

SCUOLA DI TEOLOGIA PER I LAICI

Alfonso Tedesco
DECANATO E ZONA DI MONZA



Monza, 5 ottobre 2016

S.E. Mons. Franco Giulio Brambilla

GESU' DI NAZARETH, RACCONTO DEL DIO INVISIBILE

Fede, incredulità, idolatria

Riprendiamo il nostro cammino impostando il tema di quest'anno, non facile né consueto, che riguarda il rapporto tra idolo e icona e che si esprime nel titolo suggestivo e accattivante del "Cielo di plastica".

Il card. Giacomo Biffi, richiamandosi alla prospettiva biblica, a proposito di questo tema radicale si esprimeva così: "Il contrario della fede non è la ragione ma l'idolatria". L'incredulità non è il contrario della fede perché l'incredulo lotta strenuamente contro la fede. L'incredulità si può definire come l'ombra della fede, come la possibilità che la fede perda il suo slancio: più una persona ha fede più corre il rischio di fare i conti con il dubbio, come se fosse l'ombra della sua fede.

La fede ha la forma dell'affidamento e della confidenza. La fede non è solo ciò in cui crediamo (*fides quae*). Infatti quando proclamiamo il *Credo* diciamo "credo in", non "credo a" o "credo che". Il "credo in" (*fides qua*) comprende sia il "credo che" (il contenuto) sia il "credo a" (prestare fiducia a qualcuno). Il "credo in" integra i contenuti della fede e il credito dato all'altro perché degno di fede. La fede è un atto in cui l'io uscendo da sé si sporge andando verso Dio. Questo aspetto della fede - "*Credo in Dio*

Padre Onnipotente..." - come movimento dell'io verso Dio, decentramento da sé, comprende anche gli altri due.

La tripartizione di cui parliamo risale ad Agostino. Tuttavia nella formulazione originaria del "Credo", che risale al concilio di Nicea e a quello di Costantinopoli I (325 e 381), abbiamo il verbo al plurale, "crediamo", perché non è possibile credere da soli: l'atto dell'affidamento è anche l'atto della confidenza non solo nei confronti di Dio, ma reso possibile anche dagli altri. Noi possiamo credere solo nel quadro della "nostra" fede cattolica. Questi due aspetti, la fede come movimento della libertà e la fede come contesto ecclesiale, rendono possibile la comprensione cristiana della fede come uscita da sé verso Dio. Per questo motivo essa è sempre minacciata dal dubbio che consiste nel prendere esclusivamente il proprio io a misura di Dio, di usare cioè come unità di misura solo l'io, la propria esperienza, la propria ragione per conoscere il mondo e Dio.

Non bisogna avere paura del dubbio perché è come l'ombra che non ci lascia mai e accompagna la fede. Ci costringe a non fidarci solo di noi, a mettere in movimento il corpo, in quanto la nostra libertà non esiste in astratto, ma nella storia, con la sua pesantezza, le sue fatiche, la memoria, l'immaginario, le relazioni: noi dobbiamo

credere attraverso queste mediazioni storiche.

Però il vero rischio è che la fede sia sostituita con un surrogato, con l'idolo. L'idolatra è il gesto di chi affida la vita o parti e tempi di essa all'idolo pensando che sia capace di restituirgli il significato per vivere. Un cielo popolato da tutti questi idoli è un "cielo di plastica".

Oggi, nella cultura attuale, siamo andati anche oltre: in alcuni filoni del pensiero contemporaneo si arriva persino a dire che sarebbe meglio avere un "cielo di plastica", un cielo con molti dèi o idoli, perché favorirebbe, attraverso processi di identificazione, il pluralismo e la tolleranza (ognuno avrebbe il suo dio o idolo). Di conseguenza il politeismo sarebbe meglio del monoteismo. Se il "cielo di plastica" è il riflesso del "mondo di terra", ai molti dèi corrispondono molti uomini e molte esperienze, tra di loro non paragonabili e compatibili.

