

Il volto, il nome, il pastore, la luce

Le immagini di Dio come domanda dell'uomo e come risposta di Cristo

per la rubrica RACCONTARE

I. Soglia — Perché Dio ha bisogno di immagini per farsi cercare

C'è un momento, nell'adolescenza, in cui la parola «Dio» smette di essere un'abitudine di famiglia e diventa una domanda personale. Capita spesso davanti a un lutto, a un amore che nasce o che finisce, a una notte insonne in cui ci si accorge, forse per la prima volta, di essere soli con se stessi. In quel momento il ragazzo o la ragazza non chiede una definizione. Non domanda «che cos'è Dio», come si chiederebbe che cos'è un numero primo o una cellula. Domanda, piuttosto, senza saperlo dire con queste parole: che faccia ha, questo Dio? Ha un nome che posso pronunciare? È qualcuno su cui posso appoggiarmi, o è soltanto un'idea che gli adulti mi hanno consegnato? È una domanda che cerca una forma, prima ancora che un contenuto. Ed è precisamente a questa domanda che la Scrittura, fin dalle sue pagine più antiche, risponde non con un trattato ma con un intero repertorio di immagini: il volto, il nome, il braccio potente, la roccia, il pastore, il re, la luce.

Vale la pena, prima di attraversare queste immagini una per una, chiedersi perché la Bibbia proceda in questo modo. Perché un Dio che i profeti stessi dichiarano irrepresentabile — impossibile da scolpire, da rinchiudere in un'effigie — si lasci poi descrivere con un corpo, con delle mani, con un volto che si cerca e talora si nasconde? La risposta più antica a questa domanda viene dai Padri della Chiesa, e in particolare da Origene e da Giovanni Crisostomo, che parlavano a questo proposito di *synkatabasis*, di condiscendenza. Dio, dicevano, si piega al linguaggio dell'uomo come una madre che, parlando al proprio bambino, non usa la lingua colta degli adulti ma balbetta, semplifica, gesticola, perché sa che è quello, e non altro, il linguaggio che in quel momento può essere accolto. Non è un abbassamento che svisceri la verità; è, al contrario, la forma più alta di rispetto per chi ascolta.

A questa intuizione patristica si può affiancare una riflessione più recente, che aiuta a comprenderne la portata filosofica. Romano Guardini insisteva sul fatto che il simbolo non è un ornamento del pensiero, ma il ponte necessario attraverso cui l'infinito può raggiungere il finito senza distruggerlo: un concetto puro, per quanto rigoroso, lascia l'uomo fuori dalla porta, mentre un'immagine lo fa entrare, perché parla insieme all'intelligenza e al corpo, alla memoria e al desiderio. Paul Ricoeur, dal canto suo, ha mostrato come la metafora non sia mai un semplice abbellimento retorico, sostituibile con un'espressione più diretta: essa possiede una funzione euristica, «dà a pensare» qualcosa che nessuna proposizione concettuale riuscirebbe a comunicare con altrettanta pienezza. Quando la Scrittura dice che Dio è roccia, non sta semplicemente paragonando Dio a una pietra; sta aprendo, in chi ascolta, un'esperienza di stabilità che nessuna definizione astratta di «onnipotenza divina» potrebbe suscitare. E Hans Urs von Balthasar ha dedicato la propria opera teologica a mostrare come la rivelazione di Dio avvenga sempre attraverso una Gestalt, una forma percepibile, prima che attraverso un'idea: Dio non si comunica come una tesi, ma come una figura che si può contemplare, e che proprio per questo è anche, in un senso pieno e non decorativo, bella.

Da qui nasce il bisogno antropologico che attraversa tutto questo itinerario, e che vale la pena di enunciare fin da subito, perché sarà la chiave con cui rileggeremo ciascuna immagine: l'uomo — e l'adolescente in modo particolarmente acuto — non crede per concetti, ma per incontri. E ogni incontro autentico ha bisogno di un volto da guardare, di un nome da poter pronunciare, di una guida di cui fidarsi, di una luce che indichi la direzione. Le pagine che seguono provano a percorrere queste

quattro strade, non come un catalogo erudito, ma come un cammino: dal corpo di Dio, al nome di Dio, ai ruoli che Dio assume per farsi vicino, fino al cosmo che Dio abita e illumina — per giungere, infine, a Colui nel quale tutte queste immagini, secondo la fede cristiana, trovano il loro compimento non più simbolico ma reale.

