

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di Teologia

10509 – La logica della testimonianza cristiana

Giuseppe Lorizio

0. Traccia del percorso:

	Introduzione al corso e presentazione dei partecipanti e dei materiali.
	L'ingresso della coscienza storica e la riscoperta della positività della rivelazione cristiana.
	L'evoluzione del concetto di verità nel pensiero filosofico del Novecento.
	L'ermeneutica della testimonianza secondo P. Ricoeur: verità e libertà. Immediatezza della rivelazione del sé e mediazione testimoniale.
	Il Concilio Vaticano II e il recupero della testimonianza in relazione alla struttura sacramentale della Rivelazione. Il carattere testimoniale della fede.
	La <i>testimonianza</i> della <i>Creazione</i> (DV 3) e della <i>Scrittura</i> (DV 24). Cristo testimone del Padre nei Vangeli.
	Originarietà della testimonianza del cristiano in relazione alla norma della Scrittura. Testimonianza e norma ecclesiale: la Tradizione.
	Sacramentalità della Parola e testimonianza cristiana.
	Testimonianza, evento pasquale e mistero trinitario nell'orizzonte della metafisica agapica. Ontologia e logica (ed epistemologia) della testimonianza.
	Il martirio come forma suprema della testimonianza cristiana.
	Conclusioni del corso

Testi obbligatori

1. G. LORIZIO, *Le frontiere dell'Amore. Saggi di teologia fondamentale*, Lateran University Press, Roma 2009.
2. G. LORIZIO, *La logica della fede. Itinerari di teologia fondamentale*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002: capp. VIII (*Rivelazione come comunicazione*, 229-253), X (*Principio e fondamento nella logica della fede cristiana*, 279-311) e XI (*La valenza speculativa della croce in alcune figure del pensiero postmoderno*, 313-328).
3. Materiali in copisteria.

1. Indicazioni bibliografiche

- G. E. LESSING, *Sull'argomento dello spirito e della forza*, estratto da *Grande antologia filosofica*, vol. XV, Marzorati, Milano 1968, 1555-1560. ☞ [Il testo originale completo del famoso «problema di Lessing»].
 - K. LÖWITZ, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1991².
 - P. RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997 (il capitolo *Ermeneutica della testimonianza*, pp. 73-108). ☞ Su questo Autore cf G. ROSSI, *Ermeneutica della testimonianza e verità nel pensiero di Paul Ricoeur – I. L'illusione di un pensiero senza presupposti*, in «La Civiltà Cattolica» 1998 IV 267-275; ☞ *II. Ermeneutica della testimonianza e riflessione filosofica*, in «La Civiltà Cattolica» 1999 I 133-143. ☞
 - F. W. J. SCHELLING, *Le età del mondo*, Guida, Napoli 1991.
-
- G. ANGELINI, *La testimonianza prima del "dialogo" e oltre*, Centro Ambrosiano, Milano 2008 [volume che approfondisce la dimensione biblica, seconda la quale la testimonianza cristiana comporta l'appello dell'altro alla conversione, e dunque non implica affatto una rinuncia alla ricerca della verità assoluta].
 - P. CIARDELLA, *Testimonianza e verità. Un approccio filosofico*, in P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 37-51. ☞ [Dalla concezione di verità come *adaequatio* alla necessaria mediazione del testimone].
 - A. FABRIS, *Per una filosofia della testimonianza*, in P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 53-79. ☞ [Una fenomenologia della testimonianza che aiuta a riflettere sulle questioni epistemologiche sollevate dal suo uso – testo denso e impegnativo].
 - R. LATOURELLE, *Testimonianza*, in: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1312-1331. [Articolo riassuntivo, in prospettiva teologico-fondamentale].
 - P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Ed. Paoline, Milano 2002.
 - I. DE LA POTTERIE, *Verità*, in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1449-1455. [Una riflessione biblica sul concetto di verità con particolare attenzione al vangelo di Giovanni].
 - M.M. OLIVETTI, *Testimonianza e apologetica*, in E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*, Cedam, Padova 1972, pp. 389-425 [Testo difficile, solo per chi volesse approfondire ulteriormente].
 - G. SALMERI, *Crisi della ragione e modelli di razionalità. La logica testimoniale nella fede cristiana*, in *Humanitas* 62 (2/2007) 340-348 [Il pensiero di Ireneo e Tertulliano dimostrano che la razionalità cristiana non è solo quella filosofico-metafisica, ma anche quella ermeneutica e storico-giuridica che ascolta con interesse le testimonianze – Per approfondimento].
 - B. WELTE, *Dalla testimonianza storica alla fede cristiana*, in *Sulla traccia dell'eterno*, Jaca Book, Milano 1972, 55-72. ☞ [Articolo importante e illuminante, che presenta una proposta esplicita per il superamento del cosiddetto «problema di Lessing»].

2. L'ingresso della coscienza storica e la riscoperta della positività della rivelazione

A partire da un testo di Schelling:

O passato, abisso del pensiero!

“Il passato viene saputo, il presente viene conosciuto, il futuro viene presagito.

Il saputo viene narrato, il conosciuto viene esposto, il presagito viene profetizzato.

L'immagine finora invalsa della scienza è stata quella secondo cui essa sarebbe una mera sequenza, un mero viluppo di nozioni e di idee sue proprie. L'immagine esatta, invece, è che in essa si presenta lo sviluppo di un essere vivente reale. E' u merito della nostra epoca l'aver restituito alla scienza la sua essenza e, come ben si può affermare, in un modo tale che difficilmente potrà smarrirla di nuovo. Non è formulare un giudizio troppo severo dire che, una volta ridestato lo spirito dinamico, ogni filosofare che non attinga da esso la sua forza, può essere considerato come un semplice abuso del prezioso dono della parola del pensiero. L'elemento vivente della scienza suprema può essere solo il Vivente originario, l'essere che non è preceduto da altri, dunque il più antico degli esseri.

[...]

Dio deliberatamente avvolge in una notte oscura sia l'inizio del tempo passato sia la fine del tempo futuro” (da *Le età del mondo – Die Weltalter*).

Alcune schematiche riflessioni preliminari mi sembrano imprescindibili in ordine al tema dell'ingresso della storia come ulteriore causa della crisi-fine della metafisica. In primo luogo potrà risultare decisamente istruttiva per il teologo la parabola, che altrove abbiamo indicato come percorso teoretico dalla storicità alle storie, sintomatica di un processo di frammentazione o di dissoluzione dal quale emerge con sempre maggiore determinazione quella anarchia della diacronia, che se risulta decostruttiva di ogni pretesa totalizzante ed ideologica, non è priva di suggestioni per quel che concerne l'emergenza della libertà come elemento fontale per l'approccio ad una verità che intenda proporsi come autenticamente umana. Questa annotazione porta con sé l'ulteriore decisivo corollario concernente la possibilità di elaborare una filosofia della storia, tale da offrire al pensiero teologico cristiano una teorica della storia universale, su cui innestare una teologia della storia della salvezza a partire dall'evento cristologico. Non è difficile intravedere all'interno di questa problematica l'orrendo fossato fra eventi storici, e quindi particolari, e verità eterne, e quindi universali e necessarie, che Lessing riteneva invalicabile per l'umana ragione. Connessa infine a tale problematica risulta la questione della possibilità di una teodicea filosofica, a partire dalla modernità compiuta e in dialogo con essa. Su entrambi le questioni ci siamo altrove espressi, qui premeva offrire un semplice richiamo delle problematiche sottese.

L'impronta di Dilthey e del conte Yorck von Wartenburg, attraverso Heidegger e Gadamer, ha notevolmente influenzato il pensiero teologico del Novecento fino a produrre quel modello ermeneutico di teologia che nel bene e nel male ha caratterizzato il sapere della fede, impiantandosi sul modello trascendentale e inverandolo in una prospettiva non priva di fascino e di suggestioni. Non è questo il luogo in cui offrire indicazioni circa l'urgenza e le possibilità di superamento anche di questo modello (dibattito tuttora vivo in campo filosofico), anche per non alimentare inutili e sterili polemiche, mi limiterò a segnalare il fatto che l'ermeneutica teologica e filosofica si presenta di fatto variegata e pluriforme e non sempre, soprattutto nelle sue espressioni cattoliche, adotta un atteggiamento pregiudizialmente antimetafisico. La stessa *Fides et ratio* non disdegna il modello ermeneutico, piuttosto mette in guardia dalla deriva nichilistica e storicistica che in esso si possono insinuare: “La parola di Dio non si indirizza ad un solo popolo o a una sola epoca. Ugualmente, gli e-

nunciati dogmatici, pur risentendo a volte della cultura del periodo in cui vengono definiti, formulano una verità stabile e definitiva. Sorge quindi la domanda di come si possa conciliare l'assolutezza e l'universalità della verità con l'inevitabile condizionamento storico e culturale delle formule che la esprimono. Le tesi dello storicismo, nella nostra prospettiva, non sono difendibili. L'applicazione di un'ermeneutica aperta all'istanza metafisica, invece, è in grado di mostrare come, dalle circostanze storiche e contingenti in cui i testi sono maturati, si compia il passaggio alla verità da essi espressa, che va oltre questi condizionamenti. Con il suo linguaggio storico e circoscritto l'uomo può esprimere verità che trascendono l'evento linguistico. La verità, infatti, non può mai essere limitata al tempo e alla cultura; si conosce nella storia, ma supera la storia stessa" (*FeR*, 95)¹. Va comunque anche chiarito che sarebbe scorretto porre il problema del superamento del modello ermeneutico in chiave di ortodossia o eterodossia, ossia di compatibilità con la dottrina che dalla fede cattolica sgorga e che in essa si esprime. Il compito che le vicende del modello ermeneutico consegnano al pensiero credente si può riassumere nell'impegno, che non ci sembra per altro allo stato attuale delle ricerche pienamente attuato, della elaborazione di una ontologia dell'essere storico, senza la quale la ricaduta storicistica sembrerebbe ineluttabile. Vorrei infine a tal proposito far notare come, se è vera la tesi di Karl Löwith, che attribuisce alla rivelazione ebraico-cristiana la possibilità di un pensiero autenticamente storico², anche tale impatto non può non produrre una crisi (ancora una volta salutare o letale) per il pensiero metafisico, particolarmente in relazione alla sua istanza di universalità o, se si vuole, di "perennità", e quindi alla sua pretesa metastoricità. L'evento Cristo con l'irruzione del soprannaturale (metastorico) nella storia, produce di fatto il sovvertimento di ogni sapere mondano, intrastorico, e previo rispetto alla fede e alle sue radicali esigenze. Tale sovversione non comporta ovviamente la distruzione dell'umano e della ragione, ma il suo superamento e inveroamento all'interno di un credere che include il sapere e lo realizza in pienezza. È questo

