è la fonte di vita,
 nella tua luce vedremo la luce⁸⁹ (Sal. 36, 8-10)⁹⁰.

* * *

Concludiamo questa seconda parte. « Il tuo volto, Signore, io cerco »; « Non nascondermi il tuo volto »; « Fa splendere il tuo volto sul tuo servo »: espressioni equivalenti di una pietà dinamica, vissuta come cammino impegnato dell'anima verso Dio e che trae

⁸⁷ Cfr. sopra nn. 83 e 61.

⁸⁸ « Torrente delle tue delizie »: allusione probabile al « torrente che usciva da Eden per irrigare » il giardino (Gen. 2, 10); la stessa terminologia è usata nei due testi. Il santuario che ospita il Signore sarebbe come un nuovo Eden, luogo di delizie. Per il tema del torrente che esce dal Tempio, cfr. Sal. 46, 5; Ez. 47, 1 ss.; Gl. 4, 18; Za. 14, 8...

⁸⁹ « Vedere luce » equivale ad « avere vita »; cfr. Sal. 49, 20; Gb. 3, 16. Ricordiamo anche Is. 9, 1: « Il popolo che camminava nelle tenebre vide una grande luce... »; la salvezza di Dio è come risurrezione nella gioia (vv. seguenti). Questo significato, del resto, risponde all'espressione precedente: « fonte di vita ».

⁹⁰ Questi vv. sono animati dalla stessa pietà centrata sulla presenza di Dio nel santuario e la gioia di una vita d'intimità con lui, che abbiamo già visto caratterizzare altri salmi studiati sopra: 27; 42-43; 63... Cfr. anche i Salmi 16; 23; 49; 73...

ogni suo vigore da un desiderio vitale — sete radicale — di « vedere il volto di Dio » e in tale « visione » conseguire gioia piena. « La mia anima ha sete di Dio, del Dio Vivente; quando verrò e vedrò il volto di Dio? ».

Dalla testimonianza globale da noi interrogata, appare chiaro che il verbo « vedere » e il sostantivo « volto » sono nozioni correlative all'interno di una dinamica religiosa caratteristica.

Il « volto di Dio » è Dio stesso che si volge alla sua creatura; è il Signore in persona, ma in quanto si lascia « vedere » e trovare da chi lo « cerca con tutto il cuore », cioè, con l'impegno di tutte le facoltà vitali. La nozione appartiene in proprio al contesto teologico della rivelazione, intesa questa nel suo significato più ampio: manifestazione del mistero di Dio e della sua volontà. *Imago animi vultus*. Applicata al « volto di Dio » dalla pietà israelitica, questa intuizione universale ed elementare convoglia una duplice idea: da una parte, il « volto di Dio » è il mistero del beneplacito di Dio reso « visibile » nei confronti del fedele; dall'altra parte, tale manifestazione si concreta come bontà divina che si riversa sul fedele in doni di salvezza e di vita.

Il verbo correlativo « vedere » conferma questa impostazione, illustrandola ulteriormente. Anelando a « vedere » il « volto di Dio », il pio « cercatore del Signore » aspira ad appagare la sua « sete » religiosa col « gusto » intimo di un'esperienza inequivocabile, quella precisamente della bontà che il Signore stesso riserva a coloro che ricorrono a lui. « Visione » che è certezza conseguita col linguaggio rivelatore della testimonianza operante e concreta, quella a cui tendono i pii del Salterio si verifica come valore sito al vertice dell'esistenza religiosa: in essa si compie l'aspirazione primaria degli « assetati di Dio », che è quella di avvicinarsi a Dio in comunione di vita, di avere di Dio la conoscenza più limpida che sia possibile alla pietà umana di conseguire, di sperimentare un'intimità con Dio nella misura massima in cui Dio consente di farsi presente ai suoi. Come, infatti, il « volto » è la rivelazione più diretta di una persona, così anche la « visione » è solita definire la conoscenza più immediata che si possa avere di un oggetto o di un valore a cui si tende.

« Volto » e « visione »: le due nozioni indicano insieme nel contesto che studiano la dinamica di una pietà vissuta come desiderio e ricerca di una pienezza personale da verificarsi nella esperienza appagante di una duplice presenza viva — presenza del fedele che trova il « Dio della sua gioia » e presenza di Dio medesimo che si lascia trovare dal suo fedele con la testimonianza della sua bontà; presenza reciproca fatta di dialogo trasparente, di due sguardi che s'incontrano in comunione intima: lo sguardo benigno e illuminante

di Dio, lo sguardo raggiante e gioioso del fedele. Tale il bene di vita bramato dagli assetati-cercatori di Dio nell'Antico Israele, amanti desiderosi di « vedere il volto di Dio » e in tale visione di « gustare quanto è buono il Signore ».

III. - DIO, LA MIA PARTE PER SEMPRE

Quando ascoltiamo i pii del Salterio anelare, in vario modo ma con uguale convincimento personale, a vedere il volto di Dio, sorge quasi istintivamente nella nostra mente un quesito di natura biblica e teologica: è l'espressione di una pietà in anticipo rispetto alle strutture concettuali vigenti in Israele all'epoca stessa in cui nacquero i salmi interessati? Il quesito è giustificato, a primo intuito, da quanto ci è stato dato di constatare nelle due parti precedenti: l'anelito a « vedere il volto di Dio » non spunta nell'ambiente devozionale degli assetati-cercatori di Dio come semplice desiderio di una presenza materiale nel santuario dove era ritenuto dimorare il Signore⁹¹, ma esprime un'esigenza vitale, intensamente e autenticamente vissuta, di perfezione religiosa traducibile come aspirazione ad un contatto personale con Dio, contatto improntato ad intimità dialogica e concretezza d'esperienza.

La domanda, ovviamente, presuppone da parte di chi la pone il possesso di certezze teologiche derivanti dalla rivelazione ulteriore degli ultimissimi libri del Vecchio Testamento e da quella perfetta del Nuovo Testamento. Essa tuttavia interessa direttamente la teologia raggiunta in Israele intorno alle relazioni possibili tra l'uomo e Dio a livello di pietà individuale e in chiave di realizzazione personale; interessa pure la consistenza oggettiva che conviene riconoscere, alla luce di detta teologia, a quella dinamica religiosa che fa capo al desiderio di « vedere il volto di Dio ».

1. - « *L'uomo non può vedermi e restare vivo* »

Es. 33, 18-23, dove la « visione » del « volto di Dio » è prospettata in modo caratteristico e con linguaggio assiomatico, offre non pochi elementi tradizionali atti a precisare il valore religioso che po-

⁹¹ Ad esempio: Es. 23, 15; 34, 23. 24; Dt. 16, 16; 31, 11; 1 Sam. 1, 22; Is. 1, 12. Sono testi dove la formula indica semplicemente l'atto di compiere un pellegrinaggio nel santuario della presenza divina o di visitare Dio nel suo tempio. Cfr. sopra nn. 53, 67 e 68.

tevano consapevolmente perseguire i cercatori ed assetati di Dio quando dichiaravano di aspirare a « vedere il volto di Dio ».

Non è certo che il testo sia unitario dal punto di vista della critica letteraria⁹²; il suo messaggio, tuttavia, è assai lineare. A Mosè che chiede: « Mostrami la tua gloria »⁹³, il Signore promette di fare passare davanti a lui « tutta la sua bontà »⁹⁴, e di pronunciare davanti a lui « il nome di Jahve » (vv. 18-19). La rivelazione è possibile, ma non nella misura che pretendeva Mosè. Una limitazione, infatti, è fissata: « Ma non potrai vedere il mio volto, perché l'uomo non può vedermi e restare vivo » (v. 20). E' impossibile una visione della « gloria » divina nel senso di una intuizione immediata dell'essere segreto di Dio. Precisando tale impossibilità, il testo soggiunge: « 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 » (vv. 21-23). Visione di Dio, sì, ma nella misura in cui tale esperienza è consentita ad un figlio d'Adamo.

a) Epifania del « nome di Jahve »

La lettura del brano precedente richiede d'essere completata con quella di *Es. 34, 5-7*, dove proprio la promessa fatta in *Es. 33, 19*: « Pronuncierò davanti a te il nome di Jahve », viene effettivamente compiuta⁹⁵. Quella parte della sua « bontà » o « gloria » intuibile per sé dall'occhio umano, il Signore la manifesta incarnata nel mistero

⁹² Le tre sentenze successive attribuite al Signore e introdotte ciascuna con la formula « e disse » (vv. 19. 20. 21) fanno sospettare che l'una o l'altra almeno sia stata aggiunta in un secondo tempo. M. NORR, ad esempio, pensa che i vv. 18 e 21-23, legati insieme dal concetto di « gloria », appartengono probabilmente ad uno stadio primario (*Das zweite Buch Mose. Exodus*, « Das Alte Testament Deutch, 5 », Göttingen, 2. Auflage, 1961, p. 212).

⁹³ Tutto il c. 33, composto per lo più in forma di dialogo tra Mosè e Jahve, è unificato intorno alla realtà della presenza di Dio in mezzo al suo popolo, presenza indispensabile di cui si cerca di comprendere teologicamente e la possibilità e la modalità concreta. La domanda: « Mostrami la tua gloria », s'inserisce perfettamente in questa tematica.

⁹⁴ « *Túb* », nel contesto, non significa « bontà » in senso morale (compassione, misericordia, amore, come ad esempio *hesed*), bensì « bontà » in senso quasi fisico e ontologico: « splendore », « bellezza », « eccellenza ». E' una nozione parallela in qualche modo a quella di « gloria ».

⁹⁵ Sull'unità tematica di tutto lo sviluppo *Es. 33, 12-34, 10*, leggere: J. BEUMER, *Die Gottesschau des Moses*, in *Geist und Leben* 21 (1948) 221-230; A. CLAMER, *L'Exode*, « La Sainte Bible, Pirot-Clamer, I, 2 », Paris 1955, pp. 266-270; A.-M. BESNARD, *Le mystère du nom*, coll. « Lectio Divina, 35 », Paris 1962, pp. 43-53.

del suo *Nome*: « Il Signore passò davanti a lui proclamando: Jahve, Jahve, Dio di misericordia e di pietà, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà... » (34, 6 s.). Senza doverci occupare di tutta la problematica suscitata da questa proclamazione epifanica del Nome divino⁹⁶, rileviamone il significato essenziale in questo preciso contesto di teofania biblica: il Nome divino, rivelazione di Dio stesso, è inseparabile dall'« agire » di Dio nella storia della salvezza. L'epifania della sua « bontà-gloria », il Signore la compie all'interno di una testimonianza globale, determinata dalla sua libera e sovrana volontà⁹⁷: la testimonianza della storia della salvezza, opera temporale di grazia e di giudizio in cui il Signore dice il proprio mistero a Israele, e in cui Israele trova la pagina dove contemplare i tratti del suo Dio e leggere con sicurezza il carattere personale del suo Signore. « Mostrami la tua gloria » — e Jahve pronuncia davanti a Mosè il suo Nome, espressione avvertibile della sua santità e come verbo del suo essere, sacramento del mistero che di sé Iddio manifesta a Israele attraverso il documento normativo della storia della salvezza⁹⁸.

Nel definire il quadro e la modalità in cui il Signore consente di manifestarsi ai suoi e di farsi presente al suo popolo, Es. 33, 18-23 e 34, 5-7 precisano che tale manifestazione e tale presenza non sono illimitate né intaccano l'integrità del mistero divino o riducono l'abisso che separa la santità di Dio dalla indegnità (diremmo ontologica) dei figli d'Adamo. Il Signore fa « vedere » a Mosè quel che di Sé è comunicabile all'intelligenza umana, e non già la verità immediata del suo essere. E' ciò che intendeva l'immagine ingenua ma espressiva di Es. 33, 23: « Vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere ». Vi leggiamo una economia della auto-manifesta-

⁹⁶ Sul significato delle formule tradizionali di cui è composta questa proclamazione, leggere: J. SCHARBERT, *Formgeschichte und Exegese von Ex. 34, 6 s.*, in *Biblica* 38 (1957) 130-150.

⁹⁷ Notiamo la formula parallela in Es. 33, 19, anch'essa legata alla rivelazione del Nome: « Ho pietà di chi ho pietà e faccio misericordia a chi faccio misericordia ». Libertà di Dio nelle sue scelte, gratuità dei suoi doni. Così la formula verrà compresa anche da Paolo Apostolo in Rom. 9, 15. Nel momento stesso in cui concede una rivelazione del suo mistero, Iddio afferma la sovrana libertà e l'intoccabile trascendenza del suo volere. Medesima logica epifanica nella celebre formula di Es. 3, 14: 'ehjeh 'asher 'ehjeh: indeterminatezza voluta al servizio di una verità basilare, quella della trascendenza assoluta dell'essere e dell'agire divino (cfr. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, 3 ed., München 1961, pp. 181-188).

⁹⁸ Secondo la tradizione « E », il Nome con cui Israele è chiamato a ricordare e adorare il suo Dio « di generazione in generazione » è questo: « Jahve, il Dio dei vostri padri... » (Es. 3, 15 s.). Inserzione della epifania del mistero divino nelle strutture oggettive della storia della salvezza.

zione divina articolata con la strumentalità dialettica dell'affermazione e nella negazione: l'affermazione riguarda il Nome del Signore, rivelazione di Dio incarnata nel verbo globale della storia della salvezza; quanto alla negazione, essa precisa i confini oltre i quali non può estendersi l'intuito dell'uomo.