II. Il corpo di Dio — Volto, mano, viscere

La prima famiglia di immagini è la più sorprendente, perché attribuisce a Dio ciò che sembrerebbe negargli la trascendenza stessa: un corpo. Gli specialisti la chiamano antropomorfismo, e per una sensibilità abituata a pensare Dio come pura spiritualità può apparire quasi un imbarazzo del testo sacro, un residuo di ingenuità religiosa da superare. È vero l'esatto contrario: è in queste immagini corporee che la Bibbia custodisce, con la massima concretezza, l'idea che Dio non sia un principio astratto ma un Dio-per-noi, un Dio la cui potenza si mette sempre al servizio di una relazione.

Il volto. Nessuna immagine, forse, è più carica di questa. Nel Salmo 27 l'orante confessa un desiderio che attraversa ogni cuore umano, credente o no: «Il mio cuore ripete il tuo invito: “Cercate il mio volto!”. Il tuo volto, Signore, io cerco» (Salmo 27,8, CEI 2008). Cercare un volto significa cercare di essere riconosciuti, non semplicemente osservati: il volto, a differenza del corpo intero, è la parte di noi che si rivolge sempre a qualcuno, che non può essere guardata come un oggetto senza diventare immediatamente un appello. È qui che il pensiero contemporaneo di Emmanuel Lévinas offre una chiave di lettura preziosa per un pubblico giovane: per Lévinas il volto dell'altro è il luogo in cui irrompe una responsabilità che nessuna teoria può addomesticare, un comando muto che dice «non uccidermi», «non abbandonarmi», «rispondimi». Se questo è vero per il volto di ogni uomo, tanto più lo è per il volto di Dio, che nella Scrittura si mostra e si nasconde secondo un ritmo che rispecchia esattamente l'esperienza di ogni adolescente: il bisogno bruciante di essere visti per come si è realmente, non per la maschera che si è costretti a indossare, e insieme la paura che quello sguardo, una volta ottenuto, possa giudicare invece che accogliere.

La mano e il braccio. Se il volto esprime il bisogno di essere riconosciuti, la mano e il braccio esprimono il bisogno di essere sostenuti da una potenza che si faccia prossima e non resti lontana. Il braccio potente del Signore è l'immagine che accompagna tutto il racconto dell'Esodo, il segno di una forza che non schiaccia ma libera. Ed è un'immagine che nel libro di Isaia si fa persino più intima: Dio dice al suo popolo, tramite il profeta, «sulle palme delle mie mani ti ho disegnato» (Isaia 49,16, CEI 2008) — un'espressione che allude, secondo gli esegeti, a un'incisione permanente, come un tatuaggio che nessuna distanza può cancellare. Poco prima, lo stesso capitolo aveva posto una domanda che ogni ragazzo comprende immediatamente nella sua forza: può una madre dimenticarsi del proprio bambino? E anche se questo accadesse, dice Dio, io non ti dimenticherò mai (cfr. Isaia 49,15). Qui il bisogno antropologico è quello della permanenza: in un'età in cui tutto sembra provvisorio — le amicizie, le identità che si provano e si scartano, persino il proprio corpo che cambia troppo in fretta — l'idea di un segno inciso per sempre nella mano di un Altro parla con una forza che nessun discorso astratto sulla fedeltà divina potrebbe eguagliare.

Le viscere di misericordia. È forse l'immagine più audace di tutte, e insieme la meno conosciuta. Nel libro del profeta Osea, Dio, di fronte all'infedeltà del suo popolo, non reagisce come un sovrano offeso ma come un genitore sconvolto: «Il mio cuore si commuove dentro di me, il mio intimo fremito di compassione» (Osea 11,8,

CEI 2008). Il termine ebraico che sta dietro a questa espressione — rachamim — condivide la radice con la parola che indica il grembo materno: la misericordia di Dio, in questo testo, non è un sentimento controllato dall'alto, ma qualcosa di quasi fisiologico, un sussulto che nasce nelle viscere, come il tremore di una madre di fronte al proprio figlio in pericolo. È significativo che questa immagine, tra le più corporee e materne di tutta la Scrittura, sia attribuita a un Dio che l'Antico Testamento definisce costantemente «Santo», cioè totalmente Altro: la trascendenza di Dio, lungi dall'escludere questa tenerezza viscerale, ne è il fondamento, non il limite. Per un adolescente, spesso in bilico tra il bisogno di autonomia e il bisogno, non meno reale anche se meno confessato, di una tenerezza che non giudichi ma accolga, questa immagine può diventare una delle porte più feconde per intuire che la fede non chiede di reprimere l'emotività ma la include, persino in Dio.