¹ A proposito dell'ermeneutica in teologia, ci sembra molto significativo S. NATOLI, *I nuovi pagani*, il Saggiatore, Milano 1995, 137. Per una puntualizzazione del rapporto e dell'assunzione dell'ermeneutica in teologia cf tra l'altro: S. FAUSTI, *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 1973; C. GEFRE, «La crise de l'herméneutique et ses conséquences pour la théologie», in *Recherches de Science Religieuse* 52 (1978) 268-298; G. MURA, «Ermeneutica e teologia», in AA. VV., *Studi di ermeneutica*, Città Nuova, Roma 1979, 77-125; P. CODA, «Ragione ermeneutica e teologia», in *Filosofia e Teologia* 7 (1993) 18-25; ID., *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo*, PUL-Mursia, Roma 1997, in particolare 160-169; G. FERRETTI, «Filosofia e teologia: alla ricerca di un nuovo rapporto», in S. MURATORE (ed.), *Teologia e filosofia. Alla ricerca di un nuovo rapporto*, Ave, Roma 1990, 15-55, le nostre obiezioni *ib.* 224-225; ID., «Ermeneutica filosofica ed ermeneutica teologica», in *Filosofia e Teologia* 9 (1995) 3-8; I SANNA (ed.), *Il sapere teologico e il suo metodo*, EDB, Bologna 1993. Un esempio circa i guadagni che un'attenta e critica assunzione del modello ermeneutico può produrre in teologia nel recente volume di A. MILANO, *Quale verità*. Per una critica della ragione teologica, EDB, Bologna 1999, in particolare cf 67-90. Sembra a chi scrive che tale modello abbia ormai esaurito le sue possibilità e la sua espressività in ordine allo statuto epistemologico della teologia, e ciò nonostante gli ineludibili guadagni che ha prodotto e che, essi stessi, spingono ad andare oltre (basterà richiamare qui l'ingresso della coscienza storica nel sapere della fede e le possibilità di un fecondo dialogo con il sapere filosofico). Né ci sembra plausibile una riformulazione della teologia in chiave "fenomenologica", se e nella misura in cui il riferimento è interpretato entro i canoni riconosciuti della fenomenologia di matrice husserliana, ma che ovviamente si esprime e realizza in una molteplicità di modi, di scuole, di autori, come del resto l'ermeneutica filosofica e teologica. L'assunzione di una prospettiva sacramentale presenterebbe a mio avviso il vantaggio per il teologo di non dover assumere (sul piano ispiratore) categorizzazioni filosofiche elaborate al di fuori del contesto cristiano, ma di far riferimento alla stessa filosofia cristiana, ossia al pensiero sgorgante dalle viscere della cristiana religione (espressione rosminiana), anch'essa espressa e consegnata in una molteplicità di modi e figure. Basterà qui richiamare il nome di Maurice Blondel perché ci si possa rendere facilmente conto almeno approssimativamente di quanto qui intendiamo esprimere.

² «Il concetto di storia è una creazione del profetismo... Quest'ultimo è riuscito a creare ciò che l'intellettualismo greco non poteva produrre. Per la coscienza greca l'Historia si identifica senz'altro con il sapere. Così per i greci la storia è e rimane volta esclusivamente al passato. Il profeta invece è il veggente... La sua visione ha prodotto il concetto della storia in quanto essere del futuro... Il tempo diviene il futuro... e il futuro è il contenuto principale di questa riflessione storica... Il creatore del cielo e della terra non basta per questo essere del futuro. Egli deve cercare «un nuovo cielo e una nuova terra»... Al posto di un'età dell'oro in un passato mitologico si pone la vera esistenza storica sulla terra in un futuro escatologico" (K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*, Il Saggiatore, Milano 1991², 38).

l'elemento che Hegel non ha colto nella sua individuazione delle responsabilità della teologia in ordine alla crisi-fine della metafisica: in quanto sapere della fede, la teologia cristiana partecipa e interpreta una irruzione-sovversione dei saperi mondani, soprattutto delle loro pretese onnicomprensive.

- Lo *storicismo* e l'irruzione della nozione di storicità: l'uomo è inserito nella storia, non è un essere astratto e immutabile, bensì è soggetto a precise condizioni storiche, che determinano culturalmente il suo modo di pensare e di conoscere. Vedi W. DILTHEY, *Introduzione alle scienze dello spirito* (1883) [cfr G. LORIZIO, *La logica della fede*, pp. 40ss]. Ma già prima, cfr il cosiddetto “*problema di Lessing*”: «È mai possibile costruire una salvezza eterna sopra un fatto storico?» (G. E. LESSING, *Sull'argomento dello spirito e della forza*, 1777) e la sua ripresa in S. KIERKEGAARD (*Briciole di filosofia*, 1844 e *Postilla conclusiva non scientifica*, 1846) [cfr G. LORIZIO, *La logica della fede*, pp. 106s; 233ss]. Il ruolo della testimonianza nella ricostruzione storica.

3. L'evoluzione del concetto di verità nel pensiero filosofico del Novecento

➤ Perché è importante sviluppare anche una *filosofia* della testimonianza? → Perché la testimonianza è ritornata argomento di grande attualità anche grazie alla evoluzione del concetto di *verità* che ha caratterizzato la filosofia del Novecento.

La crisi del soggetto moderno è ciò che ha costretto la filosofia a recuperare *un concetto di verità più ampio* rispetto alla concezione della verità come «adeguazione perfetta del soggetto alla realtà»: il *cogito* cartesiano, l'«io penso trascendentale» kantiano e il «sapere assoluto» hegeliano – i tre modelli forse più significativi e influenti che hanno articolato il rapporto tra uomo e verità nell'epoca moderna – non sono più credibili, o almeno non più sufficienti.

Il Novecento ha riconosciuto l'impossibilità umana di conoscere “dal punto di vista di Dio”, cioè di avere una conoscenza assoluta e perfetta. L'uomo non è solo razionalità trasparente capace di conoscere la verità, ma anche opacità e pesantezza, legate non solamente alla sua insuperabile materialità (il *cogito* è immateriale, è la sola mente: ma l'uomo è anche *res extensa*) ma a numerosi altri fattori. Si impone allora un ripensamento della nozione di *verità*; la *testimonianza* torna perciò ad essere considerata un *modo / strumento* della conoscenza degno di studio e di attenzione. Evidentemente ciò diventa decisivo nella *fede* o conoscenza di Dio in genere (perché di Dio non si ha intuizione immediata) e nel *cristianesimo* in particolare (perché l'evento pasquale fondatore è raggiungibile solo attraverso la testimonianza apostolica). Elenchiamo le principali filosofie del Novecento che hanno svolto un ruolo decisivo nel modificare il concetto di verità.

- L'importanza della **filosofia del linguaggio** e la questione del linguaggio religioso. La filosofia del linguaggio ha compreso che il linguaggio ha diverse funzioni, e non solo quella “descrittiva”; perciò la verità non si limita alla corrispondenza tra la realtà esterna e la sua descrizione linguistica. La testimonianza è considerata da alcuni filosofi del linguaggio come modo speciale di «discorso su Dio» e come atto linguistico non meramente descrittivo ma *performativo* e *perlocutorio* (J.L. AUSTEN). Cfr C. A. J. COADY, *Testimony. A philosophical study*, Clarendon Press, Oxford 1992, pp. 25-53.
- L'origine divina del linguaggio e la sua dimensione pneumatologica (digressione su F. Ebner).
- Lo **strutturalismo**, per motivi diametralmente opposti allo storicismo, concorda con quest'ultimo nel favorire dissoluzione del soggetto. Se lo storicismo sottolinea la dimensione temporale/storica dell'essere umano e della verità, lo strutturalismo al contrario studia il mondo come un insieme di *sistemi di relazioni*, in cui non ha importanza il fattore tempo o l'evoluzione, ma solo i rapporti di dipendenza reciproca tra le parti → polemica antistoricistica. Precursore dello strutturalismo: F. DE SAUSSURE, *Corso di linguistica generale* (1916). In questo testo si chiariscono le nozioni di *sincronia* [studio di un sistema in un dato momento: *syn-chronos*] e *diacronia* [sviluppo di un sistema nel tempo: *dia-chronos*], la *langue* e la *parole*. Primato della sintassi (relazioni tra le parole) sulla semantica (relazioni tra le parole e la realtà descritta). Il problema dell'«universo di segni» chiuso (un sistema di segni potrebbe funzionare anche se non “dice” nulla sulla realtà esterna). Contributo positivo (paradossale) dello strutturalismo alla teologia: superamento delle secche del metodo storico-critico.
- La **fenomenologia** come metodo per andare «alle cose stesse» (E. Husserl). Il *metodo* cerca di descrivere la realtà rispettandola al massimo, facendo *epoché* (o *riduzione fenomenologica*, cioè la sospensione metodologica del giudizio). Ad essa va accostato il pensiero ermeneutico. →
- La scoperta dell'orizzonte **ermeneutico** della conoscenza umana. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo* (1927), § 32: «Se si vede in questo circolo [cioè il *circolo ermeneutico*, ossia il fatto che la cono-

scienza storica parte inevitabilmente da presupposti e precomprensioni, n.d.r.] e se si mira ad evitarlo o semplicemente lo si “sente” come un’irrimediabile imperfezione, si fraintende la comprensione da capo a fondo. Non è il caso di modellare comprensione e interpretazione su un particolare ideale conoscitivo [quello delle scienze matematiche e fisico-naturali, n.d.r.]... L’importante non sta nell’uscir fuori dal circolo, ma nello starvi dentro nella maniera giusta». Il più noto esponente dell’ermeneutica novecentesca è H.G. GADAMER, autore del fondamentale saggio *Verità e metodo* (1960): «L’essere che può venir compreso è il linguaggio». Nozione di *circolo ermeneutico*; riabilitazione dei pregiudizi (si conosce sempre a partire da qualcosa che già so); nozione di storia degli effetti (*Wirkungsgeschichte*); la *fusione degli orizzonti* e il carattere incompiuto della verità.

- **L’innesto dell’ermeneutica sulla fenomenologia.** Autore chiave: P. RICOEUR. Ad es.: *Finitudine e colpa* (1960) e la “simbolica del male” che “spezza il *cogito*” (cfr *Sé come un altro* [1990]). «*Le symbole donne à penser*» («il simbolo dà a pensare»). «*Tempo e racconto*» (1983-85). Il pensiero moderno è segnato da quelle che Ricoeur definisce «filosofie del soggetto», caratterizzate dalla pretesa dell’autosufficienza del soggetto pensante, della pura ragione: si persegue l’ideale di un pensiero puro, «senza presupposti», che accetta per vero soltanto ciò che appare apoditticamente certo, univocamente definibile e razionalmente dimostrabile, secondo i criteri delle scienze positive. Rimane fuori tutto ciò che dà senso e spessore alla vita: gli affetti, i desideri, i timori, i condizionamenti, le speranze... Per contro, si passa in molti casi dall’abituale presunzione sulle possibilità della ragione a una sfiducia radicale, a un «*cogito* spezzato», dove tutto è illusione, compreso il soggetto. Con l’esperienza del male vengono in piena luce i limiti del razionalismo: lo studio fenomenologico dell’essere umano rivela alcuni elementi di “incomprensibilità” come ad esempio il *male* dentro l’uomo stesso: l’uomo pertanto può essere compreso solo mediante un faticoso e imperfetto processo ermeneutico, che contraddice la perfezione del *cogito*.