Non possiamo minimizzare la portata di tale insegnamento, di cui è evidente il carattere universale e assoluto. E' conclusione ragionata, formulata con intento didattico e tratta con certezza intellettuale da premesse ritenute indiscutibili: Dio considerato nella santità stessa della sua divinità; l'uomo considerato nella povertà creaturale della sua umanità. Il Signore si rivela a Israele parlando ed operando⁹⁹, salvando e giudicando¹⁰⁰ — ma questo suo manifestarsi, se da una parte ha valore oggettivo di epifania divina realizzata come vera comunicazione d'intelligenza « teologica » e concreta esperienza di Dio, presuppone dall'altra parte sempre incolmato l'abisso che separa l'uomo-creatura dal Dio-Santo, abisso che mantiene integra la trascendenza della divinità e preclude ogni visione immediata del Signore.

b) « Faccia a faccia »?

« L'uomo non può vedermi e restare vivo ». La sentenza suona come un assioma teologico, e dev'essere accolta come vertice nozionale nel Vecchio Testamento di una tematica centrata sulla verità della santità e dell'assoluto mistero del Dio d'Israele. La tematica affiora qua e là nel contesto delle teofanie e in quello sacrale della presenza di Dio in mezzo al suo popolo. Vi troviamo l'idea della morte che attende coloro che si avvicinano indebitamente alla sfera sacra della divinità¹⁰¹; alla stessa linea tradizionale di pensiero appartengono i testi che parlano di uno stupore riconoscente oppure

⁹⁹ Pensiamo alla tradizionale formula teologica *gestis verbisque*, con la quale si suole caratterizzare la rivelazione divina attuata precisamente come « storia di salvezza ». Cfr. la costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Vaticano II, cap. I, 2.

¹⁰⁰ Salvando e giudicando. Ci riferiamo in modo particolare a Es. 34, 6-7, dove precisamente la rivelazione del Nome si articola secondo questi due aspetti. *Salvando*: « Dio di misericordia e di pietà, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà... » (v. 6b); *giudicando*: « ...ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli... » (v. 7). Le due formule sono frequenti nella Bibbia, ma ricorrono altrove sempre separate, eccetto questo testo e Num. 14, 18, il quale ne dipende certamente.

¹⁰¹ Es. 19, 21; Lev. 16, 2; Num. 4, 20; 1 Sam. 6, 19-20: notiamo la parola attribuita agli abitanti di Bet-Shemesh: « Chi mai potrà stare alla presenza di Jahve, questo Dio così santo? » (v. 20).

di un timore religioso da parte di coloro che hanno « visto » il Signore e sono rimasti in vita¹⁰².

Una precisazione, tuttavia, s'impone a proposito di queste ultime testimonianze, qualora le vogliamo interpretare alla luce dell'assioma teologico formulato in Es. 33, 20. Sembra che la portata radicale e assoluta di detto assioma fosse contraddetta da tanti esempi di personaggi biblici di cui si dice che hanno « visto » Iddio senza morirne. Esaminando però da vicino il tenore circostanziato dei testi interessati, troviamo che le « visioni » di Dio vi sono riferite, volutamente o meno, in modo tale da dovere essere comprese tutte in un senso decisamente attenuato, il quale esclude quell'immediatezza visiva di cui Es. 33, 20 insegna appunto l'impossibilità.

« Ho visto Dio faccia a faccia, eppure sono rimasto salvo », dice Giacobbe al termine della sua « lotta con Dio » (Gen. 32, 31); ma il racconto, anche se arcaico e popolare, riferisce l'azione con particolari troppo fisici e materiali perché possa avere la pretesa di incarnare *sic et simpliciter* la santità stessa di Dio nel misterioso personaggio che lotta col patriarca. Il racconto fa capire, certamente, che si trattò di Dio stesso e che Giacobbe ebbe una sorta d'esperienza teofanica; tutto però si compie con la mediazione di forme che rispettano l'integrità del mistero divino. Del resto, si ha un'affermazione della irraggiungibile trascendenza e dell'assoluta libertà di Dio nel v. 30, dove il misterioso lottatore rifiuta di consegnare il suo « nome » a Giacobbe, dopo che questi gli aveva detto il suo¹⁰³. Iddio non rivela il suo essere più intimo per la semplice ragione che l'uomo è incapace di penetrarne l'essenza¹⁰⁴. Questo è lo sfondo concettuale che emerge attraverso la materialità della descrizione; e contro tale sfondo dobbiamo comprendere l'esclamazione messa sulla bocca di Giacobbe: « Ho visto Dio faccia a faccia, eppure sono rimasto salvo » — reazione tipica dell'uomo messo a contatto con la sfera divina del sacro, timore e sconcerto, senza che si debba indi-

¹⁰² Gen. 32, 31; Dt. 5, 24; Gdc. 6, 22-23; 13, 22; Is. 6, 5.

¹⁰³ Leggere al riguardo: G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis Kap. 25, 19-50, 26*, « Das Alte Testament Deutsch, 4 », Göttingen 1949, *ad loc.*

¹⁰⁴ A. CLAMER: « Jacob a bien dit quel était son nom à la demande de l'être mystérieux, mais celui-ci n'entend pas lui dire le sien. Dans l'ancien Orient le nom n'était pas quelque chose d'accidentel qui s'ajoutait à la personne, mais en exprimait la nature même et s'identifiait avec elle; connaître le nom de quelqu'un équivalait à posséder pouvoir sur lui. Ce n'est pas à dire que dans le cas présent... l'être divin craindrait de tomber sous l'empire de celui qui viendrait à connaître son nom mais il s'agit de l'incapacité de l'homme à pénétrer son essence, dont le nom est l'expression, et en même temps de l'indépendance de l'être divin à l'égard de tout être » (*La Genèse*, « La Sainte Bible, Pirot-Clamer, I, 1 », Paris 1953, p. 395).

viduarvi una « visione » immediata dell'essere divino stesso.

Una simile impostazione informa la presentazione delle due « apparizioni » divine a Gedeone e ai genitori di Sansone, « visioni » che suscitano in questi il timore di morire (Gdc. 6, 22-23; 13, 22). Anche qui, infatti, si ricorre ad una categoria teofanica, quella del così detto « *angelo del Signore* », il cui impiego in questo genere di contesti addita una sottostante riflessione teologica intenta a rendere concettualmente accettabile il fatto di un contatto personale con Dio¹⁰⁵. Questa figura non vi è concepita come un semplice « messaggero » mandato da Jahve e quindi distinto da Jahve, ma interviene come una forma epifanica del Signore medesimo¹⁰⁶. Vi dobbiamo scorgere una figura intermedia tra Jahve e l'uomo; ma non già nel senso di un « inviato » da parte del Signore, bensì piuttosto nel senso di una *mediazione visiva*, la quale ha lo scopo di indicare sì una manifestazione personale di Dio, ma salvaguardando l'assoluto della trascendenza divina. Strumentalità creaturale impiegata da un pensiero dal linguaggio nozionale alquanto primitivo ma dalle convinzioni teologiche non poco evolute, quella dell'« angelo del Signore » determina senz'altro la consistenza reale di quell'esperienza sacrale definita come una « visione » di Dio « faccia a faccia ».

E' sostanzialmente analoga l'esperienza vissuta da Isaia profeta nella celebre sua « visione » vocazionale¹⁰⁷. Mentre i Serafini si coprono il volto dinanzi al Dio Santo¹⁰⁸, il profeta è preso da terrore e si crede perduto perché, pur essendo un uomo « dalle labbra

¹⁰⁵ Gen. 16, 7-14; 21, 17-19; 22, 11; 31, 11-16; Es. 3, 2-6... Sono contesti in cui la figura dell'« angelo del Signore » è veicolo d'esperienza « teofanica », e che vanno distinti da quelli, più numerosi, dove la stessa figura interviene come « personificazione » dell'aiuto di Jahve concesso a Israele nel quadro generale del rapporto d'alleanza. Cfr. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, pp. 284-286.

¹⁰⁶ Esempi: « Agar chiamò Jahve, che le aveva parlato: Tu sei il Dio che vede (El-Roi) » (Gen. 16, 13). — L'angelo del Signore dice a Giacobbe: « Io sono il Dio di Betel » (Gen. 31, 11. 12). — « L'angelo del Signore apparve (a Mosè) in una fiamma di fuoco in mezzo ad un roveto »; ed è il Signore medesimo (Es. 3, 2. 4-6). — Gedeone disse: « Adonai Jahve, ho dunque visto l'angelo del Signore faccia a faccia » (Gdc. 6, 22). — Il futuro padre di Sansone dice alla moglie: « Noi moriremo certamente, perché abbiamo visto Dio » (Gdc. 13, 22). L'angelo è Dio stesso, apparso in forma umanamente recepitibile.

¹⁰⁷ Leggere: J. STEINMANN, *Le prophète Isaïe. Sa vie, son oeuvre et son temps*, coll. « Lectio Divina », Paris 1950: « La vision inaugurale et la vocation prophétique », pp. 32-50; F. MONTAGNINI, *La vocazione di Isaia*, in *Bibbia e Oriente* 6 (1964) 163-172; B. RÉNAUD, *La vocation d'Isaïe. Expérience de la foi*, in *La Vie Spirituelle* 119 (1968) 129-145.

¹⁰⁸ Is. 6, 2. — « Mosè allora si velò il viso, perché aveva paura di guardare verso Dio » (Es. 3, 6); « Elia si coprì il volto con il mantello » (1 Re 19, 13). In Es. 33, 22. 23 è detto che il Signore stesso copre Mosè con la mano; cfr. anche 34, 8...

impure..., i suoi occhi hanno visto il Re, il Signore degli eserciti »¹⁰⁹. La sua, tuttavia, non può essere stata una visione immediata di Dio, dato che nel v. 4 si precisava che il tempio era « ripieno di fumo ». Di nuovo un elemento strumentale tratto dalla sfera del creato. Nella presentazione infatti tradizionale delle teofanie, il « fumo » serve un duplice scopo: indicare una presenza speciale del Signore e, allo stesso tempo, salvaguardare la trascendenza del Dio d'Israele affermandone precisamente l'invisibile santità¹¹⁰.

Veramente, lungi dal contraddire l'insegnamento radicale dell'assioma formulato in Es. 33, 20, le testimonianze precedenti mantengono intatto il principio che « l'uomo non può vedere Dio e restare vivo ». I personaggi interrogati sono rimasti in vita, certo, ma la loro non fu una visione immediata del Dio Santo — del tipo cioè prospettato appunto in Es. 33, 20. 23 —, anche se qualche volta si usa l'espressione « faccia a faccia ». Quella che venne loro concessa era l'esperienza privilegiata di una presenza rivelatrice di Dio, sì, ma attuata con la strumentalità mediatrice di elementi creaturali dalla natura sensibile e dal valore semplicemente indicativo. Le narrazioni in questione lo fanno notare sufficientemente, aderendo così a quella che possiamo chiamare una tradizione normativa in proposito¹¹¹.

c) « Vedere Dio »: ambivalenza e analogia

Il messaggio che abbiamo cercato di leggere nei precedenti contesti teofanici è tale da metterci in guardia contro una interpretazione univoca dell'espressione « vedere Dio » o « vedere il volto di Dio » nella letteratura veterotestamentaria. Quando la « visione » di Dio è presentata come un fatto avvenuto, essa designa allora una esperienza del tipo incontrato sopra, in cui cioè è stato dato all'uomo di conoscersi oggetto di una speciale epifania divina — manifestazione tuttavia incarnata in forme creaturali che per natura loro affermano e negano: affermano la presenza viva della divinità e ne-

¹⁰⁹ Is. 6, 5. Ricordiamo la reazione alquanto simile di Pietro in Lc. 5, 8: « Signore, allontanati da me, che sono un peccatore ». Reazione istintiva di un figlio d'Adamo di fronte ad ogni manifestazione di santità divina.

¹¹⁰ Cfr. Es. 19 16; 40, 34-35; 1 Re 8, 10-12; Ez. 10, 4, ecc.

¹¹¹ Adoperando un concetto di teologia evoluta, diciamo che questi personaggi avvertirono la presenza sacrale di Dio, presenza viva e personale, in virtù di un fattore ulteriore, che solo poteva permettere loro di accogliere ciò che vedevano e udivano come « segno » realmente teofanico: la luce intima della fede, luce oscura che insieme afferma e nega. Afferma in qualche modo la « visione », di cui però nega la chiarezza.

gano la visione immediata del Dio Santo. Quando, invece, come in Es. 33, 20. 23, la « visione » di Dio vien detta radicalmente impossibile ad ogni figlio d'Adamo, il pensiero allora si riferisce al concetto di una esperienza di Dio al di là di ogni tipo di strumentalità mediatrice di forme o figure, una « visione » cioè che si attuerebbe con piena chiarezza d'intuito e perfetta immediatezza dialogica.

La negazione di questo genere di « visione » divina, articolo di fede indiscutibile, accompagna quale sfondo immancabile ogni asserzione teofanica nel Vecchio Testamento ed offre all'interprete un metro teologico sicuro con cui misurare la reale consistenza riconosciuta dal pensiero israelitico alle diverse esperienze teofaniche riferite qua e là nei Libri Sacri. Non solo. Il criterio è applicabile pure, col dovuto trasferimento nozionale, a tutti i contesti dove, come appunto nelle preghiere del desiderio di Dio, emerge l'aspirazione della pietà israelitica a « vedere » in qualche modo il Signore.