Idolo e icona

Tuttavia forse uno degli elementi radicali della religione ebraica – prima che cristiana –, oltre al sabato, è la fede nell'unicità di Dio. Gli ebrei sono riusciti a sopravvivere come popolo, passando attraverso difficilissime vicende, sulla professione del primo comandamento che afferma l'*unicità di Dio*. L'ebraismo vieta l'idolatria che consiste nel sostituire Dio con una realtà umana e per rendere praticabile questo aspetto accosta l'altro precetto: "Non ti farai alcuna immagine di Dio" (*aniconicità di Dio*: Dio senza immagini). È stata una battaglia enorme che ha attraversato anche il cristianesimo ed è stata ripresa dall'Islam, dove invece dell'immagine di Dio si raffigurano motivi geometrici, ornamentali, perché Dio non può essere rappresentato, reso presente. A questo proposito il momento critico della storia del cristianesimo è stata la crisi iconoclastica, dove i suoi sostenitori erano contrari non alla raffigurabilità di Dio, ma alla sue manifestazioni (Gesù Cristo e poi i santi, la Vergine). Questo momento difficile fu superato con il secondo Concilio di Nicea (787), che vide prevalere gli iconoduli, favorevoli alla venerazione delle icone. Senza questo passaggio non avremmo avuto, ad esempio, la pittura di Giotto, di Raffaello, di Michelangelo e l'arte

contemporanea, ma soprattutto tutta la splendida iconografia orientale.

L'icona diventa un idolo se è sostitutiva di Dio, se è considerata come un amuleto. L'icona, rimandando alla realtà di Dio, al "Cristo icona del Dio invisibile" permette di mantenere la distanza da Dio, che non è racchiudibile nell'icona e si rende presente nell'icona in modo eccedente, nel fatto che rimanda oltre se stessa. Il grande motivo che ha consentito la vittoria degli iconoduli sugli iconoclasti è proprio il fatto che Dio si è incarnato ed ha preso il volto dell'uomo.

Icona e linguaggio

Dentro questa ottica questa sera illustrerò un particolare decisivo, dove Dio dice se stesso non solo in una figura umana, ma anche in un linguaggio umano.

Il luogo più interessante dove accade questo è esattamente nella vicenda di Gesù. Noi non abbiamo la vicenda di Gesù direttamente, a occhio nudo, ma attraverso un vangelo in quattro racconti, un "vangelo quadriforme". E il fatto di avere quattro attestazioni del vangelo di Gesù rappresenta sotto il profilo della veridicità un grande vantaggio. In realtà i racconti sono molti di più perché, ad esempio, ci sono importanti frammenti del Gesù storico nella Lettera agli Ebrei, molti nelle Lettere di Paolo e inoltre c'è il vangelo di Tommaso (la cui datazione si colloca forse tra la fine del I secolo e il 187 d. C.), che contiene 114 detti di Gesù, di cui l'80% è già nei vangeli sinottici. Tuttavia, questo testo non è stato accolto nella coscienza di fede dei primi tre secoli, probabilmente perché il motivo per cui i vangeli sono i quattro che tutti conosciamo sta nel fatto che attestano la vicenda di Gesù in un racconto, vale a dire con una storia narrata. Quando si parla di storia ci si riferisce, secondo la mentalità positivista e storicistica, ai puri fatti in sé, ma i fatti nudi e crudi non esistono in quanto essi, essendo prodotti dall'agire degli uomini, sono sempre fatti portatori di significato, il quale è offerto all'ascoltatore perché sia compreso e agito. Quindi è più corretto, a proposito dei vangeli, parlare di "vicenda" che di storia, meglio di "storia narrata".