- Breve introduzione al pensiero di Ricoeur: G. ROSSI, *Ermeneutica della testimonianza e verità nel pensiero di Paul Ricoeur – I. L’illusione di un pensiero senza presupposti*, in «La Civiltà Cattolica» 1998 IV 267-275 [da cui è tratta la spiegazione precedente]; *II. Ermeneutica della testimonianza e riflessione filosofica*, in «La Civiltà Cattolica» 1999 I 133-143 (fotocopie).

Per chi avesse bisogno di ripassare meglio queste grandi correnti della filosofia del Novecento suggerisco di riprendere un manuale di liceo, o le corrispondenti voci di una enciclopedia o dizionario di filosofia (ad es. la classica *Garzanti*).

Nota: il cosiddetto “problema di Lessing”

Per facilità di consultazione riporto alcuni passaggi decisivi del saggio di Lessing *Über den Beweis des Geistes und der Kraft* (1777), più volte citato; il testo integrale è in fotocopia.

Se io fossi vissuto al tempo di Cristo, senza dubbio le profezie avveratesi nella sua persona mi avrebbero reso assai attento a lui. Se l’avessi poi proprio visto fare miracoli, e se non avessi avuto alcun motivo per dubitare che si trattava di veri miracoli, allora avrei avuto senza dubbio tanta fiducia in un uomo da così gran tempo eccellente e miracoloso, che avrei assoggettato volentieri il mio intelletto al suo, e gli avrei creduto. [...]

Ma io, [...] io, che vivo nel diciottesimo secolo, in cui non esiste più alcun miracolo, se dunque io esito, anche ora, a credere, sulla base della prova dello spirito e della forza, qualcosa che posso credere in base ad altre prove più adatte al mio tempo: da cosa dipende ciò? Dipende da questo: che notizie di profezie avveratesi non sono profezie avveratesi, e che notizie di miracoli non sono miracoli. Il primo ordine di cose, le profezie avveratesi sotto i miei occhi, i miracoli avvenuti sotto i miei occhi, agisce immediatamente. Il secondo invece, le notizie di profezie avveratesi e di miracoli, deve agire attraverso un medio che toglie ad esso ogni forza. [...]

Verità contingenti di tipo storico non possono mai diventare la prova di verità necessarie di tipo razionale (*Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftwahrheiten nie werden*). Io non nego dunque affatto che in Cristo si sono verificate delle profezie; non nego affatto che Cristo abbia operato dei miracoli: nego piuttosto che questi miracoli, dopoché la loro verità è completamente cessata, possano essere dimostrati attraverso miracoli accessibili ancor oggi; dopoché essi sono diventati nient'altro che notizie di miracoli (possano bensì queste notizie essere incontraddette e incontraddicibili quanto si voglia), nego che dottrine diverse possano e debbano legarmi alla benché minima fede in Cristo. [...]

Se io da un punto di vista storico non ho nulla da obiettare al fatto che questo stesso Cristo sia risuscitato da morte, devo perciò credere che appunto questo Cristo risorto sia stato il figlio di Dio? Che Cristo, contro la cui resurrezione non ho alcuna obiezione storica di peso da rivolgere, si sia per questo proclamato figlio di Dio, e che tale per questo lo ritenessero i suoi discepoli: questo lo credo ben volentieri. Infatti queste verità, come verità di una sola e medesima classe, discendono naturalmente l'una dall'altra. Ma ora passare con quella verità storica in una classe totalmente diversa di verità, e pretendere da me che debba configurare in conformità ad essa tutte le mie cognizioni metafisiche e morali; esigere da me, poiché non posso contrapporre alla resurrezione di Cristo nessuna testimonianza degna di fede, che modifichi conforme ad essa tutti i miei concetti fondamentali sulla natura della divinità: se questo non è una *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* [*metàbasis èis àllo ghènos – passaggio ad altro genere*], allora io non so che cosa mai Aristotele abbia inteso sotto questa denominazione. Questo, proprio questo è il maledetto largo fossato che non riesco ad oltrepassare, per quanto spesso e con ogni sforzo abbia tentato il balzo. Se qualcuno mi può aiutare in quel passo, lo faccia; lo supplico e lo scongiuro. Egli merita una ricompensa divina davanti a me.

G. E. LESSING, *Sopra la prova dello spirito e della forza*,
in *Grande antologia filosofica*, Marzorati, Milano 1968, vol. XV, pp. 1556-1559.

4. *L'ermeneutica della testimonianza secondo Paul Ricoeur:* **Testimonianza come incontro di verità e libertà.**

- Contenuti centrali del saggio *Ermeneutica della testimonianza* (orig. franc. 1972; tr. it. in: P. RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, a cura di F. Franco, Dehoniane, Roma 1997, pp. 73-108; i numeri tra parentesi si rifanno a questa edizione, disponibile in fotocopia). Una sintesi anche in: P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002, pp. 84-97.

[→ *Per un'adeguata comprensione del pensiero di Ricoeur – non facile! – è importante una attenta lettura personale del testo, che queste note sperano di facilitare, ma che non possono sostituire*].

I. La problematica

Quale tipo di filosofia fa della testimonianza un problema? Una filosofia per cui la questione dell'assoluto è una questione sensata; – una filosofia che esige l'unione di un'esperienza dell'assoluto all'idea dell'assoluto; – una filosofia che non trova né nell'esempio, né nel simbolo la densità di questa esperienza (73).

Infatti: La testimonianza è la testimonianza assoluta dell'assoluto; la testimonianza si presenta come strumento di possibile esperienza dell'assoluto; l'esempio è insufficiente (il caso sparisce nella regola, non si rende ragione della particolarità) e il simbolo può mancare di spessore storico (la testimonianza si impegna su un fatto nella storia e non su un simbolo universalizzabile).

II. Semantica della testimonianza.

1) *Senso empirico o storico*: la testimonianza si realizza quando *qualcuno* ha visto *qualcosa* e ne fa il resoconto a *qualcun altro*. Dunque mette in comunicazione un evento testimoniato con un destinatario della testimonianza tramite un racconto:

La testimonianza in quanto racconto si trova così in una posizione intermedia tra una constatazione fatta da un soggetto e una credenza assunta da un altro soggetto (77).

2) *Senso giuridico*: la situazione caratteristica della testimonianza è il *processo*. C'è dunque una *controversia* (la cosa non è chiara, occorre appurare) e la testimonianza è una *prova* (pro o contro) fra le parti in causa; inoltre è in vista di una *decisione*, che è sempre “cassabile” (annullabile) in quanto incerta e mai del tutto sicura. Infine la credibilità della testimonianza si fonda su quella del *testimone*

3) *Testimonianza e martirio (senso “filosofico”)*: la falsa testimonianza non è un semplice «errore nel racconto» ma una menzogna. Un testimone fedele non è solo un narratore attento e scrupoloso:

non si limita a testimoniare *che...*, ma egli testimonia *per...*, rende testimonianza *a...* Con queste espressioni il nostro linguaggio intende che il testimone suggella il suo attaccamento alla causa che difende con una dedizione personale che può giungere sino al sacrificio della vita. Il testimone è capace di soffrire e di morire per ciò che crede (83).

Ma a questo livello la “convinzione” non è più teorica, non si tratta di testimoniare una cosa empirica: diventa «testimonianza della coscienza», la vita intera diventa prova della convinzione e dedizione di un uomo alla sua causa.

La parola testimonianza non designa più un'azione verbale, il rapporto orale di un testimone oculare su un fatto al quale ha assistito; la testimonianza è l'azione stessa in quanto attesta nell'esteriorità l'uomo interiore stesso, la sua convinzione e la sua fede (84-85; trad. ritoccata).

III. L'irruzione della dimensione profetica e kerygmatica (o “esegesi” della testimonianza)

La testimonianza oscilla tra un polo *narrativo* (il testimone è testimone di *cose* accadute: «dichiaro che ho visto questo e quest'altro...»); cfr il “piccolo credo storico” di Dt 26,5-9) e polo *confessante* (il testimone è testimone del *senso* radicale dell'esperienza umana: «il Signore è Dio!»). I due aspetti non si escludono, ma si integrano. In Luca prevale l'aspetto narrativo, in Giovanni quello confessante.

La testimonianza-confessione non potrebbe staccarsi dalla testimonianza-narrazione, pena la trasformazione in gnosi (94).

IV L'ermeneutica (cioè: interpretazione) della testimonianza

Nella testimonianza si pone inevitabilmente il problema di Lessing: abbiamo il diritto di investire di un carattere assoluto un momento della storia? Il problema è di natura *ermeneutica*. Modello dell'ellisse: due fuochi che non possono mai giungere ad unirsi: l'atto della *coscienza di sé* su se stessa (polo riflessivo) e l'atto di *comprensione storica* sui segni che l'assoluto lascia trapelare di sé (polo storico).

Che cosa significa interpretare la testimonianza? Si tratta di un atto duplice: un atto della coscienza di sé *su se stessa* e un atto di comprensione storica *sui segni* che l'assoluto offre di sé. I segni che l'assoluto lascia trapelare di sé sono, nello stesso tempo, i segni nei quali la coscienza si riconosce. [...] Così l'ermeneutica della testimonianza si produce alla confluenza di due esegesi [cioè due spiegazioni]: *l'esegesi della testimonianza storica dell'assoluto* e *l'esegesi di sé stessi* (98).

La testimonianza:

a) da un lato *offre* qualcosa da interpretare, cioè è una *manifestazione*: l'assoluto si rende presente e si dichiara tramite il testimone. C'è una immediatezza originaria.

L'assoluto si dichiara qui e ora. C'è nella testimonianza un'immediatezza dell'assoluto senza la quale non ci sarebbe niente da interpretare. Questa immediatezza opera come *initium*, al di là del quale non si può risalire. A partire da qui, l'interpretazione sarà l'interminabile mediazione di questa immediatezza. Ma senza di questa, l'interpretazione non sarà altro che interpretazione di interpretazioni. C'è un momento in cui l'interpretazione è l'esegesi di una o più testimonianze. La testimonianza è l'*ἀνάγκη στῆναι* [*anànke stènai* = bisogna fermarsi] dell'interpretazione. Un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione infinita, in un prospettivismo senza inizio né fine... [Nella testimonianza invece] l'assoluto si mostra. In questo cortocircuito dell'assoluto e della presenza, si costituisce una *esperienza dell'assoluto*. Solo di quella [cioè l'esperienza diretta dell'assoluto] la testimonianza è testimone (99).

b) dall'altro lato ogni testimonianza *chiede* di essere interpretata: non è evidenza assoluta e schiacciante, ma invita la libertà dell'uomo ad accostarsi, a comprendere, interpretare, discernere – a volte faticosamente – il testimone veritiero e quello falso (→ «criteriologia del divino» di J. Nabert).

L'avvenimento è insieme apparizione e nascondimento; è nascondimento nella misura in cui appare. Le apparizioni del Cristo vivente sono anche la tomba vuota (100).

In tal modo si sviluppa una circolarità: *comprendendo la storia l'uomo comprende se stesso*. L'uomo deve rinunciare alla pretesa del soggetto moderno di “pensare se stesso in modo assoluto e perfetto”, e *imparare a conoscersi umilmente* attraverso segni e testimonianze esterne a lui. Accogliendo i segni del divino (cioè la possibile rivelazione di Dio) l'uomo comprende meglio anche se stesso³.