Il passaggio dal contesto teofanico a quello della pietà personale è giustificato. Ambedue fanno capo, nella Bibbia, al tema supremamente religioso della « visione di Dio »: il primo in chiave di epifania divina all'interno delle strutture oggettive e sacrali della storia della salvezza; il secondo in termini di dinamismo vitale proteso a realizzarsi in un rapporto personale sempre più appagante col Signore. Ma nonostante tale differenza, il « vedere Dio » porta nelle due situazioni una innegabile analogia nozionale, fondata sul fatto di un contatto con Dio avvertito o desiderato come esperienza privilegiata sita al vertice dei valori religiosi.

L'analogia è confermata dalla terminologia. Pensiamo alla formula « vedere il volto di Dio » già studiata come espressione caratteristica della sete o desiderio di Dio che animava esponenti avanzati della pietà israelitica. Orbene, la formula è presente anche in Es. 33, 20. 23: « Non potrai vedere il mio volto, perché l'uomo non può vedermi e restare vivo... il mio volto non lo si può vedere ». L'accostamento è interessante per due motivi: da una parte, è confermato che « vedere il volto di Dio » e « vedere Dio » è la stessa cosa¹¹²; dall'altra parte, si ripresenta il criterio interpretativo tracciato poco sopra: quando la sua « visione » da parte dell'uomo è presupposta possibile, il « volto di Dio », pur sempre indicando Dio stesso, non può in alcun modo venire accolto come espressione di rivelazione divina assoluta, come invece è il caso in Es. 33, 20. 23, dove appunto la « visione » del « volto di Dio » è radicalmente esclusa. In altre parole, quando si propone di « cercare il volto di Dio » (Sal. 27, 7-9), supplica Dio di « non nascondergli il suo volto » (Sal. 143, 7),

¹¹² Cfr. sopra n. 48.

esprime il desiderio di « vedere il volto di Dio » (Sal. 42, 3), il pio Israelita protende sì verso un'esperienza di Dio che soddisfi le sue aspirazioni vitali più profonde, ma la sua mente « teologica » rimane portatrice di una determinazione indiscussa, quella tracciata dal detto assiomatico: « L'uomo non può vedermi e restare vivo ».

Pertanto, si avvera qui, analogicamente, la stessa dinamica che abbiamo scorto informare ogni concreta manifestazione teofanica: nel « volto di Dio » la pietà israelitica ricerca Dio stesso, ma attraverso la *mediazione* di una sua presenza operante che sia avvertibile e sperimentabile personalmente, in quanto adattata alla capacità ricettiva della fragilità umana. L'abisso che separa l'uomo-creatura dal Dio-Santo rimane invalicabile; e se i pii Israeliti dichiarano di voler « vedere » il volto di Dio, la loro coscienza israelitica proibisce loro, col veto di una fede tradizionale, di dare a tale loro aspirazione la forma di un desiderio che sanno essere al di là di ogni possibile appagamento. Come nelle teofanie ricordate era dato all'uomo di « vedere » Dio attraverso la mediazione e il velo creaturale di elementi sensibili, così la pietà israelitica anela a « vedere » il volto di Dio aspirando ad una conoscenza del Signore il più possibile diretta ed intima, ma realizzabile unicamente col verbo di una bontà operante e di un amore testimoniato concretamente nella realtà sperimentabile del suo effetto: « Gustate e vedete che è buono il Signore ».

Ciò significa che la formula « vedere il volto di Dio » non poteva essere intesa dagli assetati di Dio tra i figli d'Israele nel senso di una intuizione immediata della santità divina, bensì piuttosto come la designazione di un'esperienza privilegiata di Dio incarnata in valori di vita che provengono da Dio ma non sono Dio, realtà che rivelano in qualche modo Dio ma lasciano integra la sostanza del suo mistero. Paradossalmente, ma con verità oggettiva insita al tenore della fede israelitica in proposito, quello desiderato dai pii Israeliti è un « vedere il volto di Dio » che non oltrepassa, a livello d'esperienza personale, i limiti tracciati dalla parola del Signore a Mosè: « Vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere »¹¹³. « Visione » di qualche cosa di Dio, non già di Dio medesimo; è un « vedere » realizzato come un « non vedere »: affermazione e negazione per mezzo del linguaggio dell'immagine, la cui dialettica suona come determinazione teologica dell'economia delle epifanie

¹¹³ Es. 33, 23. E' anche un « vedere » Dio, il cui tenore oggettivo rimane dentro i limiti epifanici della rivelazione del Nome divino, che vedemmo sopra essere una manifestazione di Dio stesso, sì, ma incarnata nel suo « agire » lungo la storia della salvezza.

divine in genere e, a livello specifico di pietà personale, come precisazione delle possibilità aperte all'uomo desideroso di avvicinarsi in comunione di vita al suo Signore.

2. - « Meglio della vita il tuo amore »

Sotto il segno di questa affermazione dell'assetato di Dio del Salmo 63, cercheremo ora di stabilire il valore religioso del desiderio di « vedere il volto di Dio » della pietà veterotestamentaria alla luce dei dati completivi che in questa linea medesima offre il messaggio globale del Nuovo Testamento. Più precisamente, ci proponiamo di esaminare se e in quale misura tale aspirazione degli assetati-cercatori di Dio, espressione dell'alta pietà israelitica, è inseribile nella dinamica religiosa che un cristiano vive concretamente allorquando anela, da parte sua e confortato dalle verità di fede che possiede, a « vedere il volto » del suo Dio. Com'è ovvio, la nostra analisi sarà primariamente interessata alla possibilità di individuare in detta aspirazione della pietà dei Salmi la presenza oggettiva di una ricerca di pienezza personale che postuli, *per esigenza insita alla sua natura*, il conseguimento di beni di vita siti al di là di un'esistenza meramente terrestre.

a) « Sulla terra dei viventi »

E' un fatto che la formula assiomatica: « L'uomo non può vedermi e restare vivo » (Es. 33, 20), intende semplicemente insegnare la radicale impossibilità per un figlio d'Adamo di « vedere » Iddio nell'immediatezza del suo essere, senza che alcuna prospettiva venga aperta, direttamente o indirettamente, sui rapporti che potrebbero stabilirsi tra l'uomo e Dio in una ipotetica esistenza dopo la morte. Il testo appartiene ad un mondo concettuale che ignorava la metafisica religiosa dell'aldilà e che riteneva l'esistenza umana, concepita come « vita », tutt'intera rinchiusa con i suoi valori specifici nello spazio temporale sito tra la nascita e la morte¹⁴. E'

¹⁴ Sul mistero della condizione umana *post mortem* e sull'emergere della certezza di una vita futura presso Dio nel contesto generale della teologia veterotestamentaria, leggere: P. DHORME, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, in *Revue Biblique*, 1907, pp. 59-78; F. NÖTSCHER, *Altorientalischer und alttestamentlicher Auferstehungsglauben*, Wurtzburg 1926; A. PARROT, *Le « Refrigarium » dans l'au-delà*, Paris 1937; E. F. SUTCLIFFE, *The Old Testament and the Future Life*, Oxford 1946; C. BARTH, *Die Errettung vom Tode in den individuellen*

questo lo spazio in cui esiste quel « vivente » chiamato uomo — e in esso è esclusa la visione immediata di Dio. Con rigore di logica, possiamo leggere le parole « e restare vivo » come una precisazione ulteriore, aggiunta per dare maggiore forza assertiva alla dottrina già sufficientemente formulata nella prima proposizione: « l'uomo non può vedermi... »¹¹⁵.

Anche i pii del Salterio che aspiravano a « vedere il volto di Dio » comprendevano questo traguardo di perfezione religiosa conseguibile unicamente nel presente, nel quadro cioè di quella che era considerata come la sola esistenza effettiva concessa all'uomo¹¹⁶. Sapevano questi pii, come rilevato precedentemente, che il « volto di Dio » a cui tendevano non poteva rivelare loro con chiarezza di visione la verità immediata di Colui che adoravano come il Santo d'Israele; ma non per questo il loro anelito veniva proiettato verso le realtà future di un'esistenza dopo la morte, come se nutrissero la speranza di conseguire in un'altra vita la « visione » preclusa loro nel presente. Ignoravano, in altri termini, la molteplice antitesi tra « esilio terrestre » e « patria celeste », tra « fede » e « visione », tra « vedere come in uno specchio, in maniera confusa » e « vedere faccia a faccia », tra vita celeste posseduta nel mistero e vita celeste manifestata in gloria — antitesi articolata mediante la quale un Paolo Apostolo illustrerà precisamente la dinamica di una speranza vissuta nel « presente » lontano dal Signore e protesa verso la per-

Klage- und Dankliedern des Alten Testaments, Basilea 1947; R. TOURNAY, *L'eschatologie individuelle dans les Psaumes*, in *Revue Biblique* 56 (1949) 481-506; P. VAN IMSCHOOT, *Théologie de l'Ancien Testament*, Tome II: *L'homme*, Tournai 1956, pp. 51 ss.; R. MARTIN-ACHARD, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel 1956; W. MARCHEL, *De resurrectione et de retributione statim post mortem secundum 2 Mach. comparandum cum 4 Mach.*, in *Verbum Domini* 34 (1956) 327-341; E. GALBIATI-G. SALDARINI, *L'escatologia individuale nell'Antico Testamento*, in *Rivista Biblica* 10 (1962) 113-135; C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, coll. « Etudes Bibliques », Paris 1969, ch. IV: « L'immortalité de l'âme et les rétributions transcendantes », pp. 237-327...

¹¹⁵ Notiamo Es. 33, 23: « il mio volto non lo si può vedere ». Del resto, questa è la verità che emerge laddove si parla di morte a proposito di coloro che avrebbero « visto » Iddio. E' semplicemente l'affermazione che l'uomo, considerato appunto come un « vivente », è radicalmente incapace di intuire l'essenza della divinità. Nessuna implicita nozione di una « vita dopo la morte » in cui sarebbe possibile vedere Dio. In altre parole, il testo non intende insegnare che occorre morire per poter vedere Dio.

¹¹⁶ Una qualche visione di Dio riservata ad un'altra vita attesa dopo la morte esulava senz'altro dall'orizzonte concettuale di siffatta pietà. La fede in una sopravvivenza del giusto presso Dio è conquista molto tardiva del pensiero israelitico (cfr. Dn. 12, 2-3; Sap. 3, 1 ss.; 2 Mac. 7, 9), e non possiamo attribuirle *sic et simpliciter*, senza tradire in larga misura la loro esperienza, a quegli assetati-cercatori di Dio che diedero forma nei Salmi al loro desiderio di « vedere » il Signore.

fezione « futura » di un'esistenza eterna presso il Signore¹¹⁷.

Significativi a tale riguardo gli accenti di nihilismo religioso con cui Israele si rappresentava la condizione in cui versano i morti:

Di essi tu non conservi il ricordo,
e sono tagliati fuori dalla tua mano...
Compi forse prodigi per i morti?
O sorgono le ombre a darti lode?
Si celebra forse la tua bontà nel sepolcro,
la tua fedeltà nell'Abaddôn¹¹⁸?
Nelle tenebre si conoscono forse i tuoi prodigi,
la tua giustizia nella terra d'oblio¹¹⁹? (Sal. 88, 6, 11-13).

Morire significava per il pio Israelita « non vedere più il Signore », mentre « rimanere sulla terra dei viventi » significava potere ancora « camminare alla presenza del Signore » e « vedere la bontà del Signore »¹²⁰.

Da una parte, quindi, gli assetati di Dio nel Vecchio Testamento protendevano verso una « visione » del « volto divino » che sapevano priva di chiarezza e d'immediatezza; dall'altra parte, questi stessi esponenti della pietà israelitica concepivano tale loro desiderio tutto intero esauribile dentro i confini di una esistenza « sulla terra dei viventi », esistenza chiusa a valori effettivi di vita e di religione al termine del suo decorso temporale¹²¹. E la duplice limitazione è da tenersi presente come criterio d'interpretazione, se vogliamo apprezzare nella sua genuina realtà veterotestamentaria il desiderio del Dio Vivente espresso qua e là nei Salmi ed evitare una lettura ana-

¹¹⁷ Cfr. 1 Cor. 13, 12; 2 Cor. 5, 6, 7; Fil. 3, 20; Col. 3, 3-4...

¹¹⁸ 'Abbadôn: dal verbo 'abad, perire, corrompersi, andare in rovina, sparisce, cessare d'esistere; è usato qui come termine equivalente di *sceol*, e può essere tradotto: (luogo di) Perdizione o di Sterminio (cfr. Ap. 9, 11); il concetto dominante è quello di una privazione di quei valori caratteristici che costituiscono l'esistere e il vivere. Il termine è proprio della letteratura sapienziale: Gb. 26, 6; 28, 22; Pr. 15, 11; 27, 20; anche Gb. 31, 12, nel senso di « completa estinzione ».