Come si è detto, della vicenda di Gesù – vicenda come insieme di storia e dei suoi significati – noi abbiamo molte attestazioni,

a significare che molti detti e fatti circolavano e che si sono sedimentati nei vangeli. La vicenda di Gesù quindi ha necessità di dirsi con linguaggio umano, che si è dato in una pluralità di racconti: l'unico Gesù ha avuto bisogno di molti racconti.

I molti racconti e l'unico Gesù

Il senso del titolo del nostro ingrandimento: «I molti racconti e l'unico Gesù» va approfondito. La congiunzione "e" intende articolare il rapporto tra la pluralità delle narrazioni evangeliche e l'unicità della figura di Gesù. Nel canone neotestamentario l'unico evento di Gesù di Nazareth si dà con una molteplicità di racconti diversi. Questo, da un lato, pone il problema dell'unità della figura di Gesù e, dall'altro, esige che la singolarità della vicenda di Gesù (che non è quella di Socrate o di altri saggi dell'umanità), non solo sopporti, ma in qualche modo favorisca una pluralità di racconti. Occorre comprendere perché l'unico Vangelo si dia in una molteplicità (relativa) di narrazioni e, reciprocamente, perché la forma plurale del racconto ("vangelo quadriforme") custodisca la singolarità della manifestazione di Gesù.

Ciò dice la forza della congiunzione "e" che collega i molti racconti all'unico Gesù: con essa si afferma la coscienza di ciascun evangelista che il proprio racconto rimanda a una notizia di Gesù di cui gli ascoltatori sono a titolo diverso già a conoscenza e che la *memoria Iesu* confessa l'unicità di Gesù attraverso la mediazione della sua narrazione. La *memoria Iesu* diventa così principio di *unità* e *diversità* delle narrazioni evangeliche. "Principio" nel senso forte di momento genetico della produzione del racconto, prima della tradizione orale, e poi della configurazione del racconto di ciascun evangelista.

Per dare esecuzione a questa sommaria illustrazione del problema possiamo riferirci al Prologo che l'evangelista Luca premette alla sua opera (Lc 1,1-4). Pur rivelando in prima battuta l'intento che presiede alla narrazione del vangelo di Gesù *secondo Luca*, il testo porta alla consapevolezza una struttura che può a buon diritto riferirsi alla questione sopra evocata e che si trova implicitamente realizzata dagli altri evangelisti, pur con interessi che non

sempre sono esplicitamente dichiarati (o lo sono in altro modo), e che vanno ricavati dalla dinamica stessa del racconto. Il prologo di Luca funzionerà da *fil rouge* per declinare la nostra istruzione del problema e delineare le linee della sua armonica esecuzione.

1. Poiché molti hanno posto mano a stendere un racconto: il paradosso del vangelo quadriforme.

Partiamo dunque dal paradosso del vangelo quadriforme: «Tutte le analogie della storia delle religioni cui possiamo riferirci per scritti di uguale significato dei Vangeli suggeriscono che *un* libro è stato conservato e non molti dello stesso tipo, e che nella liturgia si legge da *un* solo libro» (von Harnack).

Questo paradosso è esaltato da una triplice serie di osservazioni: è un paradosso a) rispetto all'uso profano nel mondo greco romano che parla al plurale di "vangeli" per propagandare l'interminabile serie di benefici dei sovrani ellenistici; b) rispetto all'annuncio ecclesiale della comunità primitiva che parla al singolare del Vangelo del Regno/di Gesù; e, infine, c) rispetto alla stessa forma della *Torah* di Israele, che pur nella molteplicità di tradizioni, stende un unico racconto dell'evento fondatore per il popolo di Dio, collocandolo in apertura del canone biblico (Pentateuco).

L'ossimoro "vangelo quadriforme" esprime al meglio il paradosso irriducibile dei documenti fondatori della fede cristiana. A noi resta il compito di comprenderne il senso.

In primo luogo, l'ineliminabile pluralità dei racconti per dire l'unico vangelo può essere compresa come gesto di deuterosi, cioè *un'opera di ripresa e rimeditazione* con cui la comunità primitiva, a mano a mano che si allontana dagli eventi fondatori della pasqua di Gesù, integra aspetti sempre più ampi e ricchi della tradizione apostolica.