III. Il nome di Dio — Essere chiamati per nome

Se il corpo di Dio risponde al bisogno di essere visti, il nome di Dio risponde a un bisogno ancora più radicale: quello di essere chiamati, e di poter chiamare. Nessuna relazione autentica esiste senza questo scambio elementare: io ti chiamo per nome, tu rispondi «eccomi», e in quel doppio movimento nasce un legame che nessuna delle due parti possedeva prima.

La scena che fonda questa immagine è quella del rovetto ardente, in Esodo 3. Mosè chiede a Dio quale nome dovrà riferire al popolo, e Dio risponde con una formula tra le più discusse di tutta la teologia: «Io sono colui che sono», aggiungendo subito dopo: «Io-Sono mi ha mandato a voi» (Esodo 3,14, CEI 2008). È una rivelazione che sembra sottrarsi nel momento stesso in cui si offre: non un nome tra gli altri nomi, catalogabile e quindi in qualche modo dominabile, ma un'affermazione di presenza pura, un «esserci» che — come hanno mostrato in modo convergente la tradizione rabbinica e filosofi come Martin Buber — non va inteso come una fredda definizione metafisica («colui che possiede l'essere per essenza») quanto piuttosto come un impegno relazionale: io sono colui che sarà con te, colui che si rende presente, che è sempre «in favore di» chi lo cerca. Buber, nel suo dialogo epistolare con Franz Rosenzweig, sottolineava proprio questo: la parola ebraica dietro Io-Sono non indica un'essenza immobile, ma un accadere, un farsi presente tra questo e quello, un evento di relazione più che una sostanza metafisica.

È qui che il pensiero di Buber, sviluppato nella sua opera *Io e Tu*, offre una chiave pedagogica preziosa. Per Buber ogni relazione autentica tra un «Io» e un «Tu» — a differenza della relazione tra un «Io» e un «Esso», che riduce l'altro a oggetto da usare — nasce sempre da una chiamata reciproca: io divento pienamente me stesso solo quando un Tu mi si rivolge per nome, e non prima. Ora, il nome di Dio nella Bibbia funziona esattamente in questo modo. Da un lato è custodito con un pudore quasi assoluto — nella tradizione ebraica il tetragramma sacro non veniva più pronunciato, sostituito da «Adonai», perché possedere il nome di qualcuno, secondo la mentalità antica, significava in qualche misura dominarlo, e Dio non si lascia mai possedere; dall'altro lato, proprio quel nome custodito diventa il fondamento di un'alleanza, di una chiamata che si ripete lungo tutta la storia biblica — Abramo, Mosè, Samuele, ciascuno chiamato per nome in un momento decisivo della propria vita. Il bisogno antropologico che questa immagine esprime è, in fondo, il bisogno di identità: essere chiamati per nome, e non genericamente confusi nella massa, è ciò che rende ciascuno insostituibile agli occhi di un Altro. Per un adolescente, che spesso sperimenta l'ansia di essere ridotto a un ruolo, a un voto, a un'etichetta

sociale, l'idea che Dio lo conosca e lo chiami per nome — come già Isaia aveva scritto, «ti ho disegnato sulle palme delle mie mani» — può diventare una delle esperienze più liberanti che l'itinerario di fede può offrire.

IV. I ruoli di Dio — Pastore, re, guerriero, giudice, padre e madre

Se le prime due famiglie di immagini riguardano il corpo e il nome, questa terza famiglia riguarda invece i ruoli sociali attraverso i quali la Scrittura descrive l'azione di Dio nella storia. Sono immagini prese in prestito dall'organizzazione concreta della vita antica — la pastorizia, la monarchia, la guerra, il tribunale, la famiglia — e per questo portano con sé un'ambivalenza che va riconosciuta apertamente, perché è proprio in questa ambivalenza che si gioca gran parte della loro pregnanza pedagogica.