¹¹⁹ *Terra d'oblio*: « Come espressione è un hapax e sta a indicare che coloro i quali vi giungono vengono dimenticati, praticamente, non solo dagli uomini, ma perfino da Dio, con cui cessano le relazioni ordinarie che legano a lui i singoli individui, finché sono su questa terra » (G. CASTELLINO, *op. cit.*, p. 214). Nello 'Abbadôn, vera « terra d'oblio », cessano le attività vitali dell'uomo, e quindi anche quelle religiose della lode e dell'adorazione (Sal. 6, 6; 30, 10; Qo. 9, 5, 6, 10; Sir. 17, 23).

¹²⁰ Is. 38, 11; Sal. 116, 9; 27, 13.

¹²¹ Va sottolineato il verbo da noi usato: « concepivano ». Come infatti rileveremo più tardi, il problema dell'aldilà nella pietà individuale dei Salmi è solubile unicamente sulla base di una doverosa distinzione metodologica tra formulazione concettuale e dinamica vitale.

cronistica imposta ai testi antichi da una possibile e quanto mai difformante ingerenza di nozioni nate in tempi più recenti.

b) *Formulazione concettuale e dinamica di vita*

Queste nozioni evolute, tuttavia, noi le possediamo, edotti come siamo dal messaggio completivo del Nuovo Testamento, dove è articolo di fede la vocazione dell'individuo ad una misteriosa ma reale visione « faccia a faccia » del Signore, esperienza che attende il giusto dopo la morte e che gli darà di « conoscere perfettamente, come anche lui è conosciuto » (1 Cor. 13, 12). E quando pensiamo che tale esperienza celeste è attesa come perfezione di un processo dinamico di conoscenza e di amicizia tra l'uomo e Dio iniziato sin da questa vita terrestre — processo che include già nel presente la verità di una qualche « visione » di Dio —, appare allora possibile e giustificato, in termini strettamente teologici e nei limiti del buon senso esegetico, proiettare sulla pietà vissuta dagli antichi assetati di Dio la luce di un ulteriore criterio interpretativo: anche se disponeva di un bagaglio concettuale imperfetto che impediva ad essa di pretendersi consapevolmente ad una visione celeste di Dio, detta pietà *poteva* esprimere, non certo con linguaggio discorsivo ma con *la testimonianza della sua realtà oggettiva*, un *dinamismo vitale* orientato verso il medesimo bene sommo di una esistenza gloriosa presso Dio.

Ovviamente, l'impiego di simile criterio presuppone acquisita la possibilità di distinguere, all'interno del fatto religioso in genere e della pietà israelitica in particolare, dimensione *vitale* e dimensione *formale*, vita vissuta e vita discorsivamente affermata, esperienza individuale e linguaggio sociale, dinamica religiosa e formulazione concettuale, rapporto oggettivo con Dio e comprensione nozionale di tale rapporto medesimo. Figli del loro tempo e del loro popolo, i pii Israeliti che ascoltiamo nei Salmi esprimere la loro sete di Dio, dovevano per forza dare alle formule che usavano il senso consentito loro dalla fede esplicitamente posseduta in seno alla comunità a cui appartenevano. A livello più intimo, tuttavia, essi vivevano una loro esperienza personalissima, ricca di valori che forse non avvertivano sul piano della coscienza razionale, ricchezza reale ma non necessariamente esauribile dal sussidio del linguaggio formale e dell'articolazione concettuale. I due strati rimangono complementari, certo, ma è doveroso presupporre in tale contesto che la realtà oggettiva della esperienza vissuta possa trascendere, come valore religioso, i limiti nozionali imposti dal tempo e dall'ambiente alla testimonianza formale che ebbe compito di esprimerla.

Tale impostazione metodologica è resa ancora più impellente dalla perfezione stessa del messaggio neotestamentario in materia di aspirazione religiosa alla visione di Dio — perfezione che nello stabilire concettualmente la dinamica « celeste » di tale aspirazione, rivela al teologo quanto lacunosa fosse, a questo livello medesimo, la corrispondente esperienza israelitica e gli permette, d'altro canto, di supplire con l'informazione che possiede ai difetti d'intelligenza a cui erano soggetti gli esponenti antichi della sete di Dio. In altre parole, siamo in grado di determinare il valore religioso insito nel desiderio della pietà israelitica di « vedere il volto di Dio » meglio di coloro stessi che l'hanno vissuto o l'hanno formulato nella poesia dei Salmi¹²². Unica condizione perché si giustifichi un simile ricorso al lume suppletivo del Nuovo Testamento: potere riferire gli accenti che esprimono tale aspirazione ad una *esperienza vitale di pietà autentica*, poterli cioè leggere come testimonianza verace di un desiderio di Dio in cui individui concreti realizzarono una propria loro identità. Infatti, solamente nella misura in cui era autentico esercizio d'intimità divina la pietà israelitica può dirsi oggettivamente portatrice di valori religiosi atti ad essere integrati, organicamente ed omogeneamente, nella ricchezza strutturata offertaci ormai dal messaggio evangelico in materia.

Orbene, detta condizione si verifica pienamente. E' un fatto che il valore che più immediatamente colpisce il lettore moderno dei Salmi è precisamente l'autenticità della religione che vi si esprime, la veridicità umana dei sentimenti devozionali che vi si trovano cristallizzati. Non possiamo leggere queste preghiere dell'antico Israele senza avvertire la presenza viva di una umanità intenta ad esprimere se stessa al cospetto di Dio. La constatazione è quasi istintiva e non necessita da parte nostra un particolare sforzo dimostrativo. Diciamo solamente che essa diventa anche motivo d'ammirazione allorché pensiamo che tale pietà, così ovviamente genuina ed impegnata, poté per lunghi secoli prosperare pur non prevalendosi del conforto di una fede nella sopravvivenza personale e la retribuzione divina dopo la morte. Del resto, una riprova che nei Salmi è presente una testimonianza convincente di una pietà vissuta all'insogna del vero e dell'autentico, la possiamo trovare nel fatto che l'orante cristiano fa naturalmente sue queste preghiere, s'immedesima spontaneamente con coloro che vi hanno consegnato il loro slancio

¹²² Non è pretesa campata in aria, specie se, stabilendo schiettamente il discorso a livello di teologia biblica, ci riferiamo alla verità basilare dell'unità progressiva dei due Testamenti — unità che deve pure trovare riscontro, al di là delle strutture e dei regimi organicamente costituiti, nella realtà concreta della religiosità vissuta a livello personale.

verso Dio; più ancora, egli non trova difficoltà nell'inserire gli accenti che vi legge nella dinamica di una pietà che è tipicamente sua, nella prospettiva cioè di un perfezionamento risolutore sito nel futuro di un'esistenza eterna presso il Signore.

Più particolarmente, questo valore d'autenticità religiosa, l'orante cristiano l'avverte istintivamente quando impiega i Salmi della « sete di Dio », come ad esempio 42-43 e 63. Ricordiamo a tale proposito l'intensità e la verità con cui vi si tende al bene dell'intimità divina, bene sommo ricercato come pienezza di vita, desiderato col dinamismo di un vivere proteso ad autorealizzarsi¹²³. « La mia anima ha sete di Dio, del Dio Vivente... Quando verrò e vedrò il volto di Dio? »: è davvero degno di nota e teologicamente istruttivo costatare la naturalezza con cui facciamo nostri questi aneliti del pio levita, incorporandone la verità nella dinamica di una nostra speranza « evangelica » proiettata verso il possesso di Dio nella chiarezza di una visione celeste. Informati dall'esegesi, sappiamo che questa sete di Dio e questo desiderio di vedere il volto di Dio spuntarono nell'animo di un orante che ignorava ancora la possibilità di una visione divina *post mortem* e che limitava pertanto la sua aspirazione al conseguimento di un bene atteso sì come vertice d'esistenza ma pur sempre confinato dentro gli orizzonti terreni di un vivere nel presente. Conosciamo, in altre parole, la lacunosità su questo punto preciso della pietà israelitica e ne misuriamo anche il non indifferente peso. Siamo perciò perfettamente consapevoli di conferire a detti aneliti una portata che trascende senz'altro il loro tenore originario nella coscienza dell'Israelita che li emetteva a suo tempo nell'esercizio della sua pietà personale. Ciò nonostante, non ci sentiamo inibiti dall'usare i suoi stessi accenti per esprimere come nostro proprio desiderio vitale quanto egli ignorava, anelando al pari suo a « vedere il volto di Dio », ma intendendo con ciò la perfezione di una visione « faccia a faccia » nel cielo. Il fatto è che prolungando in tale modo la sete di Dio testimoniata nei Salmi, l'orante cristiano non avverte, a livello di pietà in atto, alcuna forzatura imposta da parte sua alle antiche formule che recita; al contrario, egli accoglie queste come strumento espressivo perfettamente intonato ai suoi propri desideri d'eternità¹²⁴.

Questa sintonia tra la lettera dei Salmi e le aspirazioni vive della pietà evangelica porta un messaggio teologico che l'esegeta cre-

¹²³ E' stata questa la conclusione della prima parte del nostro studio.

¹²⁴ In altre parole, non si verifica in simili casi un tipo d'esegesi accomodatizia o semplicemente allegorica, aliena al senso genuino degli accenti religiosi così adoperati; al contrario, si ha la convinzione istintiva di farne emergere il vigore nascosto e la verità vitale.

dente non può affatto ignorare: invita a ritenere che la sete di Dio e il desiderio di vedere il volto di Dio dei pii Israeliti, pur legati storicamente ad un mondo onerato da insufficienza concettuale, esprimevano in profondità la dinamica di una pietà che convogliava, a livello di vita vissuta, ricchezze oggettive e valori devozionali per natura loro protesi a realizzarsi nella perfezione di quel vertice dell'esperienza religiosa che esulava ancora dal discorso teologico dei figli d'Israele, ma che sappiamo noi essere il possesso eterno di Dio nella visione celeste del suo volto¹²⁵.

c) *Sete d'assoluto al di là della mutevolezza del tempo*

Questa dimensione « celeste » della sete di Dio vissuta anticamente in Israele, la possiamo ora illustrare concretamente esaminando il testo di alcuni Salmi dove il tema emerge in modo particolarmente felice. Come i tre Salmi studiati precedentemente (42-43; 63 e 143), sono ancora preghiere che trasmettono gli accenti accorati di un intenso desiderio di conoscere una intimità sempre più stretta col Signore, di un'aspirazione vitale ad una presenza reciproca e duratura del fedele e del suo Dio collocata dall'orante medesimo al di là dei valori specifici dell'esistenza quotidiana — aneliti che suonano come sete d'assoluto ed affermazione istintiva della relatività di ogni bene di vita che non sia conseguibile come possesso sereno e sicuro di Dio. In queste preghiere, infatti, troveremo una delle sedi dell'esperienza israelitica dove germogliò e poté elaborarsi quel processo evolutivo della coscienza dell'uomo biblico che avrebbe un giorno raggiunto la certezza nozionale di un'esistenza perenne presso il Signore e di una visione chiara del volto divino promessa al fedele dopo la morte.

¹²⁵ E' ovvio che quanto detto in questo sviluppo è ancorato ad una verità fondamentale che spesso si dimentica o si è tentati di sottovalutare: *la sostanziale identità della vita teologale* — fede, speranza, carità — *nel Vecchio e nel Nuovo Testamento*. Diciamo « vita », cioè il fatto religioso *vissuto nel cuore dei giusti*. Ricordiamo a questo proposito la dottrina della fede implicita degli antichi, fede uguale nella sostanza a quella esplicita dell'uomo evangelico; come pure l'insegnamento di San Tommaso d'Aquino che la « legge nuova » era valore vissuto nell'intimo dei giusti del Vecchio Testamento (G. HELEWA, *La legge vecchia e la legge nuova secondo San Tommaso d'Aquino*, in *Ephemerides Carmeliticae* 25 (1974) pp. 113-121). — Questa tematica delle virtù teologali vissute autenticamente, con la sostanza del loro valore cristiano, dalla pietà dei figli di Israele, è stata molto bene trattata da P. GRELOT nel suo libro magistrale: *Sens chrétien de l'Ancien Testament. Esquisse d'un traité dogmatique* (Bibliothèque de Théologie. Série I. Théologie Dogmatique, vol. 3), Paris 1962: « La vie d'Israel dans le mystère du Christ », pp. 141-165.

E' un fatto che la piet  del desiderio di Dio che incontriamo nei Salmi prosper  in Israele all'interno e come manifestazione particolare di un movimento religioso pi  largo, assai bene documentato e dalle implicazioni teologiche profonde: l'emergere della coscienza *individuale* nel contesto globale dei rapporti d'Israele col suo Dio ¹²⁶. Questo movimento, iniziato gi  verso la fine dell'era monarchica e proseguito con impulso maggiore durante l'esilio e nell'epoca della restaurazione, rispondeva ad una esigenza religiosa avvertita allora in modo sempre pi  incalzante e che urtava contro i dati tradizionali di una visione del vivere israelitico improntata a collettivismo piuttosto unilaterale: rendere intelligibile all'individuo in quanto tale la sua identit  propria dentro le strutture comunitarie della religione stabilita e, pi  profondamente ancora, definire alla luce della fede i termini di una relazione personale, viva e concreta, dell'individuo col Signore Dio d'Israele.