In secondo luogo, l'allontanamento dall'evento pasquale fa sentire maggiormente *la necessità di limitare il processo di produzione dei racconti* dell'unica vicenda di Gesù.

Ecco, dunque, il paradosso del vangelo quadriforme: il prisma dei (quattro) vangeli

apre una "prospettiva" su Gesù Cristo e la valenza universale dell'unico evento escatologico della Pasqua si dà solo "prospettivamente" in una pluralità di racconti. Questa regola fondamentale può essere tratteggiata in *tre tappe*.

2. circa gli avvenimenti portati a compimento tra noi: la "memoria Iesu" nel prisma della predicazione apostolica

La *prima tappa* riguarda la *referenza del kerygma alla storia di Gesù*. Si tratta della modalità con cui è stata trasmessa la *memoria Iesu* nella predicazione apostolica. I diversi racconti, a cui Luca si riferisce, sono una narrazione (*diégesis*) che rimanda a "gli avvenimenti che sono giunti a compimento tra noi".

I "sommari di base" della *memoria Iesu* secondo Luca sono di particolare interesse. Sarebbe interessante, infatti, un'analisi comparata di questi sommari, per ricostruire l'ordito della successione episodica della vicenda di Gesù, così come si è cristallizzata nella *parádisis* (tradizione) apostolica. Interessante è osservare la dinamica narrativa del rimando alla *memoria Iesu*, soprattutto nel caso dei due discorsi di Pietro in *Atti* (*At* 2,22-24.32-33.36 e *At* 10, 36-41).

Osserviamo la dinamica comunicativa che si instaura tra Pietro e i suoi ascoltatori. Il locutore (Pietro) suppone conosciuto dai suoi uditori il tracciato della *memoria Iesu*, che viene articolato in 1) uno scenario remoto, 2) un'azione umana di rifiuto e 3) un'azione divina di salvezza.

La *memoria Iesu*, articolata mediante la sequenza degli episodi ricordata, è incastonata nel "discorso di Pietro" che a sua volta si dipana in tre momenti: 1) il riferimento all'evento di Pentecoste come effusione dello Spirito, 2) la proclamazione del *kérygma* pasquale con i titoli cristologici e 3) l'appello alla conversione battesimale.

Questa duplice dinamica specifica meglio la regola fondamentale che sopra ho solo abbozzato: a mano a mano che la *parádisis* apostolica si trasmette dentro nuove situazioni e con nuovi destinatari, essa ricupera a ritroso filoni diversi e sempre più ricchi della *memoria Iesu*, ma questa memoria interpretante della vicenda di Gesù è un momento intrinseco della

proclamazione pasquale della Chiesa primitiva.

3. come ce li hanno trasmessi coloro che furono testimoni oculari e divennero ministri della parola: perché e come il "kerygma chiede racconto"

La *seconda tappa* dispiega il *passaggio dal kérygma al racconto*. Potremmo domandarci perché e come il "kerygma chiede racconto" (Ricoeur)? Il senso dell'espressione di Ricoeur non descrive soltanto il fatto della narrativizzazione progressiva delle confessioni di fede pasquali fino agli inni cristologici (il come), ma cerca anche di interpretarne il significato per la piena comprensione dell'evento cristologico (il perché). Si veda l'esempio svolto del passaggio della formula di risurrezione ("Gesù è Signore" e "Dio lo ha risuscitato dai morti") e della formula di morte ("Cristo è morto per noi") al *kérygma* di *1Cor* 15,3-5.