Il pastore. È forse l'immagine più amata, perché unisce autorità e tenerezza in un equilibrio raro. Nel Nuovo Testamento Gesù stesso la farà propria in modo definitivo, dicendo di sé: «Io sono il buon pastore» (Giovanni 10,11). Il bisogno antropologico a cui risponde è quello della guida: non un'autorità che comanda dall'alto e resta a distanza, ma una presenza che cammina davanti al gregge, che conosce ciascuna pecora per nome, che è disposta a lasciare le novantanove per cercare quella smarrita. Per chi accompagna adolescenti, questa immagine offre un modello di autorità che vale la pena esplicitare: un'autorità che guida senza possedere, che protegge senza soffocare, e che proprio per questo può diventare paradigma di ogni buona relazione educativa.

Il re. L'immagine della regalità divina esprime il bisogno di un ordine che non sia arbitrario, di una giustizia che stia più in alto di ogni potere umano parziale e corruttibile. Ma è anche l'immagine più esposta al fraintendimento, perché la storia stessa d'Israele — a partire dal racconto dell'istituzione della monarchia in 1Samuele, dove il popolo chiede un re «come le altre nazioni» — mostra come questa richiesta comporti sempre il rischio di scambiare Dio per un sovrano tra i sovrani, sottoposto alle stesse logiche di potere che pretende di correggere. La Scrittura lavora costantemente per purificare questa immagine: il vero re, in Israele, è colui che si prende cura degli orfani e delle vedove, non colui che accumula cavalli e ricchezze.

Il guerriero. È l'immagine più delicata, e va trattata con altrettanta onestà. Il Dio che nell'Esodo combatte per liberare il suo popolo dalla schiavitù risponde a un bisogno antropologico autentico: quello di essere protetti dal male, di sapere che l'ingiustizia non avrà l'ultima parola. Ma è un'immagine che la rivelazione biblica stessa progressivamente trasforma, fino a rovesciarla: nei racconti della passione, come vedremo nel capitolo cristologico, la vittoria di Dio non passerà più attraverso la spada ma attraverso una resa che sconfigge il male dall'interno, senza rispecchiarne la violenza. Un buon percorso educativo su questa immagine dovrebbe condurre gli adolescenti proprio a cogliere questo movimento interno alla Scrittura: dalla guerra alla croce, dalla spada alla non-violenza che vince.

Il giudice. Risponde al bisogno di verità, al desiderio che ogni ingiustizia subita o commessa non resti senza risposta, che ci sia un tribunale ultimo capace di vedere ciò che sfugge agli occhi umani. Anche qui la tentazione è quella di ridurre Dio a un contabile implacabile; ma nei Salmi e nei profeti il giudizio di Dio è sempre orientato alla restaurazione più che alla condanna, un giudizio che difende il povero e non lo schiaccia ulteriormente.

Padre e madre. Chiudiamo questa famiglia con l'immagine più originaria, quella che risponde al bisogno più radicale di ogni essere umano: il bisogno di appartenenza, di sapere da dove si viene. È significativo che la Scrittura, pur privilegiando l'immagine paterna, non esiti in alcuni passi profetici particolarmente audaci a impiegare tratti materni per descrivere Dio — lo abbiamo già incontrato in Osea 11, dove le «viscere» di compassione evocano esplicitamente un grembo, e lo ritroveremo ancora in Isaia, dove Dio si paragona a una madre che non può dimenticare il figlio che porta in grembo (cfr. Isaia 49,15). Per un adolescente che sta elaborando, spesso faticosamente, la propria immagine dei genitori reali — con i loro limiti, le loro assenze, le loro imperfezioni — l'idea di un Padre e insieme di una Madre che non deludono mai può offrire uno spazio di guarigione che nessuna catechesi puramente dottrinale riuscirebbe a raggiungere.

V. Il cosmo di Dio — Luce, roccia, fuoco, acqua, e la nube che sottrae

La quarta famiglia di immagini abbandona il registro del corpo e del ruolo sociale per attingere direttamente agli elementi del cosmo: la luce, la roccia, il fuoco, l'acqua. Sono immagini che rispondono a un bisogno ancora diverso dai precedenti: non più il bisogno di essere visti, chiamati o guidati, ma il bisogno di orientarsi nel mondo, di trovare un punto fermo che non vacilli quando tutto il resto vacilla.