Tale esigenza, sappiamo, nacque come dinamica di maturazione teologica in primo luogo sotto la spinta di un *perch ?* innalzato verso il mistero di Dio dal profondo di una esperienza basilare: « Perch  le cose degli empi prosperano? » ¹²⁷. « Tutto ho visto nei giorni della mia vanit : perire il giusto nonostante la sua giustizia, vivere a lungo l'empio nonostante la sua iniquit  » ¹²⁸. La prosperit  degli empi e la sofferenza dei giusti! Per superarne l'assurdit  esistenziale con un linguaggio di fede degno della « giustizia » del Signore, urgeva una risposta che trascendesse la logica spietatamente collettiva ed automaticamente retributiva delle tradizionali sanzioni dell'alleanza ¹²⁹. Per natura sua questo *perch ?* doveva portare ad una promozione dell'individuo e della responsabilit  personale nel quadro generale del fatto religioso ¹³⁰ e, congiuntamente, ad una nuova valutazione di diversi dati dell'esistenza umana. Non   nostro intento n  compito esaminare nei particolari questo fenomeno d'evo-

¹²⁶ F. SPADAFORA, *Collettivismo e individualismo nel Vecchio Testamento*, Rogio 1933; A. R. JOHNSON, *The Vitality of the Individual in the Thought of Ancien Israel*, Cardiff 1949; J. DE FRAINE, *Individu et soci t  dans la religion de l'Ancien Testament*, in *Biblica* 33 (1952) 324-355, 445-475.

¹²⁷ Cfr. Ger. 12, 1 ss.; Gb. 21; Sal. 49; 73, ecc.

¹²⁸ Qo. 7, 15. 8, 14: « Sulla terra si ha questa delusione: vi sono giusti ai quali tocca la sorte meritata dagli empi con le loro opere, e vi sono empi ai quali tocca la sorte meritata dai giusti con le loro opere. Io dico che anche questo   vanit  ».

¹²⁹ Cfr. Lev. 26, 3 ss.; Dt. 28; 30, 15-20... Le cos  dette « benedizioni » e « maledizioni » condizionali dell'alleanza (Dt. 11, 26-29; 27, 11-14; Gio. 8, 32-35), la cui logica informa pure dal di dentro gran parte dell'esortazione profetica.

¹³⁰ Cfr. Ez. 14, 12 ss.; 18; 33, 18-20. Leggere: J. HARVEY, *Collectivisme et individualisme*. Ez. 18, 1-32 et J r. 31, 29, in *Sciences Eccl siastiques* 10 (1958) 167-202.

luzione teologica¹³¹. Diciamo solamente, riferendo una conclusione esegetica ormai pacificamente acquisita, che esso diede al pensiero israelitico la spinta psicologica e gli strumenti nozionali di cui aveva bisogno per proiettarsi al di là degli orizzonti meramente terrestri dentro i quali si era fino ad allora rinchiusa da fede tradizionale e postulare, come imperativo assoluto di « giustizia » divina, la verità di una risurrezione individuale e di una esistenza personale e vitale presso Dio al termine dello spazio temporale assegnato a ciascuno¹³².

Orbene, è di massimo interesse notare che tale progresso, attuato quale fu in chiave di promozione religiosa della coscienza individuale e della responsabilità personale, ebbe a concretarsi anche in due linee parallele lungo le quali poté precisamente prosperare la pietà israelitica, in genere e quella più caratteristica della sete di Dio, in particolare: 1) una *spiritualizzazione* di categorie tradizionalmente legate al mondo collettivo del culto ed impiegate ora come formulazioni precise di pietà distintamente personale; 2) una *nuova valutazione* dei beni dell'esistenza temporale alla luce del bene eminentemente religioso e personale della intimità divina. Due linee di sviluppo che integravano una medesima dinamica protesa a stabilire su basi intelligibili e vitali l'identità dell'individuo al cospetto del Signore e nel quadro generale del fatto israelitico¹³³.

Spiritualizzazione di categorie istituzionali

Incontriamo in primo luogo un'autentica novità di linguaggio religioso: nozioni che nel passato esprimevano unicamente realtà istituzionali e culturali vengono ora impiegate anche per definire valori *spirituali* di pietà personale¹³⁴. E in questa linea, particolare at-

¹³¹ Una bibliografia sul problema si trova in: J. LÉVÊQUE, *Job et son Dieu* (Etudes bibliques), I-II, Paris 1970, pp. 723-757.

¹³² « The approaches to a belief in an individual resurrection found in the Old Testament are due to a demand for the accomplishment of justice » (J. PEDERSEN, *Wisdom and Immortality*, in *Vetus Testamentum Suppl.* 3 (1955) p. 245). Cfr. bibliografia data sopra n. 114.

¹³³ « Les idées sur la vie d'outre-tombe ont évolué peu à peu, mais lentement, sous l'influence de deux facteurs surtout: a) le premier est l'expérience de la vie, qui a fini par ébranler chez plusieurs la théorie traditionnelle de la rétribution du bien et du mal dans la vie présente (cfr. sopra n. 132); b) le second è la spiritualisation de la piété israélite, qui, chez certains, s'élève à l'espérance d'une union durable avec Dio » (P. VAN IMSCHOOT, *op. cit.*, p. 57 s.). Leggere anche le magistrali pagine di G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, I, pp. 381-415.

¹³⁴ Si cominciò a parlare, ad esempio, di una circoncisione del cuore (Dt. 10, 16; 30, 6; Ger. 4, 4); la lode divina, la contrizione del cuore, la preghiera

tenzione meritano due temi nati nello stesso contesto socio-religioso dove ebbe a prosperare la devozione degli assetait-cercatori di Dio: quello del fedele che « si nasconde » e « cerca rifugio » presso il Signore e quello che fa capo dall'idea che il Signore è la preziosa « parte d'eredità » del suo fedele.

Conosciamo già il desiderio del pio Israelita di ritrovarsi nel santuario del Signore, desiderio vissuto come sete di Dio ed aspirazione ad una stretta e garantita intimità divina (Sal. 42-43 e 63). E sappiamo che tale dinamica è riferibile, esegeticamente, ad una antica tradizione secondo cui si « cercava il Signore » nella sua dimora terrestre per ottenere da lui una parola di rivelazione; soltanto che adesso vi si « cerca il Signore » per poterlo meglio celebrare e per « vedere il suo volto », ossia, conoscere e sperimentare la sua bontà. Questo prolungamento « spirituale » si verificò in un contesto generale di pietà israelitica dove si faceva strada un fenomeno parallelo, riguardante la stessa istituzione del santuario divino. Pensiamo appunto al tema, presente qua e là nei Salmi, secondo cui il fedele afflitto cerca e trova « rifugio » presso il Signore¹³⁵. Non è difficile accorgersi che assistiamo qui ad un impiego nuovo impresso ad un dato tradizionale: la funzione del santuario come asilo offerto dalla comunità a coloro che si trovano perseguiti dalla vendetta di sangue per un omicidio involontario¹³⁶. Il concetto si ripresenta analogo nei Salmi, ma staccato ormai dalla materialità dell'antica istituzione sacra e, rivestito di senso « spirituale », entra a fare parte del linguaggio generale della preghiera e della pietà individuale.

e l'invocazione vennero dette « oblazione » e « sacrificio » eminentemente graditi al Signore (Sal. 50, 14, 23; 51, 19; 141, 2). Ricordiamo pure l'espressione « cercare Dio » o « cercare il volto di Dio » (sopra, parte II), la quale ebbe ad evolversi in designazione globale della religiosità impegnata, superando così il suo legame originale con i pellegrinaggi e le visite al santuario per « consultare » il Signore. Nella stessa linea s'inserisce anche la nozione della *torâh* « immessa nell'intimo » e « scritta sui cuori » del celebre oracolo geremiano sulla « nuova alleanza » (Ger. 31, 31-34). — Sarebbe senz'altro errato vedere in tali « spiritualizzazioni » un rifiuto di categorie tradizionali ritenute anacronistiche o la volontà di superare in nome dell'autenticità religiosa la stretta sfera delle realtà culturali; al contrario, esse servivano a dare maggiore vitalità ai valori ereditati dal passato, prolungandone il significato specifico nella direzione di un inserimento effettivo dei singoli nella vita comunitaria del popolo di Dio. L'individuo è chiamato a vivere personalmente, con aderenza alla globale verità israelitica, le ricchezze di una religione comunitaria, sì, ma allo stesso tempo portatrice di valori realizzabili nell'intimo di ciascuno. Promozione dell'individuo e, parallelamente, arricchimento del messaggio religioso incarnato nei riti e nelle istituzioni della comunità.

¹³⁵ Sal. 16, 1; 17, 8; 27, 1, 5; 36, 8; 57, 2; 59, 17; 61, 4-5; 62, 8, 9; 63, 8; 91; 94, 22.

¹³⁶ Es. 21, 13-14; 1 Re 1, 50-53; 2, 28-29; cfr. anche Num. 35, 9-34; Dt. 4, 41-43; 19, 1-13; Gio. 20, 1-9. — R. DE VAUX, *Les institutions de l'Ancien Testament*, I, pp. 247-250; II, p. 96.

Il processo evolutivo in questo caso è davvero notevole. « Rifugiandosi » presso il Signore, gli oranti ricercano soprattutto il bene di una consolazione spirituale, la beatitudine di una intima comunione di vita con Dio. Come in un « luogo di delizie » (Sal. 16, 6), essi « si saziano dell'abbondanza della casa » divina (Sal. 36, 9); ma questi accenti non hanno necessariamente un senso materiale: « Come a lauto convito si sazierà la mia anima e con labbra giubilanti ti loderà la mia bocca » (Sal. 63, 6). Il santuario è quello di Gerusalemme e il rifugio trovato « sotto le ali » del Signore è da intendersi per lo più in senso locale¹³⁷; per il fedele, tuttavia, il favore consiste principalmente nell'essere in tale modo vicino al Signore stesso: « A te si stringe l'anima mia... » (Sal. 63, 9). Si parla sempre di « rifugio » come lo vuole il ricordo dell'antica istituzione, ma il concetto è trasferito su un altro piano: è un ricorrere al Signore nell'afflizione dell'anima per trovare in Lui e in Lui solo protezione e motivo di celebrazione. Non è tanto il santuario locale quanto invece il Signore stesso che si trova ad essere « rifugio » dell'orante: « Ed io canterò la tua potenza, al mattino esalterò il tuo amore; perché sei stato per me una fortezza, un rifugio nel giorno della mia angoscia » (Sal. 59, 17). Assistiamo ormai ad una pietà aperta ancora ai richiami tradizionali del santuario, certo, ma più profondamente sorretta dal desiderio di un contatto personale ed intimo col Signore che vi abita: « Solo in Dio riposa l'anima mia... » (Sal. 62, 6); « Io pongo sempre innanzi a me il Signore... » (Sal. 16, 8); « Una cosa ho chiesto al Signore, questa sola io cerco: abitare nella casa del Signore tutti i giorni della mia vita, per gustare la dolcezza del Signore... » (Sal. 27, 4). Accenti che ricordano l'anelito del levita esiliato: « La mia anima ha sete di Dio, del Dio Vivente; quando verrò e vedrò il volto di Dio? » (Sal. 42, 3; cfr. 63, 2-3).

Come accennato sopra, accanto a questa tematica e radicata nello stesso contesto di pietà personale ne emerge un'altra dove, in nome ancora della promozione dell'individuo, vediamo verificarsi un analogo trasferimento sul piano dello stretto vivere « spirituale » di una tradizionale categoria istituzionale. In uno dei Salmi riferiti sopra, infatti, leggiamo queste parole:

Jahve, mia *parte* e mio calice¹³⁸,
tu rendi spaziosa la mia *sorte*;

¹³⁷ Sal. 17, 8; 36, 8; 61, 5; 63, 8; 91, 4.

¹³⁸ « Mio calice » (*kôsi*): è figura frequente nella Bibbia per indicare la sorte buona (Sal. 16, 5; 23, 5) o cattiva (Sal. 11, 6; 75, 9; cfr. Mt. 20, 22; Ap. 14, 10; 16, 19). Anche il tema profetico del calice della collera di Dio: Is. 51, 17.22; Ger. 25, 15; Lam. 4, 21; Ez. 23, 31 s.; Hab. 2, 16.

le corde caddero per me in sito ameno¹³⁹;
 sì, è magnifica la mia eredità (Sal. 16, 5-6).

Le tre espressioni: « parte » (*heleq*), « sorte » (*gôral*) e « eredità » (*nahalâh*), appartengono al linguaggio tecnico di una istituzione socio-religiosa, quella della lottizzazione del territorio nazionale in possedimenti tribali o famigliari (cfr. Mi. 2, 5). Si deve risalire in proposito alla tradizione conservata in Giosuè 13 ss., secondo la quale il Signore stesso distribuì la terra donata al suo popolo fra le diverse tribù, assegnando a ciascuna una sua parte d'eredità. Dentro tale tradizione viene riconosciuto alla *tribù di Levi* uno statuto speciale¹⁴⁰ — e a questo fatto si riferisce più direttamente il testo poc'anzi citato del Salmo 16. Dei discendenti di Levi si dice che « non furono compresi nel censimento dei figli d'Israele, non avendo essi alcuna eredità in mezzo ai figli d'Israele »¹⁴¹. Non ricevono dunque alcun territorio nella partizione di Canaan; e la ragione ne è dichiarata a più riprese: il Signore, Dio d'Israele, è la loro « parte » e la loro « eredità »¹⁴². Come appare da Num. 18, 21-24, la prescrizione intendeva inizialmente precisare il modo in cui si doveva provvedere al sostentamento della tribù sacerdotale: « Ai figli di Levi io dò in eredità ogni decima percepita in Israele per il servizio che fanno, il servizio della tenda del convegno... Per questo dico loro: Non possederanno alcuna eredità in mezzo ai figli d'Israele ». E' chiara pertanto l'originaria portata materiale della istituzione¹⁴³. La parola tuttavia del Signore: « Io sono la tua parte e la tua eredità » (Num. 18, 20), racchiudeva nella sua straordinaria forza espressiva valori di vita che andavano ben oltre i limiti di un semplice regime di sostentamento materiale...