La formula breve dell'evento pasquale nel *kérygma* è come un sasso gettato nello stagno che produce una serie di onde successive: 1) il ricupero della storia di Gesù con una prima sequenza narrativa; 2) la ripresa interpretativa della vicenda di Gesù alla luce dell'AT; 3) la rilettura dell'evento di Gesù nelle formule di missione e kenosi; e, infine, 4) la elaborazione di modelli e/o schemi per un racconto globale dell'opera e della persona di Cristo (Inno di *Filippesi* e di *Colossesi*). A questo proposito possiamo osservare due grandi momenti: un primo impulso a ricuperare una sequenza di eventi salvifici avviene nella *Traditionsgeschichte* delle formule homologiche e kerygmatiche che approdano al *kerygma* di *1Cor* 15; un ulteriore passo verso l'interpretazione globale dell'opera e della persona di Gesù si produce nello sviluppo degli schemi o modelli cristologici.

4. così ho deciso anch'io, dopo aver seguito tutto accuratamente fin dall'inizio: come e perché il racconto custodisce il *kérygma*

La *terza tappa* illustra come il *racconto custodisce il kerygma*. Ne dà notizia ancora una volta Luca nel testo che fa da canovaccio alla nostra riflessione. Dopo aver ricostruito il triplice strato messo in luce dalla ricerca della storia della tradizione (*traditionsgeschichtlich*), e cioè

gli "avvenimenti portati a compimento tra noi", e poi il ruolo dei "testimoni oculari" e dei "ministri della parola", il terzo evangelista fa la sua apparizione da protagonista del racconto che sta prendendo avvio, con la formula – insolita nella tradizione evangelica – introdotta dall'io: "anch'io ho deciso", "anche a me è sembrato bene" (*édoxe kamof*). L'A. dichiara con assoluta precisione il *metodo*, la *modalità* e la *finalità* del suo racconto.

Forse qui si nasconde la ragione implicita del "nuovo racconto" dell'evangelista Luca, ma anche il motivo per cui esso non è considerato come alternativo a quelli già presenti nell'alveo della tradizione. L'evangelista (e con lui altri autori neotestamentari) pensano il racconto finale non in modo alternativo, ma inclusivo del lavoro già prodotto dalla tradizione apostolica (l'oralità narrativa). I criteri di questa spinta narrativa della tradizione kerygmatica possono essere ritrovati nell'intento dichiarato da Luca e nel riscontro pratico del testo. Se ne possono raccogliere almeno tre: un criterio di *globalità*, un criterio di *integrazione*, un criterio di *compimento*.

Con questa triplice legge generatrice del racconto, esplicitata da Luca addirittura con una dichiarazione extradiegetica (fuori dal racconto, nel *Prologo*), siamo pronti a cogliere la portata del Libro/Vangelo come racconto che custodisce l'identità teologica di Gesù.

5. di scriverne per te un resoconto ordinato: l'identità narrativa di Gesù attraverso la pluralità delle narrazioni evangeliche

Ora Luca approda finalmente alla frase principale del lungo periodo del *Prologo* al suo Vangelo, con cui dichiara la *modalità* della sua opera. L'A. è consapevole di introdurre in passo ulteriore nella *parádoxis* apostolica che passa allo *scritto* nella forma del *racconto*. La tesi che sostengo ha due facce di una stessa medaglia: *la forma racconto è intrascendibile per accedere alla memoria di Gesù, perché custodisce essa stessa la differenza originaria della figura di Gesù, che si media in una pluralità (relativa) di racconti*. Si tratta di svolgere i due lati della tesi: il primo argomenta perché la "forma racconto" appare la modalità coerente per accedere alla

memoria Iesu, il secondo illustra perché e come la differenza della *memoria Iesu*, istituita dal racconto, si dilata in narrazioni molteplici, ma fornisce da se stessa il criterio di limitazione da una produzione indiscriminata di racconti.

Sul primo aspetto della tesi rimando al mio intervento nel Convegno alla Facoltà teologica di Milano dell'anno 2005.