La luce. È l'immagine che forse meglio di ogni altra parla all'esperienza adolescenziale del disorientamento, di quelle stagioni in cui sembra di camminare in un corridoio buio senza sapere dove porti. Nel Nuovo Testamento Gesù dirà di sé: «Io sono la luce del mondo» (Giovanni 8,12), ma già l'Antico Testamento aveva preparato questa immagine attraverso il racconto della creazione, dove la prima parola di Dio è proprio un comando di luce che vince le tenebre. Il bisogno antropologico è quello dell'orientamento: non tanto una luce che elimini ogni ombra — l'esperienza umana, e ancor più quella spirituale, conoscerà sempre zone d'ombra — quanto una luce sufficiente a mostrare il passo successivo, come recita un'immagine cara alla tradizione spirituale, quella della lampada che rischiara non l'intero cammino ma solo i piedi di chi cammina.

La roccia e la fortezza. Rispondono al bisogno di stabilità, particolarmente acuto in un'età in cui tutto — il corpo, le relazioni, l'identità stessa — sembra in movimento perenne. I Salmi tornano incessantemente su questa immagine: Dio come roccia su cui è possibile stare senza timore di sprofondare, come fortezza che non cede all'assedio. È interessante notare come questa immagine, apparentemente statica, sia in realtà dinamica: non descrive un Dio immobile, ma un punto fermo in movimento con chi cammina, come la roccia del deserto che, secondo la tradizione, accompagnava il popolo d'Israele nel suo esodo.

Il fuoco. Immagine ambivalente per eccellenza: il fuoco che arde nel roveto senza consumarlo, il fuoco che purifica ma può anche bruciare, il fuoco della Pentecoste che scende come lingue sopra i discepoli. Risponde al bisogno di trasformazione, al desiderio — spesso inconsapevole ma reale in ogni adolescente — di non restare identici a se stessi, di essere toccati da qualcosa che cambi in profondità e non solo in superficie.

L'acqua viva. Risponde al bisogno più elementare di tutti, quello della sussistenza: l'acqua che disseta nel deserto, l'acqua viva che Gesù promette alla donna samaritana, un'acqua che non si esaurisce mai come invece si esaurisce ogni fonte umana di senso quando viene chiesta di dare significato ultimo alla vita.

La nube e la tenebra luminosa. A questa famiglia di immagini è necessario affiancare, in contrappunto, un'altra tradizione, altrettanto biblica anche se meno immediata: quella della nube che copre il Sinai, che avvolge la tenda dell'incontro, che nasconde tanto quanto rivela. È la tradizione che i Padri della Chiesa orientale, in particolare Gregorio di Nissa nel suo trattato sulla vita di Mosè, e più tardi lo Pseudo-Dionigi Areopagita, svilupperanno nella teologia cosiddetta apofatica: il Dio che si mostra attraverso la luce e gli elementi cosmici è sempre, contemporaneamente, il Dio che si sottrae, che eccede ogni immagine e ogni concetto, custodendo un margine di mistero che nessuna metafora, per quanto bella, può colmare del tutto. Per un percorso educativo con adolescenti, questo contrappunto è prezioso quanto le immagini positive: insegna che la fede matura non è quella che crede di aver «capito» Dio, ma quella che sa restare in una ricerca mai definitivamente conclusa — un'onestà che, lungi dall'indebolire la fede, la rende più vera.

VI. Il compimento — Cristo, ricapitolazione delle immagini

Le quattro famiglie che abbiamo attraversato rispondono, ciascuna, a un bisogno autentico ma parziale: il bisogno di essere visti, quello di essere chiamati, quello di essere guidati, quello di essere orientati. Restano, presi separatamente, frammenti — immagini potenti ma pur sempre immagini, metafore che avvicinano senza mai identificarsi con ciò che significano. È qui che la fede cristiana compie un passo che nessuna delle religioni del Vicino Oriente antico aveva osato compiere: afferma che in un uomo storico, Gesù di Nazaret, queste immagini non restano più soltanto figure retoriche, ma trovano un compimento reale.