« Io sono la tua parte e la tua eredità ». Trasmessa di generazione in generazione, la parola portava l'affermazione di un modo di vivere speciale, di una relazione col Signore che distingueva i figli di

¹³⁹ Le « corde » (*habalim*) che « cadono per l'orante in sito ameno » stanno per indicare lo *strumento* — appunto una o più corde — per misurare territori o terreni (Za. 2, 5; Mi. 2, 5; Sal. 78, 55; cfr. 2 Sam. 8, 2); possono anche indicare il *territorio misurato*, la porzione che tocca a qualcuno in *eredità* (Dt. 32, 9; Gio. 17, 14; 19, 9; Ez. 14, 13; Sal. 105, 11 = 1 Cr. 16, 18...).

¹⁴⁰ R. DE VAUX, *op. cit.*, II, p. 216.

¹⁴¹ Num. 26, 62. In 1, 47 ss. si precisa che i Leviti non vennero compresi nel censimento generale a causa del loro speciale statuto culturale: sono al servizio del santuario.

¹⁴² Num. 18, 20; Dt. 10, 9; 18, 1-2; Gio. 13, 14, 33; Sir. 45, 22. La formula appartiene senz'altro ad un fondo tradizionale gelosamente conservato in Israele lungo le generazioni. In Gio. 18, 7 si ha un'altra formula: « Il sacerdozio di Jahve sarà la loro eredità ».

¹⁴³ Cfr. Dt. 18, 1; Sir. 45, 20-21.

Levi dalla massa dei loro connazionali. E la relazione, eminentemente religiosa perché fondata sulla realtà del culto divino, era suscettibile di venire interpretata in chiave specificamente spirituale: avendo nel Signore stesso la loro « parte » e la loro « eredità », i figli di Levi erano chiamati ad accogliere questa loro condizione come un privilegio divino indipendente dalle normali espressioni della potenza tribale e superiore ad ogni tipo di prosperità materiale. Più profondamente ancora, vi potevano avvertire l'offerta di una comunione col Signore sorretta dalla solidità dal Signore medesima, una comunione che non poteva venire meno perché garantita dalla parola divina e per conseguenza non molestabile dall'incostanza di fattori esterni.

Questa dinamica spirituale dell'antica istituzione, la troviamo realizzata nei Salmi, laddove degli oranti esprimono la loro devozione dicendo al Signore: « Tu sei la mia parte e la mia eredità ¹⁴⁴. E' più che probabile che gli autori di queste preghiere fossero dei leviti, come del resto la maggior parte di coloro che ascoltammo in precedenza: le gioie che si ripromettono dal loro dimorare presso il Signore li additano con sufficiente chiarezza quali membri della numerosa corporazione dei cantori levitici del Tempio. Ma l'interesse teologico della loro esperienza non sta tanto nell'aver conservato il linguaggio tradizionale della loro tribù, quanto invece nell'averlo impiegato come veicolo espressivo di una pietà a carattere spiccatamente individuale. Si presentano a noi soprattutto come dei fedeli protesi a realizzare una loro pietà personale, mossi da aspirazioni religiose che trascendono i valori istituzionali di una semplice identità levitica. Sanno di essere portatori di una tradizione che vedeva nel Signore la « parte » e la « eredità » dei figli di Levi, ma questo antico dato sacrale è da loro vissuto ad un nuovo livello devozionale, esistenzialmente staccato ormai dai consueti fattori tribali. Testimonianza ulteriore di come venerabili categorie comunitarie potevano subire in Israele, in nome della religione fattasi vitalità personale, un trasferimento tale sul piano del vivere « spirituale » da farle liberare improvvisamente ricchezze religiose fino ad allora insospettite.

Nuova valutazione dei beni dell'esistenza

« Fuori di te nulla bramo sulla terra: vengono meno la mia carne e il mio cuore, ma la roccia del mio cuore è Dio, è Dio la mia parte per sempre » (Sal. 73, 25-26); « Gioia piena nella tua presen-

¹⁴⁴ Sal. 16, 5-6; 73, 26; anche Lam. 3, 24.

za, dolcezza senza fine alla tua destra » (Sal. 16, 11). Nuova atmosfera, in cui l'averne nel Signore la propria « parte d'eredità » è desiderato o vissuto come pienezza personale e superamento di ogni valore di vita non trovabile nel Signore medesimo. E in questi accenti di alta spiritualità vediamo emergere quella che abbiamo sopra definita come la linea di una nuova valutazione dei beni della esistenza temporale alla luce del bene eminentemente religioso dell'intimità divina. Questa linea, inseparabile concretamente dalla dinamica generale che vedeva nell'Israele tardivo la promozione religiosa dell'individuo, è in fondo una conquista della pietà israelitica della sete o desiderio di Dio, pietà che in larga misura si esprimeva precisamente come tensione del fedele afflitto verso una consolazione interiore estranea ai beni materiali della vita e ricercata per conseguenza nel bene sicuro di una comunione spirituale col Signore.

« Meglio della vita il tuo amore »¹⁴⁵, poteva dire un assetato di Dio (Sal. 63, 4). Collocata nel suo genuino contesto israelitico, la parola apre prospettive di significativa portata teologica. Permette infatti di misurare quanto fosse ormai cambiata la relativa importanza di ogni valore e quale cammino è stato percorso nella direzione di uno sganciamento liberatore della religione dal peso di concezioni antiquate. La benedizione del Signore, espressione concreta del suo amore, è sempre stata e rimane al vertice delle aspirazioni umane; ma essa veniva identificata con il dono della vita e della prosperità goduta « sulla terra dei viventi ». L'asserzione di Sal. 63, 4 spezza ormai la cerchia di siffatta visione materiale e temporale. L'amore di Dio è dichiarato valore più della vita stessa — e la novità non può essere sottovalutata: rivela la scoperta dello « spirituale » come una realtà che trascende la fragilità del « corporeo ». Nell'amore stesso di Dio, grazia di comunione e d'intimità, è insita la benedizione verso la quale il pio Israelita indirizza ormai ogni sua aspirazione. « Fuori di te nulla bramo sulla terra », avevamo letto nella preghiera del fedele che ha trovato nel Signore la sua « parte d'eredità » per sempre (Sal. 73, 25). Perfezione di una spiritualità che ha raggiunto la certezza che la vera prosperità, quella che sola realizza l'anelito più profondo della persona religiosa, non può consistere nella variabilità ingannatrice dei beni materiali, neppure nel dono stesso di una lunga vita; è da cercarsi invece unicamente nel Signore, il cui amore è valore desiderabile in sé e per sé, al di là e al di sopra di ogni sua possibile conferma visibile.

Per apprezzare meglio la portata e il significato di tale progres-

¹⁴⁵ Cfr. sopra n. 86.

so, dobbiamo ricordare che esso venne compiuto nel contesto di una pietà resasi consapevole della dimensione individuale del fatto religioso e acutamente interessata al problema della responsabilità personale e al mistero della « giustizia » divina. « Ecco, questi sono gli empi: sempre tranquilli, ammassano ricchezze », costata l'orante che abbiamo or ora sentito (Sal. 73, 12); e subito dopo egli si domanda: « Invano dunque ho conservato puro il mio cuore e ho lavato nell'innocenza le mie mani? » (v. 13). Erano concreti il rischio dello scandalo e la tentazione di « invidiare i prepotenti, vedendo la prosperità dei malvagi » (vv. 2-3). Che il nostro orante abbia superato lo scoglio, lo dimostra l'atto di fede drammaticamente formulato in apertura del Salmo: « E' certamente buono Iddio con il giusto, Iddio con i puri di cuore » (v. 1). Ma questa proclamazione, che rivendica a Dio il privilegio di una « giustizia » inattaccabile, il Salmista la trae dal fondo di una esperienza personalissima, vissuta all'insegna di uno scetticismo radicale nei confronti di tutto ciò che l'antica visione accoglieva unilateralmente come prova della bontà divina: la prosperità materiale, la buona salute, la numerosa discendenza, la vecchiaia serena. Questi beni della vita e la lunga vita stessa, egli sa che sono valori piuttosto capricciosi donati o tolti indifferentemente ai giusti ed agli empi, fragili anche ed incostanti — valori sprovvisti dell'unico messaggio che ricerca la sua anima: una certezza d'assoluto che stabilisca la sua fede nel mistero della « giustizia » di Dio su basi non alterabili dalla variabilità delle fortune umane. E l'« assoluto » a cui anela, l'orante lo trova in Dio solo, ricercato perfino al di là di ogni bene che da Dio medesimo possa riversarsi sull'uomo: « Il mio bene è stare vicino a Dio » (v. 28).

Trovare, infatti, il proprio unico bene nello « stare vicino a Dio » significa nel contesto del Salmo 73 lasciarsi portare dalla dinamica di una pietà ormai radicata nello « spirituale » e fattasi intimità divina sicura ed appagante. « Fuori di te nulla bramo sulla terra » (v. 25): è superato lo scandalo e vinta la tentazione d'invidiare i malvagi, poiché il giusto, essendo familiare di Dio ed avendo nel Signore la sua « parte d'eredità », è fatto partecipe di una ricchezza ignorata dagli empi e decisamente superiore ad ogni specie di prosperità materiale conosciuta « sulla terra dei viventi »¹⁴⁶. Fuori di Dio ogni bene è relativo, indegno di polarizzare le aspirazioni dell'uomo

¹⁴⁶ Notiamo l'accostamento concettuale usato dal medesimo orante del Salmo 73, nel v. 26b: « *la roccia del mio cuore* è Dio; è Dio la *mia parte* per sempre ». Nell'aver in Dio la sua « parte », il Salmista sa di potere prevalersi della *solidità* stessa di Dio, infinitamente più sicura di ogni possibile prosperità materiale. Intuizione affine in Sal. 16, 8: « Io pongo sempre innanzi a me il Signore; sta alla mia destra, non posso vacillare ».

spirituale; solamente nell'assoluto di Dio questi può realizzare gli aneliti che porta nel cuore. E l'antitesi « relativo-assoluto », componente essenziale dell'esperienza in questione, si traduce necessariamente come rifiuto motivato del temporaneo e tensione vitale verso il *permanente*. Dinamica che pone il problema della morte quale inappellabile verifica della « giustizia » divina nel destino dell'individuo.

d) *Intimità divina al di là della morte?*

Era inevitabile che il nuovo clima spirituale, in cui l'amore di Dio era detto valere più della vita stessa (Sal. 63, 4) e l'intimità divina era ricercata come valore assoluto al di là del volto mutevole ed ingannatore dell'esistenza, dovesse suscitare delle esigenze e teologiche e vitali che interrogassero in ultima analisi la realtà della morte. Che consolazione trovare nella certezza che il ricordo degli empì sarà cancellato dalla terra¹⁴⁷, se l'esperienza insegna che nella morte giusti ed ingiusti hanno una medesima sorte¹⁴⁸? Sarebbe superiore alla vita l'amore di Dio, se esso dovesse terminare con la vita medesima¹⁴⁹? Nella esperienza religiosa degli assetati di Dio e di coloro che avevano in Dio solo la loro « parte d'eredità » e il loro sommo bene, era insita una esigenza spirituale di *pienezza e*, per conseguenza, anche di *permanenza*: « Gioia piena nella tua presenza, dolcezza senza fine alla tua destra » (Sal. 16, 11). E tale esigenza doveva per natura sua portare i nostri oranti a prospettare la loro intimità con Dio anche in rapporto alla morte.

Non dobbiamo attenderci di incontrare al riguardo delle affermazioni chiare e concettualmente sicure; più che altro, emerge una tensione verso una comunione con Dio desiderata permanente, tensione che per proprio dinamismo vitale abbraccia anche il mistero della morte; quanto al linguaggio discorsivo impiegato per esprimerla, esso procede per allusioni intuitive più che per concetti teo-

¹⁴⁷ Davvero la consolazione che si poteva trovare in una dottrina come quella riferita in Sal. 34, 17; 37, 20. 27-40, era decisamente al di sotto delle esigenze di una mente pervenuta alla maturità spirituale di oranti come quelli che abbiamo finora interrogati.

¹⁴⁸ Qo. 7, 15. Leggere anche tutto il c. 21 del Libro di Giobbe. Quanto alla dottrina tradizionale di una punizione dell'empio nella sua discendenza (Es. 34, 7; Dt. 5, 9), dottrina corretta più tardi (Dt. 24, 16; Ger. 31, 29; Ez. 18) ma sempre legata al concetto di una retribuzione « sulla terra dei viventi », essa non può soddisfare un uomo come Giobbe: la sorte del giusto e dell'ingiusto nella morte e oltre rimane uguale (21, 23 ss.).