La coscienza non avanza verso l'io più interiore se non al prezzo della più estrema attenzione, adoperandosi a spiare i segni, *gli indizi dell'assoluto* nelle sue figure. Alla più grande interiorità dell'atto corrisponde la più grande esteriorità del segno. Questa *alleanza* [tra interiorità ed esteriorità] è il carattere proprio della percezione del divino in una coscienza finita. È in effetti un fatto di finitudine che l'affermazione originaria non possa appropriarsi di sé in una riflessione totale di carattere intuitivo, ma che debba fare il percorso dell'interpretazione dei segni contingenti che l'assoluto offre di sé nella storia... Che la coscienza di sé sia sospesa a qualche decisione, a qualcosa... esprime... la finitudine della coscienza a cui è negato il sapere assoluto. [...] Tra la filosofia del sapere assoluto e l'ermeneutica della testimonianza bisogna scegliere (103-104;108).

Tuttavia la testimonianza non offre un minor grado di certezza e di verità: il paragone con le scienze esatte (per dimostrare che la conoscenza testimoniale “vale di meno”) non è pertinente. Il massimo della testimonianza si realizza quando riconosciamo in una testimonianza

che essa sia espressione della libertà che noi desideriamo di essere. Io riconosco esistente ciò che in me è solo concepito. Ciò che io riconosco fuori di me, nella realtà effettiva, è il movimento di liberazione che io pongo soltanto nel pensiero. Questo riconoscimento non è ormai più storico, ma filosofico. Esso autorizza a parlare di azioni assolute, che sarebbe insensato per gli storici (107).

³ Con le parole della *Gaudium et spes*: «Cristo, che è il nuovo Adamo, proprio rivelando il mistero del Padre e del suo amore *svela anche pienamente l'uomo a se stesso* e gli manifesta la sua altissima vocazione» (GS 22).

5. Testimonianza e rivelazione (inter-)personale in Bernhard Welte

Nell'articolo *Vom historischem Zeugnis zum christlichen Glauben*⁴ (Dalla testimonianza storica alla fede cristiana) il filosofo della religione **B. WELTE** (1906-1983) sviluppa un paragone tra la *conoscenza storica* e la *conoscenza interpersonale*, dal momento che sia la *storia* che la *fede* hanno a che fare con le persone e le loro manifestazioni. Dapprima (1) mette a confronto la conoscenza storica con la conoscenza interpersonale: in entrambi i casi si presenta una immediatezza; poi (2) rileva che fidarsi di una persona comporta una certezza né maggiore né minore rispetto alla scienza, bensì di qualità semplicemente diversa; infine (3) mostra che non c'è differenza sostanziale tra fidarsi di una persona contemporanea e fidarsi di una persona vissuta in altra epoca storica (con riferimento, ovviamente, a Cristo).

1. Welte inizia con una domanda in apparenza molto semplice: come avviene in generale che noi ci rendiamo conto della realtà personale che ci sta davanti? «Come prendiamo coscienza e certezza di questo semplice fatto: “ecco, tu sei un essere umano come me”?». Lo sguardo, l'appello del tu sono ancora semplicemente realtà fisiche, che però aprono l'accesso ad una realtà non fisica, cioè la persona, che non è né fisica né semplicemente fisiologica. Si pone quindi la questione: in che modo il fatto fisiologico può darci la certezza del tu non-fisiologico? La questione posta in questi termini è, come si vede, modello per la nostra questione sul senso che il dato storico riveste per la fede. Come è possibile – si chiede Welte, riprendendo l'espressione usata da Lessing – questa «μετάβασις εἰς ἄλλο γένος (*metàbasis èis állo ghènos – passaggio ad altro genere*)»? La risposta di Welte è che io posso riconoscere l'altro solo se ho già fatto esperienza di cosa è un «tu».

Se noi non sapessimo già fin dall'inizio cosa è quel qualcosa che chiamiamo “tu” ... e ci venisse incontro per la prima volta, nel contesto di una ricerca fisiologica, un ‘prodotto’ tipo un occhio che ammicca o una bocca che chiama, non potremmo mai trovare in ciò un motivo sufficiente per comprenderlo come segno testimoniale di una persona: i livelli sono incommensurabili.

C'è un che d'insondabile ed intuitivo nella conoscenza dell'altro, tale che io colgo l'altro *oltre* i cenni del volto, la profondità dello sguardo, ecc... La **presenza del tu** è così **immediata** che in realtà «non comprendiamo il tu dallo sguardo, ma lo sguardo a partire dal tu». È un atto sintetico, capace di sviluppare una straordinaria comunicazione: si stabilisce subito un contatto pieno e totale, *non sono pensabili approssimazioni* gradualmente. Il «centro della persona» non è raggiungibile per composizione di elementi, attraverso mediazioni successive. Nell'incontro, l'occhio non è occhio, ma già subito un “tu” che si indirizza a me; l'appello non è una voce in sé, ma presenza immediata del “tu” che mi chiama; non sono più “cose”, ma il “qui” (*Da*) della persona, il luogo della presenza immediata del tu che si annuncia. Pertanto «siamo fin da subito in ciò che prima abbiamo chiamato *állo ghènos*, e dunque non è più necessaria nessuna *metàbasis*, nessun passaggio».

2. Solo la presa di coscienza del tu che mi si offre è il punto di partenza per un eventuale atto di fede nell'altra persona: “mi posso abbandonare, posso fidarmi”. Il fondamento del mio **affidamento** sono le parole e i gesti dell'altro, senza dei quali il mio atto sarebbe cieco e irresponsabile; ma la semplice somma delle testimonianze offerte dall'altro non è sufficiente a farci pervenire alla fiducia. L'affidabilità di un tu, al pari della consapevolezza della sua qualità di persona, non è suscettibile di un più o un meno, non è prodotto di un calcolo o di una sommatoria. «L'affidabilità della fede fondata non è né maggiore né minore (in senso quantitativo); è diversa (in senso qualitativo)». La certezza di fede, ad esempio quella in base alla quale *so* di potermi fidare di un amico, è semplicemente *diversa* da quella che può offrire la matematica o l'accertamento di un fatto storico. Anzi: è

⁴ «Tübinger Theologische Quartalschrift» 134 (1954) 1-18; ripubblicato in B. WELTE, *Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie*, Herder, Freiburg/Br. 1965, 337-350. Trad. it. di G. Borsella: *Sulla traccia dell'eterno*, Jaca Book, Milano 1972, 55-72.

una **certezza di rango superiore!** «La tavola pitagorica e tutto ciò che le assomiglia non sono meno certi, ma meno significativi, meno potenti e intimamente portanti, dunque di rango inferiore». L'incontro interpersonale nella fiducia presuppone l'apertura di chi offre se stesso all'altro e parallelamente il coinvolgimento libero di colui che si affida. Chi afferma: «io sono certo del mio amico» sorrirebbe a chi gli chiedesse: «sei realmente certo del tuo amico come $2+2=4$?», a causa dell'inadeguatezza della domanda. La fede è dunque certezza immediata e piena.

3. La conoscenza storica nella fede si realizza in maniera analoga: c'è un insieme che è più della semplice somma dei dettagli. La discontinuità fra interiorità ed exteriorità, con la necessità di creare una comunicazione immediata e totale (e non per gradi successivi di approssimazione) **non è diversa** quando si parla di una persona “in presenza” e quando si considera la discontinuità del tempo trascorso e delle epoche storiche. Sia nella comunicazione interpersonale “qui e ora” che nell'incontro storico (*geschichtlich*, non puramente *historisch*⁵) con una figura del passato è necessario compiere un atto spirituale, sintetico, comunicativo; occorre produrre una presenza immediata, senza la quale non può esistere incontro dell'io e del tu. Un ascolto reale delle testimonianze storiche non si configura solo come “ascolto sommativo di una serie di testimonianze distinte”, ma come “ascolto diretto della persona che dà testimonianza di sé”. La presa di coscienza della realtà personale del tu (in concreto: di Cristo) non può essere raggiunta progressivamente tramite una composizione dal basso, a partire da singoli elementi. Al contrario, una volta raggiunta questa certezza immediata, essa potrà sempre dedicarsi ad uno studio attento (e anzi, *dovrà* farlo: qui entra in gioco il ruolo positivo – ma secondario – dello studio storico critico!), ma non si perderà mai più dietro valutazioni di dettaglio. Si affaccia qui un'eco della riflessione di Kierkegaard sulla «contemporaneità del discepolo»⁶. In conclusione, «il problema di Lessing non ha ragione di sussistere a partire da ciò che è interno ed essenziale all'ascolto e alla fede, giacché la fede non è il puro risultato di probabilità storiche. Essa è di rango diverso e più alto ed ha quindi una sicurezza propria».

La **pretesa di universalità della rivelazione storica** non riduce affatto l'atto di fede all'astrattezza della «validità generale», ma richiede invece un incontro totalizzante, personale ed immediato con la persona di Gesù, che risulta pienamente in sintonia con le caratteristiche di un atto personale di trascendenza. Questa presenza immediata, che è assolutamente richiesta dalla relazione personale, significa che l'atto di fede è esperienza reale di comunione “da spirito a spirito”. La persona si realizza solo in un impegno serio e definitivo, non nell'aleatorio disimpegno delle certezze da cercare o delle alternative da esplorare.

⁵ In tedesco si distingue tra *Geschichte*, storia intesa come rielaborazione significativa e vissuta degli eventi, e mera *Historie*, cioè la lettura empirica, cronachistico-storiografica dei fatti passati.

⁶ Per Kierkegaard non basta essere stati contemporanei di Gesù in senso empirico per essere suoi discepoli (e infatti non tutti i suoi contemporanei gli hanno creduto); al contrario ogni discepolo autentico, in qualunque epoca della storia umana viva, è “contemporaneo” di Gesù, perché ha con Lui un rapporto diretto e immediato, di “*autopsia*” (cioè, letteralmente: lo “vede con i suoi occhi”). «... benché un discepolo contemporaneo possa facilmente diventare un testimoniaio oculare storico, il guaio è che la conoscenza di qualche circostanza storica, o anche la conoscenza di tutte le circostanze con la sicurezza del testimoniaio oculare, non fa per nulla del testimoniaio oculare un discepolo: lo si vede dal fatto che tale conoscenza si riduce per lui a pura storia [...]. Se un contemporaneo avesse a disposizione più di cento spie, che potessero spiare dappertutto quel Maestro, se sapesse quel ch'egli avesse detto, dove avesse soggiornato, giorno per giorno e ora per ora, sarebbe costui il vero discepolo? Per niente. Egli potrebbe lavarsi le mani, se qualcuno l'accusasse di incertezza storica, ma niente di più [...]. Così il vero contemporaneo non è l'effettivo contemporaneo in forza della contemporaneità immediata, ma in forza di qualcos'altro. Quindi: il contemporaneo, malgrado la sua contemporaneità, può essere non-contemporaneo, *ergo* anche il non contemporaneo (in senso immediato) può essere contemporaneo per via di quel qualcos'altro per cui il contemporaneo diventa il vero contemporaneo... Soltanto il credente (cioè il contemporaneo non-immediato) lo conosce, cioè colui che ha ricevuto dal Maestro stesso la condizione e perciò lo “conosce com'egli è stato conosciuto” (1Cor 13,12)... Un contemporaneo siffatto non è testimoniaio oculare (in senso immediato): come credente, egli è il contemporaneo mediante l'*autopsia* della fede» (S. KIERKEGAARD, *Briciole di filosofia*, in *Opere*, Sansoni, Firenze 1972, p. 231-237).