La tradizione teologica, a partire da Ireneo di Lione nel secondo secolo, ha chiamato questo movimento *anakephalaiosis*, ricapitolazione: un termine che san Paolo stesso impiega nella Lettera agli Efesini, parlando del disegno di Dio di ricapitolare in Cristo tutte le cose (cfr. Efesini 1,10). Ricapitolare non significa semplicemente riassumere, come si farebbe con un elenco; significa piuttosto raccogliere in un unico capo (*kephalè*, in greco) una storia che altrimenti resterebbe dispersa, portandola al compimento a cui tendeva fin dall'inizio. Per Ireneo, Cristo ricapitola non solo la storia della salvezza ma la stessa umanità di Adamo, correggendone dall'interno la disobbedienza con un'obbedienza piena. Applicato alle nostre quattro famiglie di immagini, questo principio permette di vedere qualcosa di sorprendente: ciascuna di esse, in Cristo, non viene abbandonata ma trasfigurata.

Il volto. Non è più soltanto un'immagine da cercare nella preghiera del Salmo 27, ma un volto storico, visibile, che si può incontrare per strada, che piange davanti alla tomba di un amico, che suda sangue nell'orto degli ulivi. San Paolo lo dice con una formula folgorante nella Seconda Lettera ai Corinzi: Dio ha fatto «risplendere la conoscenza della gloria di Dio sul volto di Cristo» (2 Corinzi 4,6, CEI 2008). Il Dio invisibile che Mosè non poteva guardare senza morire (cfr. Esodo 33) ha ora, in Cristo, un volto guardabile — e proprio per questo un volto che può essere schiaffeggiato, sputato, deriso, come racconteranno i vangeli della passione. È il paradosso più radicale del cristianesimo: la gloria di Dio non si manifesta nonostante questa vulnerabilità del volto umano, ma attraverso di essa.

Il nome. L'«Io-Sono» pronunciato a Mosè nel roveto, custodito con un pudore quasi assoluto per secoli, in Cristo diventa un nome che può essere non solo pronunciato ma addirittura donato. Nell'inno cristologico della Lettera ai Filippesi — un testo che la tradizione ritiene precedente allo stesso Paolo, forse un canto liturgico delle primissime comunità — si legge che dopo l'umiliazione della croce «Dio lo esaltò e gli donò il nome che è al di sopra di ogni nome» (Filippesi 2,9, CEI 2008), un nome davanti al quale ogni ginocchio si piega. Il movimento è esattamente rovesciato rispetto a quello di Esodo 3: là il nome si sottraeva nel momento in cui si rivelava; qui il nome si dona proprio nel punto di massima spoliatura, quando Cristo, come dice lo stesso inno poco prima, «svuotò se stesso» fino alla morte di croce (Filippesi 2,7-8). Il nome più alto nasce dall'abbassamento più totale: è la logica che la teologia chiama kenosi, e che ribalta ogni criterio umano di grandezza.

Il pastore. Gesù non si limita a raccontare parabole sul pastore che cerca la pecora smarrita; dichiara di sé, in prima persona: «Io sono il buon pastore. Il buon pastore dà la propria vita per le pecore» (Giovanni 10,11). L'immagine del pastore, che nell'Antico Testamento indicava una cura potente ma pur sempre esterna al gregge, in Cristo diventa un'identificazione totale, fino alla condivisione della morte stessa a cui il gregge sarebbe altrimenti esposto.

La luce. Il prologo del Vangelo di Giovanni riprende l'immagine cosmica della luce che vince le tenebre fin dalla prima pagina della Genesi, e la applica a una persona storica: «la luce splende nelle tenebre» (cfr. Giovanni 1,4-5), e questa luce, poco dopo nel racconto giovanneo, prenderà la parola in prima persona: «Io sono la luce del mondo; chi segue me non camminerà nella tenebra» (Giovanni 8,12). Non più, dunque, un elemento cosmico impersonale, ma una luce che si può seguire come si segue una persona, passo dopo passo.