¹⁴⁹ Is. 38, 18; Sal. 6, 6; 88, 11-13; cfr. sopra nn. 119, 120.

logicamente posseduti — testimonianza di un tempo in cui la dottrina della morte e della vita *post mortem* attendeva ancora la perfezione nozionale che la vediamo rivestire negli ultimi libri del Vecchio Testamento¹⁵⁰, nonché nel messaggio globale del Nuovo Testamento.

Avendo riposto il suo « rifugio » nel Signore e trovato in Lui la sua « parte d'eredità », l'orante del Salmo 16 prosegue:

Io pongo sempre innanzi a me il Signore,
sta alla mia destra, non posso vacillare.
Di questo gioisce il mio cuore, esulta la mia anima,
anche la mia carne riposerà al sicuro;
perché non abbandonerai la mia vita allo sceol,
né lascerai che il tuo amico veda la fossa.
Mi indicherai il sentiero della vita,
gioia piena nella tua presenza,
dolcezza senza fine alla tua destra (vv. 8-11).

Il linguaggio non è senza ambiguità dal punto di vista esegetico e teologico. Una prima interpretazione e forse la più ovvia può essere questa: l'orante sente aleggiare sopra di sé la minaccia della morte ed esprime la certezza che il Signore non lo lascerà morire nel presente ma lo rimetterà di nuovo nella corrente della vita¹⁵¹. D'altra parte, tuttavia, non possiamo dimenticare che il brano ricevette più tardi una lettura più impegnata: la versione greca dei Settanta cambiò « fossa » in « corruzione » (« non lascerai che il tuo pio veda la corruzione »), dando alla speranza formulata nel v. 10b un orientamento *post mortem* assai marcato; e la chiesa apostolica, da parte sua, vide nel testo una profezia messianica che annunciava la risurrezione di Cristo¹⁵². Questa testimonianza è significativa, se non altro perché incoraggia l'esegeta a tentare una lettura che su-

¹⁵⁰ Dn. 12, 2; 2 Mac. 7, 9; Sap. 2, 21 ss.; 3, 1 ss.; 5, 15 ss....

¹⁵¹ E' un ammalato? un perseguitato? è davvero in pericolo di morte? I vv. 2-4, che nella struttura del Salmo dovrebbero corrispondere ad una esposizione del proprio caso da parte dell'orante, sono molto oscuri a motivo della corruzione del testo ebraico, e vengon ricostruiti e interpretati dai critici moderni nelle forme più svariate. Una cosa, tuttavia, sembrerebbe certa, specialmente alla luce di v. 4b, assai bene conservato: l'orante contrappone la propria fede religiosa a quella dei potenti che seguono il culto degli idoli e che trascinano dietro a loro, per minaccia o semplicemente per allettamento, coloro che non sanno resistere col rifugiarsi nel Signore. E' invece quel che fa il Salmista: egli ha scelto il Signore come unico suo bene e al Signore chiede aiuto. Al di là di ogni possibile minaccia imminente o meno di morte, questo pio Israelita intende sfuggire anzitutto al pericolo di lasciarsi tentare dall'esempio dei potenti...

¹⁵² Sul problema: « fossa » oppure « corruzione », nonché sulla dimensione messianica del Salmo, leggere: A. VACCARI, *Psalmi 15 (Vulg.) interpretatio catho-*

peri la periferia letterale del Salmo e colga la dinamica vitale della preghiera in esso cristallizzata. Il proposito è delicato, certo, ma è legittimato da quanto sappiamo dei fermenti spirituali che sorreggevano la pietà personale in Israele nell'epoca post-esilica. Il nostro orante ha trovato nel Signore la sua « parte » e la sua « eredità » (vv. 5-6), convinto della importanza solo relativa di ogni altro bene dell'esistenza e mosso dalla speranza di realizzare così la propria pienezza interiore (vv. 8 e 11). Una tale disposizione, tesa com'è verso lo « spirituale » e il « permanente » al di là del « corporeo » e del « temporaneo », non può non verificarsi a livello di pietà vissuta come aspirazione ad una intimità *indissolubile* col Signore. Esigenza traducibile come necessità di sfuggire in qualche modo alla morte come all'unico fattore che potrebbe separare il pio da questo suo bene supremo¹⁵³. La teologia è imprecisa e la fede nella risurrezione non è ancora consapevolmente posseduta; rimane tuttavia che l'anelito vitale del pio Israelita ha un suo linguaggio che non possiamo sottovalutare: la morte stessa è fatta oggetto d'interrogazione nel quadro di una pietà protesa a realizzarsi come intimità senza fine col Signore.

A livello di idee *riflesse*, sarebbe certamente erroneo attribuire al Salmista la speranza di un « vivere con Dio *post mortem* »; egli pensa al presente. A livello tuttavia di logica *vitale*, la sua speranza e il suo anelito, centrati come sono sul bene di un « vivere con Dio » improntato a pienezza di gioia e compiutezza di comunione, additano senz'altro una dinamica intima, oggettivamente presente, tesa ad un valore di permanenza che non possiamo, noi, apprezzare e giudicare senza riferirlo al fatto della morte come ad una sua verifica decisiva.

Intimità senza fine col Signore: è di nuovo l'aspirazione che informa la pietà del Salmo 49, specialmente nei vv. 15-16:

Come pecore avviate allo sceol,
sarà loro pastore la Morte...
Al mattino svanisce ogni loro parvenza;
Io sceol: ecco la loro dimora.
Ma Dio riscatterà la mia anima
dalle unghie dello sceol, e mi prenderà.

lica, in *Verbum Domini* 13 (1933) 321-332; *id.*, *Antica e nuova interpretazione del Salmo 16* (Volg. 15), in *Biblica* 14 (1933) 408-434; L. ARNALDICH, *Carácter mesiánico del Salmo 16* (Vg. 15), 10-11 (Ed. Verdad y Vida), Madrid 1946 (Pontificium Aethiopicum Antonianum, Facultas Theologica — Thesis ad Lauream, n. 31).

¹⁵³ Si ricordi che il Salmista prospetta questa sua intimità col Signore realizzabile nel presente, « sulla terra dei viventi ». Egli vede la morte come la

Il brano pone problemi di restituzione testuale¹⁵⁴, ma il suo messaggio spirituale è sufficientemente lineare, qualora lo leggiamo con attenzione al tema globale del Salmo. L'orante è preoccupato dal problema della sorte finale che spetta rispettivamente ai giusti ed agli ingiusti; deve essere diversa — e ciò coinvolge il mistero della morte. Questa è personificata: come un pastore guida il suo gregge, così essa conduce gli empi allo *sceol* come alla loro dimora definitiva. Quanto al fedele, egli spera di sfuggire a siffatta sorte: Id-dio lo « prenderà » e lo libererà dal potere dello *sceol*. E' probabile l'impiego del verbo « prendere » (*laqah*) con riferimento allusivo alla tradizione riguardante la scomparsa di Elia e di Enoc¹⁵⁵. E' accertato, infatti, che Israele non limitava il potere di Dio al mondo dell'esistenza terrena, ma lo riteneva operante anche in altre sfere avvolte nel mistero della morte¹⁵⁶. La novità tuttavia del nostro brano sta nel fatto che l'orante attende di essere « preso » dal Signore come grazia di *liberazione dal potere dello sceol*, grazia concepita come oggetto di speranza da parte del giusto e privilegio che separa la sorte finale di coloro che confidano nel Signore da quella che attende coloro che si vantano della loro ricchezza¹⁵⁷. La dottrina infatti del v. 16 va interpretata alla luce dell'idea che il ricco orgoglioso dovrà rimanere nella morte, mentre il pio umile è fatto partecipe di un rapporto d'amicizia con Dio destinato a non cessare mai. Difficile non pensare alla speranza di una vita dopo la morte, se è vero che la morte è concepita come momento di *separazione decisiva* dei giusti dagli ingiusti, da una parte, e come *verificazione suprema della fiducia nel Signore* vissuta dal giusto lungo il corso della sua esistenza temporale, dall'altra. La speranza rimane implicita, è vero, come se il pensiero esitasse ancora di fronte al mistero dell'aldilà; ma essa prorompe come esigenza d'intelligibilità religiosa dal fondo dinamico di una pietà protesa ad autorealizzarsi in inti-

vedevano i suoi contemporanei: stato di privazione dove cessano i normali rapporti vitali tra il fedele e Dio (cfr. sopra nn. 119, 120, 149).

¹⁵⁴ G. CASTELLINO, *op. cit.*, p. 825. Sono problemi, del resto, che interessano solamente il v. 15.

¹⁵⁵ 2 Re 2, 9-10; Gen. 5, 24 (P). G. VON RAD nota a proposito di Enoc che il documento sacerdotale, con la concisa indicazione che il patriarca prediluviano « camminò con Dio » e « scomparve perché Dio l'aveva preso », apre prospettive profonde dove emerge « la libertà dell'elezione divina, una potenza che non conosce alcun limite, nemmeno la maledizione della morte » (*Das erste Buch Mose. Genesis*, « Das Alte Testament Deutch, 2 », *ad loc.*). Lo stesso autore segnala il possibile rapporto di Sal. 49, 16 e 73, 24 con 2 Re 2, 10 e Gen. 5, 24 (*Theologie des A. T.*, I, pp. 403-404). Su tale rapporto medesimo, cfr. P. GRELOT, *La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible. Origine et signification*, in *Rech. de Sc. Religieuse* 46 (1958) p. 210; anche E. GALBIATI-G. SالدARINI, *art. cit.*, p. 123.

¹⁵⁶ Cfr. Am. 9, 2; Ger. 23, 23-24; Sal. 139, 8-12; Pr. 15, 11; Gb. 11, 8.

¹⁵⁷ Cfr. sopra n. 148.

mità perenne col Signore, e ciò precisamente come affermazione quasi istintiva del necessario contrasto della fine rispettiva dei superbi e degli amici di Dio.

Questo messaggio del Salmo 49 permette a sua volta una lettura adeguata dei vv. 23-28 del Salmo 73:

Ma io sono con te sempre:
 tu mi hai preso per la mano destra.
 Secondo il tuo consiglio mi condurrà
 e poi alla gloria mi prenderai.
 Chi altri ho per me in cielo?
 E fuori di te nulla bramo sulla terra.
 Vengono meno la mia carne e il mio cuore,
 ma la roccia del mio cuore è Dio
 è Dio la mia parte per sempre.
 Ecco, periranno coloro che da te si allontanano...
 Ma il mio bene è stare vicino a Dio;
 nel Signore Dio ho posto il mio rifugio...¹⁵⁸.

I due Salmi 49 e 73 riferiscono sostanzialmente una medesima esperienza e tendono verso un medesimo principio d'intelligibilità: come concreterà il Signore la sua benevolenza verso i suoi amici, allorché si vedono prosperare gli empi? L'orante è in cerca di consolazione che sorregga la sua pietà — ed egli la trova nella certezza seguente: come il fedele ha scelto nel Signore la sua « parte » per sempre e posto in Lui il suo rifugio, così anche il Signore tiene saldamente il suo fedele presso di Sé, rimanendo la sua « parte » e il suo « bene » in ogni possibile situazione della esistenza. Pace e sicurezza per colui che nulla brama in vita se non lo stare vicino al Signore: l'intimità con Dio è tale da non potere essere distrutta. Questa è avvertita nell'intimo come un bene che per natura sua porta esigenze di perennità. Possono venire meno il cuore e la carne del pio fedele (v. 26), ma il suo desiderio tende ad un bene che vale più della vita stessa (cfr. Sal. 63, 4): l'amore di Dio che, a differenza della vita medesima, è saldo e durevole quanto il Signore che lo garantisce.

Come si vede, anche nel Salmo 73 la prospettiva di una esistenza *post mortem* presso il Signore rimane implicita. Ogni possibile valore è eminentemente assicurato al fedele nel presente bene sommo della sua comunione con Dio. Per questo, una morte che venisse a

¹⁵⁸ M.-J. LAGRANGE vedeva in questi vv. 23-28 del Salmo 73 le parole più belle dell'Antico Testamento (*Le Messianisme dans les Psaumes*, in *Revue Biblique* 2 (1905) p. 195).

porre fine a siffatto stato è avvertita nell'intimo come un assurdo insopportabile. « Dio la mia parte per sempre »: dobbiamo accogliere la formula nel suo senso più letterale; è l'espressione di una speranza di perennità radicata nella dinamica di una relazione con Dio che non può venire meno. Se da una parte periranno sicuramente coloro che si allontanano da Dio (v. 27), dall'altra parte l'amico del Signore è liberato dall'angoscia di dovere morire e si vede aprire davanti un sentiero che porta alla vita (cfr. Sal. 16, 11). Questo sentiero, è vero, non è detto attraversare la barriera della morte e condurre ad una esistenza ulteriore presso Dio; ma il fedele vede in esso la negazione della morte nel proprio destino personale, e ciò nella misura in cui la morte medesima è da lui intesa come separatrice da Dio: « non abbandonerai la mia vita allo sceol, né lascerai che il tuo amico veda la fossa » (Sal. 16, 10). Allorquando pensiamo all'inevitabilità della morte, non possiamo non avvertire in tale speranza una dinamica vitale protesa oggettivamente, anche se non espressa nozionalmente, verso il bene imperituro di un'esistenza futura presso Dio, al di là del volto mutevole delle fortune terrestri.