Offerta di sé nella testimonianza e ricezione nella fede

Quando lasciamo l'universo delle cose materiali per accedere al livello delle persone, lasciamo il mondo dell'evidenza per entrare in quello della testimonianza. Al livello dell'intersoggettività infatti ci incontriamo inevitabilmente con il mistero. Abbiamo accesso all'intimità personale solo mediante la libera testimonianza della persona su se stessa, con una confidenza che è vera e propria rivelazione, uno svelamento del proprio mistero interiore. La **testimonianza è strumento di conoscenza adeguato** per venire a conoscenza della persona; dunque la fede – che è conoscenza del mistero (tri-)personale di Dio – si avvale **necessariamente** e **legittimamente** della testimonianza.

Testimoniare significa in qualche modo aprirsi, rivelarsi; ma questo movimento non si attiverebbe se non ci fosse un *tu* a cui indirizzarsi. La testimonianza non parla al vento, non si limita a voler informare: assume quindi necessariamente il carattere dell'**appello** e dell'**annuncio**. La testimonianza vuole essere ascoltata e accolta, in modo che «lo spirito e la forza» [1Cor 2,4, ripreso da Lessing] del testimone si comunichi al destinatario.

La libertà del soggetto che testimonia di sé svelando la propria interiorità può essere accolta o non accolta dalla libertà del soggetto che la riceve. Mentre la dimostrazione si richiama prima di tutto all'intelligenza, la testimonianza coinvolge anche la volontà e l'amore, perché fa appello alla fiducia. La forma della testimonianza («giuro che...», «ti assicuro sul mio onore che...») comporta un **impegno** serio del testimone per la verità; d'altra parte, accogliere la testimonianza in quanto testimonianza, significa accettarla nella sua pretesa di verità, e quindi **fidarsi**. Al di fuori della fiducia/fede la testimonianza non viene recepita nella sua specifica qualità testimoniale, cioè non viene recepita per quello che essa realmente è. In tal senso, la testimonianza coniuga l'aspetto *cognitivo* della verità con quello *morale* e con quello del *senso*.

La ricezione adeguata della testimonianza è dunque la **fede**, con la quale corrispondo non soltanto né principalmente ai *contenuti* rivelati, ma al “*tu*” che in essi immediatamente si rivela. Non presto attenzione ai singoli particolari o alla molteplicità delle testimonianze, ma colgo l'insieme come testimonianza unitaria di te che, attraverso tali e tali testimonianze, ti offri a me. Nella fede io mi apro allo spirito dell'altro, alla sua identità profonda, alla sua totalità. Tuttavia la verità della testimonianza *non costringe* nessuno a credere: si *può* credere, ma *non è necessario* farlo («*non è necessario*» nel senso che non c'è necessità logica o costrizione fisica di credere [*müssen*]; ma ciò non esclude che sia moralmente doveroso [*sollen*] rispondere all'appello e dare il proprio assenso!). Da questo atto di fede primordiale e complessivo («io credo in te») nasce poi la fede nei contenuti testimoniati e nel messaggio («io ti credo»).

Nel caso estremo in cui l'uomo comprometta tutta la sua vita sulla parola del testimone, egli manifesta una fiducia, una fede totale che è già amore profondo per il testimone. Da questo punto di vista, la fede in Cristo è **dono totale** della persona a Cristo, decisione che coinvolge tutta l'esistenza personale: l'uomo si consegna integralmente alla testimonianza assoluta. L'assolutezza della testimonianza di Cristo, che arriva fino al dono supremo di sé al Padre, risveglia una adesione altrettanto radicale e assoluta. Lo spirito di Cristo “risveglia” il mio spirito, la sua forza interiore si trasmette a me. Gesù, superato il fossato della storia tramite un approccio *geschichtlich* alle testimonianze di Lui, mi si rivela nella sua interiorità, mi mostra «il suo spirito e la sua forza», mi interpella come testimone decisivo della salvezza e mi chiama – nella libertà – a rispondere al suo appello. In Lui posso così incontrare il volto di Dio: egli si presenta a me vivo, come «testimone assoluto dell'assoluto» (P. Ricoeur).

Per approfondire:

- R. LATOURELLE, *Testimonianza*, in: R. LATOURELLE – R. FISICHELLA, *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1312-1331.
- B. WELTE, *Cosa è credere?*, Morcelliana, Brescia 1983, spec. 67-102.

6. Snodi filosofici del problema della testimonianza

I seguenti spunti di riflessione possono aiutare ad approfondire la parte filosofica del corso, e presentano alcune domande che possono essere un punto di partenza per l'esame.

- 1) Superamento del **concetto di verità** come semplice *adaequatio rei et intellectus* (cfr P. CIARDELLA, *Testimonianza e verità. Un approccio filosofico*, in P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 37-51). Nel caso delle *verità storiche* non ci può essere *adaequatio* e la mediazione testimoniale diventa inevitabile; altrettanto dicasi per le verità non fattuali ma che esprimono una *valutazione di senso*, come le verità religiose. L'importanza del testimone non significa che il testimone sia più importante della verità testimoniata: al contrario, *la verità è superiore al testimone*. Il testimone dà la vita *per* la verità testimoniata, non *alla* verità: questa sussiste oltre la testimonianza, e per questo il testimone può anche morire senza che essa venga meno, anzi ne risulta corroborata. Il testimone vero “scompare” per lasciare spazio alla verità testimoniata.
- 2) **Fenomenologia della testimonianza**. [A. FABRIS, *Per una filosofia della testimonianza*, in P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità*, Città Nuova, Roma 2000, pp. 53-79]. Primato del *detto* (ciò che si dice) o del *dire* (autorità della persona che parla)? La responsabilità del parlante è oggi di nuovo presa in considerazione grazie ad una nuova concezione della verità: non si parla più della verità in termini solo oggettivistici.
 - La testimonianza è discorso *in prima persona*: il testimone è *coinvolto* nell'affermazione.
 - La verità non è quindi né *sostanza* né *funzione* logica né *processo di disvelamento* (ἀλήθεια, *a-lètheia*): è *atto* che “verifica” ossia “rende vero” (valore performativo) → la testimonianza diventa *luogo* della verità. «La verità [è] l'atto mediante il quale è posto in opera, viene cioè a incarnarsi, il senso stesso di ciò che si è rivelato» (p. 68).
 - La testimonianza ha una *struttura estroflessa*: primato dell'altro (l'altro testimoniato, l'altro a cui testimonio...) sull'identità del testimone. L'identità è pensata come “far spazio”, mettermi in gioco, perdermi → Prassi testimoniale e struttura paradossale della testimonianza.
- 3) Secondo K. HEMMERLE (*Testimonianza e verità*, in P. CIARDELLA – M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità*, cit., pp. 307-323), gli **elementi strutturali** del fenomeno della testimonianza sono nel complesso tre:
 - a) la *realtà testimoniata*, che si sottrae ad un approccio immediato, ma diventa presente nella testimonianza;
 - b) l'*orizzonte attuale* dentro al quale ciò che è testimoniato viene reso presente, e senza il quale la realtà testimoniata non sarebbe visibile o non si rivelerebbe in questo modo;
 - c) il *processo della testimonianza* in cui si intrecciano in modo sempre nuovo un *evento* (il dare testimonianza) e un'entità (lo *strumento* o il *testimone*).
 Il **tempo** è la dimensione decisiva della testimonianza: anche nel caso della testimonianza dell'assoluto, perché la testimonianza è la **generazione** (*Zeugnis* da *zeugen* = generare) *di un evento originario dentro un tempo nuovo*. «L'uomo non diventa testimone per propria volontà, ma per volontà di una realtà più grande di lui. Dall'altro lato, diventando testimone l'uomo rientra in se stesso, poiché è in gioco qualcosa che è più grande di lui. La testimonianza non è tanto presenza dei testimoni, ma è piuttosto la presenza della realtà testimoniata» (p. 315). Organo adeguato della conoscenza della verità totale è la *totalità dell'uomo*.
- 4) La testimonianza come **articolazione di verità e libertà**: una forma di conoscenza indiziaria e non vincolante → *rapporto tra testimonianza e atto di fede*. «Cercando di uscire dalla concezione estrinsecista della credibilità della rivelazione, la testimonianza appare come quella peculiare comunicazione in cui inseparabilmente verità e libertà vengono date insieme» (P. MARTINELLI, *La testimonianza*, cit. p. 62)

- 5) Rapporto tra *momento narrativo* e *momento confessante* della testimonianza (cfr Ricoeur): c'è una priorità dell'uno sull'altro? Se sì, quale? Se no, perché?
- 6) **Credibilità** della *testimonianza* e credibilità del *testimone*: in che rapporto stanno?
- 7) L'assenso di fede come atto conoscitivo *unitario*, in analogia con la conoscenza dell'interiorità (B. WELTE, *Vom historischen Zeugnis zum christlichen Glauben* (1954) e *Cosa è credere*, Morcelliana, Brescia 1983, pp. 85-90).

7. *Dei Verbum*, § 3: La “testimonianza” della creazione

Preparazione della Rivelazione evangelica

3. Deus, per Verbum omnia creans (cf. *Io* 1,3) et conservans, **in rebus creatis perenne sui testimonium hominibus praebet** (cf. *Rom* 1,19-20) et, viam salutis supernae aperire intendens, insuper protoparentibus inde ab initio Semetipsum manifestavit. Post eorum autem lapsum eos, redemptione promissa, in spem salutis erexit (cf. *Gen* 3,15) et sine intermissione generis humani curam egit, ut omnibus qui secundum patientiam boni operis salutem quaerunt, vitam aeternam daret (cf. *Rom* 2,6-7).

3. Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cfr. *Gv* 1,3), **offre agli uomini nelle cose create una perenne testimonianza di sé** (cfr. *Rm* 1,19-20); inoltre, volendo aprire la via di una salvezza superiore, fin dal principio manifestò se stesso ai progenitori. Dopo la loro caduta, con la promessa della redenzione, li risolleò alla speranza della salvezza (cfr. *Gn* 3,15), ed ebbe assidua cura del genere umano, per dare la vita eterna a tutti coloro i quali cercano la salvezza con la perseveranza nella pratica del bene (cfr. *Rm* 2,6-7).

- In che senso di può parlare di «testimonianza della Creazione»? In cosa di differenza dalla testimonianza personale? (→ risposta: manca la *libertà* dell’atto, per cui è testimonianza in senso *reale*, ma *analogico*).
- Rivelazione e creazione: rivelazione come «*dis-velamento*» e «*ri-velamento*». L’evidenza propria della fede non è una evidenza schiacciante, ma comporta un coinvolgimento della libertà.
- *Dialettica dell’immagine*: senza l’immagine non posso conoscere, ma l’immagine è tanto più perfetta ed efficace quanto meno attira lo sguardo e quanto più lo indirizza a ciò di cui è immagine. Ciò che viene rivelato è raggiungibile solo *tramite* la mediazione testimoniale, ma *non si esaurisce* in essa → la creazione *non è divina*, ma rivela/testimonia il creatore.