6. affinché degli insegnamenti in cui sei stato istruito tu riconosca la solidità!: le diverse narrazioni evangeliche alla prova del lettore

Il secondo aspetto della tesi può essere formulato con una domanda: perché la percezione della differenza della *memoria Iesu*, istituita dal racconto, ha bisogno di molteplici narrazioni e qual è il senso della pluralità (relativa) dei racconti riconosciuti come Vangeli nel Canone del NT?

A questo punto si aprono davanti a noi due compiti: a) il *primo* si propone di interpretare perché e come nei racconti evangelici è presente insieme il rinvio all'unico Gesù e il rimando reciproco tra i diversi racconti con la loro insopprimibile diversità e la loro possibile integrazione; b) il secondo deve precisare il processo di comunicazione del mistero di Gesù al lettore futuro e la forma del suo annuncio ecclesiale oggi.

Se la "forma racconto" è persa la più consona a conferire all'opera e alla figura di Gesù la totalità di senso che il kerygma afferma in modo sintetico (processo di *configurazione* del racconto), la strategia di comunicazione al lettore "implicito" (o "modello"), che è già presente nel testo, qualifica il modo con cui il racconto è scritto (processo di *rifigurazione*). Significazione e comunicazione sono due funzioni del racconto: la loro intersezione promuove la qualità della Scrittura come "attestazione" (*Testamentum*) e la qualità della Lettura (e dell'Annuncio) come operazione spirituale ed ecclesiale. Si veda il commento fatto a braccio durante la *lectio inaugurale* sull'episodio dei discepoli di Emmaus, nell'intreccio tra i due discepoli del testo e il terzo discepolo che è il lettore di ogni tempo (ne ho fatto un commento scritto in *Esercizi di cristianesimo*, Vita & Pensiero, Milano 2000).

A MO' DI CONCLUSIONE: La *memoria Iesu* nello specchio dei vangeli, forma dell'annuncio.

La convinzione che la molteplicità dei racconti evangelici non può essere saltata per accedere alla *memoria Iesu*, e che l'unicità di Gesù si media attraverso la narrazione evangelica, trova conferma nell'*uso liturgico* dei racconti evangelici, sia nella chiesa antica, sia nella felice ripresa dopo il Vaticano II.

Il compito della cristologia è di fornire le regole ermeneutiche perché l'annuncio ecclesiale su Gesù sia custodito nella sua inesauribile ricchezza, e non venga dissolto in una lettura soggettivizzante che interpreta i momenti della vicenda di Gesù e la sua figura solo a partire dal bisogno di identità della persona umana e della sua armonia psico-fisica. Neppure sarebbe un antidoto raccomandabile quello di una ricostruzione storica della figura di Gesù che funzioni come criterio di autenticità dell'annuncio ecclesiale. La ricostruzione storica ha un carattere congetturale: essa è *necessaria* per attestare che la *memoria Iesu*, custodita dal vangelo quadriforme, trova riscontro attraverso i criteri della ricerca storico-critica, ma è radicalmente *insufficiente* se pretende di sostituirsi ad essa o, ancora peggio, di misurarne la verità.

La verità di Gesù si dà solo attraverso i molti racconti, proprio perché la molteplicità delle narrazioni evangeliche custodisce l'unità della *memoria Iesu*, come differente, ma inseparabile da esse. E fornisce al lettore futuro i punti di accesso all'unico Gesù, come evento salvifico, attraverso i diversi e convergenti racconti. L'ossimoro "vangelo quadriforme" intende appunto preservare e favorire questo approccio singolare a Gesù, perché la *memoria Iesu* si dà solo come "memoria interpretante" ed è accessibile solo come "memoria interpretata". Il vangelo come *Libro scritto* è il sedimento creato da questo duplice gesto della comunità primitiva: scrivere un racconto perché il lettore futuro lo interpreti e lo viva nella Chiesa di ogni tempo. Il Libro scritto che apre il Canone del NT si dà solo come *Vangelo quadriforme!*

+ Franco Giulio Brambilla