Ed è questo lo sfondo contro il quale si staglia con forza, acquistandone prospettiva e intelligibilità, la certezza formulata nello stesso Salmo 73 al v. 24b: « e poi alla gloria mi prenderai »¹⁵⁹. Di nuovo il verbo *laqah*, col suo misterioso messaggio d'intervento divino nel destino supremo del giusto¹⁶⁰. Gloria di Dio? gloria dell'orante medesimo? Impossibile decidere, come è impossibile determinare fino a quale punto la mente dell'orante è consapevolmente aperta ai valori « teologici » di uno stato *post mortem*. Rimane però il fatto di una certezza di « gloria » insita al rapporto tra il giusto e il suo Dio e carica di speranza vitalmente tesa al permanente e il definitivo¹⁶¹.

¹⁵⁹ Si potrebbe anche tradurre: « e dietro (oltre) la gloria mi prenderai ». Tuttavia, *'ahar* può benissimo essere qui un avverbio di tempo: « poi », *postea* (cfr. Os. 3, 5; Gen. 10, 18; 18, 5; Es. 5, 1; Pr. 24, 27; Gb. 18, 2...). In tale caso, *kabôd* è da intendersi, grammaticalmente, come accusativo indiretto di luogo o di maniera (cfr. J. JOÛN, *Grammaire de l'hébreu biblique*, 2 ed., Roma 1947, pp. 377-382). Quanto alla correzione proposta in *Kittel*: « e dietro a te per mano mi prenderai », non se ne vede francamente la giustificazione sia testuale che grammaticale...

¹⁶⁰ Cfr. sopra n. 155.

¹⁶¹ Riferendosi al v. 24 e all'interpretazione di « gloria » nel senso di « onore » recuperato dall'orante, E. GALBIATI-G. SILDARINI scrivono: « Con quale diritto si vuole attenuarne la portata, come se il Salmista sperasse solo di essere onorato da Dio (v. 24) sulla terra, mentre invece egli ci tiene a dire che non desidera altro che Dio? » (*art. cit.*, p. 128). A dire il vero, anche il Salmo 49, la cui affinità tematica con Sal. 73 è evidente, impiega la nozione di « gloria » nel senso di « onore » e precisamente in rapporto alla morte intesa come momento decisivo nella sorte dell'uomo (v. 18). Perciò, non insistiamo tanto su questo vocabolo quanto invece sulla dinamica della preghiera tesa ad una comunione con Dio all'insegna della permanenza...

Possiamo a questo punto concludere con la parola del Libro della Sapienza: « La loro speranza era piena d'immortalità » (3, 4). Stupenda definizione dell'esperienza religiosa vissuta dai « giusti »: nella loro « giustizia » stessa è insita una esigenza di immortalità (1, 15). Come l'intende l'autore, questa dinamica della pietà autentica (cfr. 1, 1-2) segue la linea di un progresso vitale iniziato *ante mortem* e pienamente realizzabile *post mortem*.

« I giusti vivono per sempre » (5, 15): si tratta della vita specifica del « giusto », valore spirituale che consiste nell'essere intimo amico del Signore; iniziata nel tempo dell'esistenza terrena, *questa* vita non finisce più: per natura sua è immortale, destinata cioè a perseverare oltre la morte in una esistenza futura e perenne presso il Signore¹⁶². « Quanti confidano in lui comprenderanno la verità; coloro che gli sono fedeli vivranno presso di lui nell'amore¹⁶³, perché grazia e misericordia sono riservate ai suoi eletti » (3, 9). La « verità » che comprenderanno i giusti è quella medesima che possedevano i nostri Salmisti a livello d'esigenza vitale: ricchezza assoluta e bene sommo dell'esistenza, l'intimità con Dio è vita per sé permanente, è Dio stesso posseduto come « parte per sempre » del suo fedele. La loro speranza era davvero piena d'immortalità — solamente che tale dinamica è adesso compresa, con certezza teologica sicura del fatto suo, come un estendersi senza fine della comunione con Dio attraverso la morte stessa ed oltre i confini temporanei dell'esistenza « sulla terra dei viventi ». In questo senso, i giusti sono detti ora « vivere per sempre » (5, 15): è il progresso che attendeva ancora la pietà personale dei Salmi per conseguire come verità teologica il bene che implicitamente perseguiva come esigenza di vita¹⁶⁴.

¹⁶² « La mort ne semble pas devoir interrompre ces relations d'amitié, d'intimité avec Dieu ou avec sa Sagesse. Elle les consacre plutôt au plus haut degré... » (C. LARCHER, *Etudes sur le livre de la Sagesse*, p. 311).

¹⁶³ Si può anche tradurre, articolando diversamente la frase: « e coloro che sono fedeli nell'amore vivranno presso di lui... ». Sarebbe ancora più marcata la dinamica d'immortalità insita alla vita presente dei giusti.

¹⁶⁴ Il testo veterotestamentario che maggiormente si avvicina a Sal. 16, 8-11; 49, 15-16 e 73, 23-28, è senz'altro quello celebre del Libro di Giobbe, 19, 25-27. Rimandiamo il lettore all'eccellente studio di J. LÉVÉQUE, *Job et son Dieu*, II, pp. 467-489 e 494-497. Con ragione l'autore elimina dalla coscienza riflessa di Giobbe ogni attesa di qualche intervento di Dio da compiersi al di là della morte; ma con uguale ragione egli scorge nella speranza del giusto sofferente una dinamica vitale centrata unicamente sulla realtà non fallace di una comunione personale con Dio, solida e per sé immutabile come lo è Dio medesimo. « Job ignore comment Dieu s'y prendra pour éterniser Son amitié, mais il sait que ce *go'el* qui aime est éternel. Sans s'attarder à des considerations anthropologiques sur le statut des défunts, Job rejoint d'emblée le fondement théologique de l'espérance: l'éternité et la fidélité divines. Ainsi, au moment où Job renonce au leurre d'une justification humaine, par ses amis ou par la postérité, et se tourne vers Dieu seul parce qu'en définitive son amour rédempteur ne saurait

CONCLUSIONE GENERALE

« La loro speranza era piena d'immortalità ». La parola del Libro della Sapienza rivela la ricchezza di vita che portavano nell'intimo gli esponenti della pietà israelitica, in genere e gli assetati-ricercatori del Signore, in particolare. Anelavano questi a « vedere il volto di Dio », mossi dalla dinamica di una pietà personale tesa a conseguire, in pienezza di gioia e come risposta suprema agli interrogativi fondamentali dell'esistenza, il bene sommo di una comunione col Signore al di là di ogni valore che potesse dirigere altrove lo sguardo dell'anima. E tale loro aspirazione « era piena d'immortalità », anche se la loro mente discorsiva e il loro linguaggio riflesso rimanevano onerati dall'insufficienza di una teologia ancora stretta dentro gli orizzonti temporali della « terra dei viventi ».

« Quando vedrò il volto di Dio? ». Abbiamo voluto penetrare nel santuario intimo della pietà veterotestamentaria del desiderio di Dio, con l'intento di cogliere il messaggio genuino di questo anelito del levita, esiliato da Sion, sì, ma più profondamente « in esilio lontano dal Signore ». Potemmo così precisare il valore religioso e di linguaggio e di vita che conviene riconoscere a detta aspirazione.

La formula « vedere il volto di Dio » ci è apparsa ambivalente, pur sempre designando una esperienza di Dio stesso improntata a concretezza vitale. Laddove s'intende insegnare l'incolmabile abisso che separa l'uomo-creatura dal Dio-Santo, la formula definisce appunto quel che la fede israelitica ha sempre ritenuto impossibile: conoscere Dio nella verità immediata del suo essere, penetrare con sguardo intuitivo il mistero stesso della divinità santa. Nei contesti però dove emerge la pietà della ricerca e del desiderio di Dio, « vedere il volto di Dio » e altre formule equivalenti si trovano a designare un'aspirazione legittima dell'uomo religioso, anzi, un bene d'esperienza sito al vertice dei valori spirituali dell'esistenza.

In questo caso, infatti, il pio Israelita, sempre consapevole della radicale impossibilità di conoscere il Dio Santo così come Egli è, tende ad una certa quale esperienza di Dio il *più possibile* immediata, inequivocabile, appagante. Il « volto di Dio », quella *imago animi* del Signore, è detto allora oggetto di « visione » in quanto designazione globale della *bontà* stessa del Signore che il fedele anela a « vedere », cioè, a conoscere come rivelazione del Signore medesimo da compiersi in lui con linguaggio concreto ed operante; il linguag-

mentir, il accède à la conviction qui gît au coeur de l'espérance théologique: toute survie de l'homme est d'avance enclose dans la vie de Dieu. Intuition belle et profonde; malheureusement fugitive » (p. 489).

gio appunto della bontà divina effettivamente riversata sul fedele e fattasi nel suo intimo oggetto di « gusto » e motivo di celebrazione. « Gustate e vedete che è buono il Signore ». Non è visione immediata di Dio, ma testimonianza o verificaione vitale di una comunione con Dio rivelata al pio Israelita mediante il verbo inequivocabile dei suoi effetti: manifestazione d'amore che risponda alle aspirazioni più profonde dell'uomo religioso e realizzi in lui uno stato di pienezza interiore e di gioia compiuta.

Di questa aspirazione potemmo altresì apprezzare e la religiosità impegnata e la dinamica vitale. Coloro che anelavano a « vedere il volto di Dio » erano dei *cercatori di Dio*: la loro pietà li muoveva a studiare le « vie del Signore » per potere seguire, con l'impegno « di tutto il cuore e di tutta l'anima », la strada che appunto li avrebbe condotti al Signore. Pellegrini dell'esistenza, la loro ricerca di Dio si concretava come una « ricerca della giustizia ». Erano dunque dei giusti, e questi giusti si presentarono a noi come degli *assetati di Dio*: già amici di Dio e conoscitori del « gusto » dei doni divini, si protendevano verso una ulteriore presenza di Dio desiderata piena; e tale loro desiderio spuntava dalle radici dell'essere con l'intensità di un istinto di vita e come esigenza di autorealizzazione in intimità dialogica con Dio.

Ed è precisamente dal fondo di una simile pietà che il desiderio di « vedere il volto di Dio » poteva emergere come « speranza piena d'immortalità ».

« Il volto di Dio » che anelavano a « vedere », la « bontà » di Dio che bramavano di « gustare », la comunione con Dio in cui aspiravano a stabilirsi, erano in realtà altrettante espressioni equivalenti di un valore supremo a cui tendevano quegli assetati e cercatori di Dio con la dinamica stessa del loro vivere religioso — valore che il pio orante del Salmo 63 ebbe così a designare: « Meglio della vita il tuo amore ». Siamo nel cuore di un nuovo clima spirituale dove l'intimità divina è ricercata in sé e per sé, decisamente al di là di ogni bene materiale o temporaneo che da Dio stesso potrebbe riservarsi sul fedele. Avere in Dio la propria « parte d'eredità »: ecco la totale ed esclusiva ricchezza desiderata da quei pii Israeliti — e la desideravano come un patrimonio personale che non può deludere, libero dalla mutevolezza costituzionale dell'esistenza, in quanto precisamente fondato sulla solidità stessa dell'amore divino. E quando pensiamo che tale anelito alla pienezza e alla permanenza nasceva nell'intimo di uomini religiosi che si interrogavano, alla luce della fede che avevano nella giustizia-amore di Dio, sulla sorte finale dei giusti e degli ingiusti, diventa allora imperativo introdurre il mistero della morte come componente essenziale

della loro testimonianza. E la morte vi è presente non già come protagonista ostile bensì piuttosto come verifica suprema della dinamica di vita che portava quei pii dei Salmi a bramare la visione del volto di Dio. Al di là, infatti, del raziocinio e del verbo discorsivo, la loro esperienza era informata oggettivamente da esigenze d'immortalità, perché tale il principio d'intelligibilità che ne sorreggeva la dinamica. E stanno a confermarlo i tentennamenti concettuali che incontrammo al riguardo nei Salmi 16, 48 e 73, il cui messaggio addita con ciò stesso una religiosità lavorata da fermenti spirituali pronti ormai a fare esplodere le otri vecchie di nozioni logore e cristallizzarsi in certezze appaganti come quelle del Libro della Sapienza.

Non chiediamo agli esponenti dell'alta pietà israelitica di confermare la nostra fede nelle gloriose promesse evangeliche, né cerchiamo nella loro dottrina un supplemento d'intelligenza rispetto a quanto rivela il Nuovo Testamento circa la futura visione « faccia a faccia » del Signore. Il loro messaggio è specificamente veterotestamentario. Ma non per questo è privo d'attualità, specie se l'accogliamo come una *testimonianza* di pietà concretamente vissuta. E sotto questo aspetto preciso, il loro apporto è davvero prezioso. Anelando a « vedere il volto di Dio » mossi da esigenza vitale dal linguaggio proprio e in anticipo rispetto a quello che poteva essere al loro tempo il linguaggio riflesso delle nozioni ricevute, questi pii Israeliti ricordano ai cultori dello spirito di tutti i tempi che la speranza della visione gloriosa di Dio è essenzialmente comunione con Dio protesa a conseguire la propria pienezza.

GIOVANNI HELEWA