* Cfr LORIZIO, *Logica della fede*, 261-270.

- 1) La creazione è un «**cosmo non mitico**» (Dio non è direttamente e totalmente presente in esso come “manifestazione [sopran]naturale”);
- 2) Il rapporto Dio-cosmo è di «**alterità non dualistica**» (il creato non è degradazione, o qualcosa di malvagio, o di negativo, come per il pensiero gnostico)
- 3) Il legame Dio-mondo è un «**legame creaturale**» (né una semplice *emanazione*, né una vera *generazione*, ma è *creazione continua*, cioè rapporto intrinseco di dipendenza ontologica).

- Cosa “manca” alla testimonianza/rivelazione cosmica per essere “piena”? Cosa le aggiunge la testimonianza delle Scritture?

→ La creazione è *testimonianza* del Creatore *senza la dimensione confessante* (“testimonianza narrante”). «I cieli *narrano* la gloria di Dio» (*Sal* 18,1), non possono però confessare *liberamente* il loro Creatore. In questo senso è testimonianza in senso proprio, ma ancora imperfetta.

- Ecco uno dei testi più famosi a proposito della “testimonianza del creato”:

S. AGOSTINO, *Confessioni*, X,VI.

[6.9] Interrogai sul mio Dio la mole dell’universo, e mi rispose: «Non sono io, ma è lui che mi fece». Interrogai la terra, e mi rispose: «Non sono io»; tutte le cose che si trovano in essa fecero la medesima confessione [*«idem confessa sunt»*: Agostino “personalizza” il creato e gli attribuisce poeticamente una intenzionalità *confessante*]. Interrogai il mare, i suoi abissi e i rettili con anime vive; e mi risposero: «Non siamo noi il tuo Dio; cerca sopra di noi». Interrogai i soffi dell’aria, e tutto il

mondo aereo con i suoi abitanti mi rispose: «Anassimene si sbaglia⁷, io non sono Dio». Interrogai il cielo, il sole, la luna, le stelle: «Neppure noi siamo il Dio che cerchi», rispondono. E dissi a tutti gli esseri che circondano le porte del mio corpo [cioè i cinque sensi]: «Parlatemi del mio Dio; se non lo siete voi, ditemi qualcosa di lui»; ed essi esclamarono a gran voce: «È lui che ci fece». Le mie domande erano il mio stesso contemplarle; le loro risposte, la loro bellezza. [...] [6.10] Non appare a chiunque è dotato compiutamente di sensi questa bellezza? Perché dunque non parla a tutti nella stessa maniera? Gli animali piccoli e grandi la vedono, ma sono incapaci di fare domande, poiché in essi non è preposta ai messaggi dei sensi una ragione giudicante. Gli uomini però sono capaci di fare domande, per scorgere *quanto* in Dio è *invisibile comprendendolo attraverso il creato* (Rm 1,20). Sennonché il loro amore li asservisce alle cose create, e i servi non possono giudicare. Ora, queste cose rispondono soltanto a chi le interroga sapendo giudicare; non mutano la loro voce, ossia la loro bellezza, se uno vede soltanto, mentre l'altro vede e interroga, così da presentarsi all'uno e all'altro sotto aspetti diversi; ma, pur presentandosi a entrambi sotto il medesimo aspetto, essa per l'uno è muta, per l'altro parla; o meglio, *parla a tutti, ma solo coloro che confrontano questa voce ricevuta dall'esterno, con la verità nel loro interno, la capiscono*. Mi dice la verità: «Il tuo Dio non è la terra, né il cielo, né alcun altro corpo»; l'afferma la loro natura, lo si vede...

(dal sito www.augustinus.it; traduzione leggermente modificata).

⁷ Anassimene di Mileto (VI sec. a.C.): filosofo presocratico, riteneva che il principio (*arché*) della creazione fosse l'aria.

8. Il Concilio Vaticano II e il recupero della testimonianza in relazione alla struttura sacramentale della Rivelazione

Rapporto tra Rivelazione – Parola di Dio – Scrittura. Cfr il *Sinodo dei Vescovi* (2008): «Si può leggere la Bibbia senza la fede, ma senza la fede non si può ascoltare la Parola di Dio» (*Instrumentum Laboris* n. 26).

Lo Spirito rende la Parola di Dio «Scrittura» → ispirazione (DV 24: → «*quia inspiratae*»)
Lo Spirito rende la Scrittura «Parola di Dio» → lettura credente, ruolo testimoniale della scrittura, evento comunicativo che si realizza solo nella relazione e *in Spiritu*.

Contro il fondamentalismo scritturistico, che considera la Bibbia *identica tout court* con la Parola di Dio, la fede cattolica aiuta a distinguere i due concetti (senza separarli).

- **La Bibbia è Parola di Dio.** Lo è in modo unico e incomparabile, in senso misteriosamente proprio e letterale. È anche parola di uomini, ma solo in seconda battuta: la mediazione degli agiografi – pur fondamentale – non altera la purezza e la santità della Parola.

Colui che si accosta alla divina scrittura deve udire ciò che vi è detto non come detto da uomini, ma come pronunciato da Dio mediante loro (PROCOPIO DI GAZA, *In Octateuchum*).

Occorre distinguere tra l'*Auctor* e gli *scriptores*:

C'è diversità di linguaggio nei diversi scrittori: ... benché poi tutta la Bibbia debba ritenersi - come è di fatto - opera di un solo autore (FLACIO ILLIRICO, *De ratione interpretandi Sacras Scripturas*).

Questo è il fenomeno dell'**ispirazione**:

La sacra scrittura è parola di Dio (*locutio Dei*) in quanto è messa per iscritto sotto l'ispirazione dello Spirito divino (DV 9).

Le sacre scritture contengono la parola di Dio e, *perché ispirate* (*quia inspiratae*), sono veramente parola di Dio (DV 24).

L'espressione «*perché ispirate*» fu aggiunta dai padri conciliari in un secondo momento, proprio evitare ogni equivoco: la Bibbia in sé, come libro, non è coestensiva con la Parola di Dio, non è direttamente e immediatamente coincidente con la Parola di Dio, ma lo è in forza dell'azione dello Spirito Santo. Pertanto, contro ogni tentazione fondamentalista, dobbiamo aggiungere:

- **La Bibbia non è la Parola di Dio.** La Parola è la *rivelazione* stessa di Dio all'uomo, una realtà viva ed efficace (Is 55,10-11; Eb 4,12-13) che trova il suo compimento ultimo e definitivo in Gesù, Verbo (cioè *parola*) eterna del Padre (Gv 1,1; Eb 1,2), «insieme mediatore e pienezza della rivelazione» («*mediator simul et plenitudo totius Revelationis*»: DV 2). La Parola di Dio *eccede* dunque le Sacre Scritture e non si esaurisce in esse, pur essendovi realmente contenuta.

In sintesi: la Scrittura contiene la Parola di Dio

Tra Scrittura e Parola di Dio non vi è coincidenza. La Bibbia stessa attesta che la Parola di Dio è una realtà che eccede la Scrittura e la trascende. La Parola è realtà vivente, operante, efficace (Is 55,10-11; Eb 4,12-13), onnipotente (Sap 18,15). Dio parla e la sua parola crea (cf. Gen 1) e instaura e guida la storia (il termine ebraico *davar* significa sia “parola” che “storia”). La Parola di Dio, secondo il NT, è il Figlio stesso di Dio (“Dio ha parlato nel Figlio”: Eb 1,2), lui è la parola definitiva di Dio all'uomo, lui è la parola da ascoltare (cf. Mt 9,7). Dunque la Scrittura non è immediatamente Parola di Dio.

Quale rapporto, allora, fra Bibbia e Parola di Dio? Un testo della *Dei Verbum* lo indica: «Le sacre Scritture contengono la Parola di Dio e, poiché ispirate, sono veramente Parola di Dio» (DV 24). È interessante notare che la formulazione contenuta nello schema iniziale della DV, il *textus prior*, recitava: «Le Sacre Scritture non solo contengono la Parola di Dio, ma sono veramente Parola di Dio». Il passaggio avvenuto fra le due redazioni mostra la preoccupazione dei padri conciliari di evitare l'identificazione delle realtà della Bibbia e della Parola di Dio. La Parola di Dio è contenuta nelle Scritture e in esse deve essere rinvenuta attraverso un'operazione di interpretazione nello Spirito («Le Scritture sono Parola di Dio *quia inspiratae*»).

[da E. BIANCHI, *I fondamenti della lectio divina*]

9. *Originarietà della testimonianza del cristiano in relazione alla norma della Scrittura*

Tra *polo confessante* e *polo narrativo* → P. RICOEUR, *Ermeneutica della testimonianza*, pp. 85-97.

La testimonianza ha un aspetto **contenutistico** (con la terminologia di Rahner: *categoriale*; con la terminologia di Ricoeur: *narrativo*), cioè dice o comunica *qualcosa* a qualcuno. Il contenuto della testimonianza non è indifferente: per il cristiano il contenuto è il mistero pasquale di Cristo.

Ma la testimonianza ha anche un aspetto **strutturale**, essenziale, fondativo, che comporta il totale coinvolgimento del testimone (con Rahner: *trascendentale*; con Ricoeur: *confessante*), cioè il fatto che il testimone “scommette tutto se stesso” nella sua testimonianza.

I due aspetti sono strettamente collegati:

- in *Luca* (*Vangelo* e *Atti*) e anche Paolo sembra prevalere la dimensione narrativa: testimoni della vita e della persona di Cristo (Lc 28,48), e soprattutto degli incontri con il Risorto. Ma «tra le testimonianze oculari della vita di Gesù e l'incontro con il Risorto il cristianesimo primitivo non ha mai percepito differenze fondamentali» (RICOEUR, 90).
- Gradualmente l'accento si sposta sull'aspetto confessante, perché mancheranno sempre più i testimoni oculari → «testimonianza» diventa sempre più simile a «rivelazione».
- In *Giovanni* il primo e vero testimone è Cristo stesso. In Ap 1,1-2 testimonianza (*martyria*) e rivelazione (*apokàlypsis*) sono sinonimi. Così anche Gv 1,18 dichiara che Gesù ha “rivelato” (lett.: spiegato, fatto l'esegesi di...: in gr. *exeghèsato*) il Padre. Il Battista non è testimone della risurrezione, è piuttosto testimone «della luce», o «della verità».

D'altronde confessione e narrazione restano sempre legate: cfr la «testimonianza delle opere» (Gv 10,25): la testimonianza (interiore) si esteriorizza nella storia e nelle azioni.

- Senza *polo narrativo* la testimonianza diventa arbitraria autoaffermazione (→ rischio di *fondamentalismo*);
- senza *polo confessante* la testimonianza rimane empirica e non attinge alla Verità (rischio di testimonianza “debole”, non convinta e non convincente).

Essere “Testimoni del Risorto”:

- non ripetiamo soltanto ciò che altri hanno visto (= sola narrazione)
- non affermiamo soltanto la nostra convinzione interiore di fede (sola confessione).