Ciò che è decisivo, per una prospettiva pedagogica come quella che questo itinerario intende offrire, è cogliere come questa ricapitolazione cristologica non riguardi soltanto Dio, ma anche l'uomo. Se in Cristo, come confessa la fede, si incontrano insieme la pienezza della divinità e la pienezza dell'umanità, allora queste immagini non dicono soltanto «chi è Dio per noi», ma anche, contemporaneamente, «chi siamo chiamati a diventare noi in Lui». Il volto di Cristo non è soltanto il volto in cui si vede Dio, ma anche il volto in cui l'uomo, per la prima volta, si vede pienamente umano, senza le distorsioni e le maschere che il peccato aggiunge a ogni volto storico. Il nome che gli è donato non è soltanto il nome del Signore, ma diventa il nome nel quale, secondo l'esperienza cristiana, ogni uomo può essere a sua volta chiamato e riconosciuto come figlio. Il pastore non è soltanto colui che guida il gregge, ma il modello di ogni autorità che l'uomo è chiamato a esercitare senza dominio. La luce non è soltanto la rivelazione di Dio, ma la possibilità, per ogni uomo, di diventare a propria volta — come dirà Gesù nel discorso della montagna — «luce del mondo» per gli altri. È qui che l'itinerario che questo saggio ha percorso trova il proprio punto più alto: non un catalogo di attributi divini, ma un cammino che, passando attraverso il corpo, il nome, il ruolo e il cosmo, conduce infine a riconoscere in Cristo la forma piena e insieme dell'umano e del divino — e in essa, se la fede lo permette, la propria stessa forma possibile.

VII. Soglia d'uscita — Quale immagine cerchi tu?

Torniamo alla scena da cui siamo partiti: il ragazzo o la ragazza che, in una notte insonne o davanti a un lutto improvviso, si scopre a cercare qualcosa che ancora non sa nominare. Questo itinerario tra le immagini bibliche di Dio non ha voluto essere un esercizio erudito fine a se stesso, ma un tentativo di restituire linguaggio a quella ricerca muta. Perché è probabile che ciascuno di noi, credente o in cammino verso la fede, porti dentro di sé, spesso senza saperlo, una di queste immagini più delle altre: c'è chi cerca soprattutto un volto che lo guardi senza giudicarlo, chi ha bisogno di sentirsi chiamato per nome in mezzo alla folla anonima dei social e delle classi affollate, chi cerca una guida sicura in un tempo che sembra non offrirne, chi semplicemente ha bisogno di un po' di luce per fare il passo successivo. Nessuna di queste ricerche è sbagliata, e nessuna, forse, potrebbe bastare da sola. È forse proprio questo il dono più prezioso che le quattro famiglie di immagini bibliche, ricapitolate in Cristo, possono offrire a un adolescente in ricerca: la scoperta che qualunque porta scelga per iniziare a cercare, quella porta introduce, prima o poi, nella stessa casa.

Appendice pedagogica — Per l'insegnante di religione nella scuola media

Introduzione metodologica

Questo percorso è pensato per essere utilizzato, in tutto o in parte, con studenti della scuola secondaria di primo grado (11-14 anni) o, con qualche adattamento nel linguaggio, con i primi anni della secondaria di secondo grado. Il criterio metodologico di fondo è coerente con quello di tutta la collana: prima il dato, poi la riflessione. Si parte cioè sempre da un testo biblico concreto, letto e ascoltato, prima di passare a qualunque generalizzazione teologica o esistenziale. Con ragazzi di questa età è particolarmente importante privilegiare il canale dell'immaginazione visiva e corporea rispetto a quello puramente concettuale: da qui l'utilità di far disegnare, mimare, o rappresentare fisicamente (ad esempio con un gesto delle mani) alcune delle immagini incontrate.

Attività 1 — Ricerca personale: «Quale immagine di Dio porti dentro?»

Si invita ciascun ragazzo a scrivere, in autonomia e senza timore di essere giudicato, la prima immagine che associa spontaneamente alla parola «Dio» — può essere un'immagine biblica già conosciuta, ma anche un'immagine «spuria», presa dal cinema, dai cartoni animati, dall'immaginario familiare (il nonno buono, il vigile severo, una nuvola, un vuoto). Si raccolgono le risposte in forma anonima e si prova, insieme alla classe, a raggrupparle secondo le quattro famiglie presentate nel saggio, facendo emergere quali famiglie sono più presenti e quali più assenti nell'immaginario del gruppo. Questa attività ha una funzione diagnostica preziosa: permette all'insegnante di calibrare il resto del percorso sui bisogni reali della classe.