Gesù testimone del Padre

*Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo:
per render testimonianza alla verità [ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ]*
Gv 18,37

* cfr MARTINELLI, *La testimonianza*, 111-130

- Gesù e il profetismo: continuità (profeta come testimone di Dio; Dio si rivela realmente nella parola del profeta) e discontinuità (la distinzione profonda tra Parola e mediatore non c'è più).
- «Il Figlio obbediente cancella ogni distanza che ancora rimane tra il “Mediatore” e la Parola» (V. Balthasar, *Gloria VII, Nuovo Patto*, p. 72). Cfr DV 2: Cristo è «*mediator simul et plenitudo totius revelationis*».
- In quali passi del Vangelo Gesù rivendica per sé la pienezza della rivelazione?
- Che valore ha la «testimonianza delle scritture» (cfr Gv 5,39-47) riguardo a Gesù?
- Come e perché Gesù può «rendere testimonianza di sé stesso» (cfr Gv 8,14)?

La testimonianza in Giovanni

I seguenti testi sono i principali passi in cui compare il tema della testimonianza nel IV vangelo.

Gv 1,7 Egli venne come testimone per rendere testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui.

Gv 1,8 Egli non era la luce, ma doveva render testimonianza alla luce.

Gv 1,15 Giovanni gli rende testimonianza e grida: «Ecco l'uomo di cui io dissi: Colui che viene dopo di me mi è passato avanti, perché era prima di me».

Gv 1,19 E questa è la testimonianza di Giovanni, quando i Giudei gli inviarono da Gerusalemme sacerdoti e leviti a interrogarlo: «Chi sei tu?».

Gv 1,32 Giovanni rese testimonianza dicendo: «Ho visto lo Spirito scendere come una colomba dal cielo e posarsi su di lui.

Gv 1,34 E io ho visto e ho reso testimonianza che questi è il Figlio di Dio».

Gv 2,25 e non aveva bisogno che qualcuno gli desse testimonianza su un altro, egli infatti sapeva quello che c'è in ogni uomo.

Gv 3,11 In verità, in verità ti dico, noi parliamo di quel che sappiamo e testimoniamo quel che abbiamo veduto; ma voi non accogliete la nostra testimonianza.

Gv 3,26 Andarono perciò da Giovanni e gli dissero: «Rabbì, colui che era con te dall'altra parte del Giordano, e al quale hai reso testimonianza, ecco sta battezzando e tutti accorrono a lui».

Gv 3,28 Voi stessi mi siete testimoni che ho detto: Non sono io il Cristo, ma io sono stato mandato innanzi a lui.

Gv 3,32-33 Egli [Colui che viene dal cielo] attesta ciò che ha visto e udito, eppure nessuno accetta la sua testimonianza; chi però ne accetta la testimonianza, certifica che Dio è veritiero.

Gv 5,31-39 ³¹ Se fossi io a render testimonianza a me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera; ³² ma c'è un altro che mi rende testimonianza, e so che la testimonianza che egli mi rende è verace. ³³ Voi avete inviato messaggeri da Giovanni ed egli ha reso testimonianza alla verità. ³⁴ Io non ricevo testimonianza da un uomo; ma vi dico queste cose perché possiate salvarvi. ³⁵ Egli era una lampada che arde e risplende, e voi avete voluto solo per un momento rallegrarvi alla sua luce. ³⁶ Io però ho una testimonianza superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato. ³⁷ E anche il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me. Ma voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto, ³⁸ e non avete la sua parola che dimora in voi, perché non credete a colui che egli ha mandato. ³⁹ Voi scrutate le Scritture credendo di avere in esse la vita eterna; ebbene, sono proprio esse che mi rendono testimonianza. ⁴⁰ Ma voi non volete venire a me per avere la vita.

Gv 8,13-14 Gli dissero allora i farisei: «Tu dai testimonianza di te stesso; la tua testimonianza non è vera». Gesù rispose: «Anche se io rendo testimonianza di me stesso, la mia testimonianza è vera, perché so da dove vengo e dove vado. Voi invece non sapete da dove vengo o dove vado.

Gv 8,17-18 Nella vostra Legge sta scritto che la testimonianza di due persone è vera: orbene, sono io che do testimonianza di me stesso, ma anche il Padre, che mi ha mandato, mi dà testimonianza».

Gv 10,25 Gesù rispose loro: «Ve l'ho detto e non credete; le opere che io compio nel nome del Padre mio, queste mi danno testimonianza;

Gv 12,17 Intanto la gente che era stata con lui quando chiamò Lazzaro fuori dal sepolcro e lo risuscitò dai morti, gli rendeva testimonianza.

Gv 15,26-27 Quando verrà il Consolatore che io vi manderò dal Padre, lo Spirito di verità che procede dal Padre, egli mi renderà testimonianza; e anche voi mi renderete testimonianza, perché siete stati con me fin dal principio.

Gv 18,37 Allora Pilato gli disse: «Dunque tu sei re?». Rispose Gesù: «Tu lo dici; io sono re. Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per rendere testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce».

Gv 19,35 Chi ha visto ne dà testimonianza e la sua testimonianza è vera e egli sa che dice il vero, perché anche voi crediate.

Gv 21,24 Questo è il discepolo che rende testimonianza su questi fatti e li ha scritti; e noi sappiamo che la sua testimonianza è vera.

10. Testimonianza e Tradizione. Circolarità tra testimonianza e fede

La testimonianza:

- implica una adesione totalizzante (polo *confessante* → accoglienza di fede)
- richiede una riflessione critica (polo *narrativo* → “criteriologia del divino”)

Se il testimone “scommette se stesso” nella testimonianza come un atto assoluto, la sua testimonianza interpella e chiede di essere accolta → la *fede* e la testimonianza si intrecciano (circolarità).

Infatti:

- il testimone *chiede* che gli si creda;
- la fede non può non *rendere* testimonianza di sé: «l’atto di testimoniare ... non è qualcosa di facoltativo o che si possa aggiungere a una vita cristiana già in se stessa compiuta» (p. 146).

La *Chiesa* è il luogo teologico in cui si *raccoglie* la testimonianza *con la fede* e si vive la fede *rendendo testimonianza* della verità accolta.

Lo *Spirito Santo* è l’autore del contatto immediato tra l’evento originario (Cristo e la sua Pasqua) e noi oggi, l’autore della “contemporaneità” (Kierkegaard).

Senza lo Spirito Santo, Dio è lontano, il Cristo resta nel passato, il Vangelo è lettera morta, la Chiesa una semplice organizzazione, l’autorità una dominazione, la missione una propaganda, il culto un’evocazione, l’agire cristiano una morale da schiavi...

Ma in lui... il cosmo è sollevato e geme nel parto del Regno; l’uomo lotta contro la carne; Gesù Cristo Signore risorto è presente; il Vangelo è potenza di vita; la Chiesa è segno di comunione trinitaria; l’autorità è servizio liberatore; la missione è una pentecoste; la liturgia è memoriale e anticipazione; l’agire umano è deificato.

(IGNATIUS HAZIM di Laodicea, Uppsala 1968)

Poiché la *Scrittura* «va letta e interpretata in quello stesso Spirito che la ha ispirata» [«*eodem Spiritu quo scripta est etiam legenda et interpretanda*» (DV 12)], solo lo Spirito la rende “vera testimonianza”, cioè “Parola di Dio”. *In tal senso* essa è «*testimonium perenne atque divinum*» (DV 17: cfr «*perenne Sui testimonium*» in DV 3 a proposito della creazione), e i vangeli sono «*praecipuum testimonium*» (DV 18). Tale testimonianza fa anch’essa accolta dunque con la *fede*, e senza la fede la Scrittura rimane lettera morta, non le viene riconosciuto cioè il carattere testimoniale.

La tradizione (cfr MARTINELLI, *La testimonianza*, pp. 150-165)

Per questi motivi la *Tradizione* è una realtà *viva*: non si è testimoni (o mediatori) del *messaggio* di Cristo (le sue parole, ciò che lui ha detto), e neppure solo delle sue *azioni*: si è testimoni della sua *persona*, di Lui risorto. All’origine della *traditio* c’è Gesù Cristo stesso che *si è consegnato* (*tradidit seipsum*) alla sua passione per noi e che ci ha *consegnato se stesso* nell’eucaristia («...questo è il mio corpo...»).

Teologia e santità

[...] Chiedo a voi, cari fedeli, considerate le vostre abbazie e i vostri monasteri quello che sono e sempre vogliono essere: non soltanto luoghi di cultura e di tradizione o addirittura semplici aziende economiche. Struttura, organizzazione ed economia sono necessarie anche nella Chiesa, ma non sono la cosa essenziale. Un monastero è soprattutto questo: un luogo di forza spirituale. [...]

La mia visita, infine, è rivolta all’Accademia ormai Pontificia che si trova nel 205° anniversario della sua fondazione e che, nel suo stato nuovo, dall’Abate ha ricevuto il nome aggiuntivo

dell'attuale successore di Pietro. Per quanto sia importante l'integrazione della disciplina teologica nell'*universitas* del sapere mediante le facoltà teologiche cattoliche nelle università statali, è tuttavia altrettanto importante che ci siano luoghi di studi così profilati come il vostro, dove è possibile un legame approfondito tra teologia scientifica e spiritualità vissuta. Dio, infatti, non è mai semplicemente l'Oggetto della teologia, è sempre allo stesso tempo anche il suo Soggetto vivente. La teologia cristiana, del resto, non è mai un discorso solamente umano su Dio, ma è sempre al contempo il *Logos* e la logica in cui Dio si rivela. Per questo intellettualità scientifica e devozione vissuta sono due elementi dello studio che, in una complementarità irrinunciabile, dipendono l'una dall'altra.

Il padre dell'Ordine cistercense, san Bernardo, a suo tempo ha lottato contro il distacco di una razionalità oggettivante dalla corrente della spiritualità ecclesiale. La nostra situazione oggi, pur diversa, ha però anche notevoli somiglianze. Nell'ansia di ottenere il riconoscimento di rigorosa scientificità nel senso moderno, la teologia può perdere il respiro della fede. Ma come una liturgia che dimentica lo sguardo a Dio è, come tale, al lumicino, così anche una teologia che non respira più nello spazio della fede, cessa di essere teologia; finisce per ridursi ad una serie di discipline più o meno collegate tra di loro. Dove invece si pratica una "teologia in ginocchio", come richiedeva Hans Urs von Balthasar (*Theologie und Heiligkeit* [Teologia e santità (1948)] in: *Verbum Caro. Schriften zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 195-224; ed. it. *Verbum Caro. Saggi teologici I*, Jaca-Book – Morcelliana 2005) non mancherà la fecondità per la Chiesa in Austria ed anche oltre.