Attività 2 — Tabella sintetica delle quattro famiglie

Famiglia	Immagini principali	Testo biblico (CEI 2008)	Bisogno antropologico	Domanda-stimolo
Il corpo di Dio	Volto, mano, viscere	Salmo 27,8; Isaia 49,15-16; Osea 11,8-9	Essere visti e non giudicati	C'è qualcuno che ti guarda davvero, senza fingere?
Il nome di Dio	Io-Sono, il nome custodito e donato	Esodo 3,13-15	Essere chiamati per nome, non confusi nella massa	Chi ti chiama per nome, e non solo per il tuo ruolo?
I ruoli di Dio	Pastore, re, guerriero, giudice, padre/madre	Giovanni 10,11; Osea 11,1-4	Essere guidati con autorità che non opprime	Chi ti guida senza volerti possedere?
Il cosmo di Dio	Luce, roccia, fuoco, acqua, nube	Giovanni 8,12; Esodo 3,2-5	Trovare orientamento e stabilità	Cosa ti fa da «roccia» quando tutto sembra vacillare?

Attività 3 — Proposta di percorso in quattro incontri

Primo incontro — Il volto che cerco. Lettura del Salmo 27; attività: ciascun ragazzo scrive su un foglio, senza firmarlo, una situazione in cui si è sentito «davvero visto» da qualcuno, e una in cui invece si è sentito invisibile. Confronto in piccoli gruppi.

Secondo incontro — Il nome che porto. Lettura di Esodo 3,1-15; attività: breve ricerca sul significato del proprio nome di battesimo o del proprio nome proprio, condivisa in classe; riflessione guidata su cosa significhi essere «chiamati» invece che semplicemente «elencati».

Terzo incontro — La guida di cui mi fido. Lettura di Giovanni 10,1-15; attività: si chiede ai ragazzi di pensare a una persona reale della loro vita (non necessariamente religiosa) che abbia esercitato nei loro confronti un'autorità «da pastore» — che li ha guidati senza volerli possedere — e di scriverle, se lo desiderano, un breve pensiero di gratitudine, anche solo per sé.

Quarto incontro — La luce sul mio passo. Lettura di Giovanni 8,12 e breve rilettura conclusiva del percorso; attività finale: in un momento di silenzio, si invita ciascuno a scegliere, tra le quattro immagini incontrate, quella che sente più vicina in questo periodo della propria vita, e a rappresentarla con un disegno o un simbolo semplice da portare con sé.

Nota per l'insegnante sull'ampliamento del percorso

Il percorso qui proposto in quattro incontri può essere naturalmente ampliato a un'intera unità didattica di sei-otto incontri, dedicando una sessione autonoma al capitolo cristologico (VI) — particolarmente indicato in prossimità della Settimana Santa o del Natale — e una sessione conclusiva dedicata al contrappunto apofatico (la nube, il mistero che rimane), utile per introdurre i ragazzi più grandi a un'idea di fede matura che non teme le domande senza risposta immediata.

Bibliografia essenziale

La Bibbia CEI 2008, in particolare i testi indicati in tabella.

H. U. von Balthasar, Gloria. Un'estetica teologica, Jaca Book.

R. Guardini, I segni sacri, Morcelliana.

P. Ricoeur, La metafora viva, Jaca Book.

M. Buber, Io e Tu, in Il principio dialogico e altri saggi, San Paolo.

E. Lévinas, Totalità e infinito, Jaca Book.

Ireneo di Lione, Contro le eresie, in particolare i libri III e V, sulla ricapitolazione.

Gregorio di Nissa, La vita di Mosè, Città Nuova.

Nota filologica finale: tutte le citazioni bibliche riportate in questo saggio sono state verificate sul testo ufficiale della Bibbia CEI 2008. Per il passo di Isaia 49,16 si segnala che la CEI 2008 inverte lievemente l'ordine delle parole rispetto alla precedente CEI 1974 («sulle palme delle mie mani ti ho disegnato» contro «ti ho disegnato sulle palme delle mie mani»): il saggio segue la dizione CEI 2008. I riferimenti a Efesini 1,10 e a Giovanni 1,4-5 sono citati per contenuto e non riportati in forma di citazione letterale verificata con lo stesso grado di certezza filologica riservato alle altre citazioni: si raccomanda, in fase di editing finale, un controllo diretto sul testo CEI 2008 prima della pubblicazione.