Questa fecondità si mostra nel sostegno e nella formazione di persone che portano in sé una chiamata spirituale. Perché oggi una chiamata al sacerdozio o allo stato religioso possa essere sostenuta fedelmente lungo tutta la vita, occorre una formazione che integri fede e ragione, cuore e mente, vita e pensiero. Una vita al seguito di Cristo ha bisogno dell'integrazione dell'intera personalità. Dove si trascura la dimensione intellettuale, nasce troppo facilmente una forma di pia infatuazione che vive quasi esclusivamente di emozioni e di stati d'animo che non possono essere sostenuti per tutta la vita. E dove si trascura la dimensione spirituale, si crea un razionalismo rarefatto che sulla base della sua freddezza e del suo distacco non può mai sfociare in una donazione entusiasta di sé a Dio. Non si può fondare una vita al seguito di Cristo su tali unilateralità; con le mezze misure si resterebbe personalmente insoddisfatti e, di conseguenza, forse anche spiritualmente sterili. Ogni chiamata alla vita religiosa o al sacerdozio è un tesoro così prezioso che i responsabili devono fare tutto il possibile per trovare le vie di formazione adatte per promuovere insieme *fides et ratio* – la fede e la ragione, il cuore e la mente.

BENEDETTO XVI – Visita all'abbazia di *Heiligenkreuz* – 9 settembre 2007

Hans Urs von Balthasar è stato un teologo che ha posto la sua ricerca a servizio della Chiesa, perché era convinto che la teologia poteva essere solo connotata dall'ecclesialità. La teologia, così come lui la concepiva, doveva essere coniugata con la spiritualità; solo così, infatti, poteva essere profonda ed efficace. Proprio riflettendo su questo aspetto egli scriveva: «La teologia scientifica ha inizio solo con Pietro Lombardo? E tuttavia: chi ha parlato del cristianesimo più adeguatamente di Cirillo di Gerusalemme, di Origene nelle sue omelie, di Gregorio Nazianzeno e del maestro della riverenza teologica: l'Aeropagita? Chi oserebbe aver da eccepire su qualcuno dei Padri? Allora si sapeva che cosa fosse lo stile teologico, l'unità naturale, ovvia, tanto tra l'atteggiamento di fede e quello scientifico quanto tra l'oggettività e la reverenza. La teologia finché fu opera di santi, rimase teologia orante. Per questo il suo rendimento in preghiera, la sua fecondità per l'orazione e il suo potere di generarla sono stati così smisuratamente grandi» (*Verbum Caro. Saggi teologici I*, Brescia 1970, 228). Sono parole che ci portano a riconsiderare la giusta collocazione della ricerca nella teologia. La sua esigenza di scientificità non viene sacrificata quando essa si pone in religioso ascolto della Parola di Dio, viva della vita della Chiesa e forte del suo Magistero. La spiritualità non attenua la carica scientifica, ma imprime allo studio teologico il metodo corretto per poter giungere a una coerente interpretazione.

Messaggio di Sua Santità BENEDETTO XVI ai partecipanti al convegno internazionale per il centenario della nascita del teologo Hans Urs von Balthasar – 6 ottobre 2005.

11. Testimonianza nell'orizzonte della metafisica agapica. Pagine scelte da *Logica della fede*

Nella modernità compiuta e ancor prima che la deriva fideistica e quella razionalistica venissero stigmatizzate come vere e proprie tentazioni per i credenti cattolici dalla *Dei Filius*, il filosofo e teologo Antonio Rosmini Serbati, elaborava una teoria del cristianesimo, nella quale l'istanza apologetica assumeva un carattere insieme dialogico, ma anche di distanza critica nei confronti del pensiero moderno e delle sue espressioni. In un opuscolo, intitolato *Il razionalismo teologico*, troviamo due espressioni particolarmente significative per il nostro tema.

La prima riguarda la necessità di allontanare ogni possibile interpretazione fideistica in rapporto ai misteri della fede cristiana e alla loro interpretazione. «Ma badisi bene, che quando un dogma è reso un assurdo, egli è bello ed annullato in tutte le intelligenze umane; e quand'esso è ridotto ad una parola, basta un frego sulla carta per cancellarlo. No, i dogmi della Chiesa non consistono in meri vocaboli; sono ciò che i vocaboli significano, e costituiscono l'oggetto della nostra credenza: la Chiesa colle sue parole non cerca di illudere gli uomini. Laonde, come S. Gregorio Nazianzeno diceva, che *non in verborum sono, sed in sentiis veritas est* [la verità non è nel suono delle parole, ma nei loro significati]; così noi possiam dire, che la verità cattolica al tutto manca ne' nostri teologi, perché manca *in eorum sentiis*, quantunque si studino ad ogni possa di far apparire che ella vi sia *in sono verborum*»⁸.

La seconda concerne il rischio opposto del razionalismo teologico, o meglio di quel razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche, con gravissimo danno per la dottrina e per la fede: «La filosofia divisa dalla religione indefessamente lavora a introdurre nel mondo un sistema di Razionalismo che tenga luogo d'ogni religione positiva. Il protestantismo che non può resistere a' suoi assalti si associa ogni dì più con esso allo stesso intento, e rifondendosi in una pretesa religione naturale va cessando d'esistere come credente ad una positiva rivelazione. Predicatori ispirati dall'umana superbia scuotono la fede delle plebi stesse, e già, nelle nazioni protestanti, si trascura l'amministrazione del battesimo, se ne altera la materia e la forma, non considerandosi oggimai questo principal sacramento che come un semplice rito, onde si trovano già moltissimi adulti non battezzati, e degli altri si dee giustamente temere, non forse sieno stati battezzati invalidamente. I filosofi del protestantismo, ed i razionalisti biblici della Germania, con migliaia di libri e d'opuscoli diffondono per ogni canto d'Europa lo stesso spirito freddo, falso, per essenza miscredente, lusingatore dell'orgoglio umano e lo comunicano di nazione in nazione»⁹.

La *Dei Filius* del concilio Vaticano I critica sia il *fideismo* che il *razionalismo*. (→ rivedere la *Dei Filius*).

I dogmi non sono semplici enunciati verbali o parole assurde, ma intendono dire qualcosa di vero e reale sul mistero di Dio, mediante un corretto uso dell'*analogia*. Oggetto dell'atto di fede però non sono solo le parole del dogma, bensì la verità che il dogma esprime.

Il razionalismo di matrice illuministica intende ridurre la fede a puro discorso razionale su Dio: è la *religione naturale* (ossia ciò che l'uomo può dire su Dio con la sua sola ragione) che contraddice ogni possibilità di *religione positiva* (cioè fondata su una rivelazione storica: "positivo" significa in questo caso "legato a fatti storici" e si oppone a "puramente razionale").

⁸ A. ROSMINI, *Il razionalismo teologico*, a cura di G. Lorzio, Città Nuova-CISR, Roma-Stresa 1992, 98-99 (§ 62).

⁹ *Ib.*, 286 (§ 247).

Una volta preliminarmente indicata la necessità di sostenere e far emergere la logica della fede cristiana nella sua forma non razionalistica, vengo a dichiarare la tesi centrale di queste mie riflessioni e a mostrarne l'articolazione.

Essa mi sembra possa esprimersi in questi termini: la logica della fede cristiana ri-conosce il proprio principio nella *kenosi* del Logos, ovvero nel *lògos sarx eghèneto* («il Verbo si fece carne»: Gv 1,18), dove il verbo dice riferimento al carattere storico di tale principio, e attraverso tale principio scopre il proprio fondamento nel nome del Dio neotestamentario che è *ho theòs agàpe estìn* («Dio è amore / carità»: 1Gv 4,8). Sicché la logica della fede cristiana ha un **principio kenotico** e un **fondamento agapico** su cui poggia e attraverso i quali si costituisce e si esprime. Il principio kenotico va tuttavia interpretato e riflesso nella dinamica propria dell'inno della lettera ai *Filippesi* (2,6-11) in cui è attestato, dove alla *kenosi* del servo fa riscontro la sua esaltazione e glorificazione.

Questa impostazione fondamentale del tema impone un'articolazione che ci sembra di poter esporre secondo i seguenti passaggi:

A) a livello gnoseologico, la logica della fede cristiana esige un *pensiero rivelativo*, nel quale il riconoscimento del vero non può mai essere disgiunto dall'esercizio della libertà e dal coinvolgimento dell'affettività;

B) in secondo luogo la logica della fede cristiana è una logica del paradosso (nei tre sensi – dirompenza, antinomia e compimento – che abbiamo indicato altrove¹⁰);

C) in terzo luogo la logica della fede cristiana è una logica simbolico-sacramentale, o se si vuole “eucaristica”.

Il fondamento agapico della logica cristiana esige a sua volta che l'ontologia e la metafisica che vi si dischiudono debbano essere intese e sviluppate nel senso di una ontologia trinitaria e di una metafisica della carità. Si tratta, per il teologo fondamentale, della capacità di credibilità che solo l'amore può ingenerare e sviluppare, secondo una famosa espressione di von Balthasar.

Il cristianesimo non è né fideismo fondamentalista (perché la testimonianza ha un “polo narrativo”, cioè “vuole dire qualcosa di vero”), né razionalismo puro (perché la testimonianza ha anche un “polo confessante”, cioè coinvolge la persona).

Principio kenotico è l'incarnazione e la pasqua (*economia* della salvezza); **fondamento agapico** è l'amore trinitario (*theologhia* = Dio in sé).

Pensiero **rivelativo**: una verità non fredda e astratta, ma piena e coinvolgente la libertà (→ verità *testimoniata*);

logica del **paradosso** (la verità cristiana è paradossale ma non assurda);

logica **sacramentale**: la realtà come epifania o manifestazione del divino.

La **metafisica della carità** indica il primato dell'amore e della relazione nel mistero di Dio.

¹⁰ Su questa duplice valenza del paradosso, con particolare riferimento alla teologia fondamentale cfr il volume: G. LORIZIO, *La logica del paradosso in teologia fondamentale*, Lateran University Press, Roma 2001.

12. Il martirio come forma suprema della testimonianza cristiana

Tre elementi fondamentali:

- 1) ermeneutica della testimonianza → rapporto con la storicità del soggetto
- 2) logica della testimonianza → logica intrinseca dell'atto testimoniale
- 3) ontologia della testimonianza → apertura all'ontologia relazionale trinitaria

- 1) Occorre elaborare una *riflessione sulla storia* capace di vedere «il tutto nel frammento». Ciò è possibile solo se nel flusso degli eventi si stabilisce un senso, un «orientamento» (F. Rosenzweig): questo orientamento è dato dalla rivelazione, culminata nella pasqua di Cristo (evento fondatore). L'intersezione di *eschaton* e *storia*, realizzatosi «una volta per sempre» (Eb 10,10.12) in Cristo, si deve realizzare anche nell'oggi della Chiesa: solo questo dà senso all'esistenza credente. Ciò è reso possibile dall'atto di fede in cui si accoglie la testimonianza storica → P. Ricoeur trova nella testimonianza la “via media” tra la pretesa filosofica di trasparenza totale del soggetto moderno e la sfiducia completa nella ragione umana (*sacrificium intellectus*): una *verità assoluta*, ma raggiungibile dall'uomo solo faticosamente, cioè a partire delle *testimonianze storiche* – dunque insuperabilmente opache – dell'assoluto.
- 2) Il “polo narrativo” è essenziale alla logica cristiana: però paradossalmente il *contenuto* della fede (Cristo, Verbo di Dio) si identifica con il *testimone* primo (Cristo, testimone del Padre). Il «paradosso» però non è l'«assurdo»: se il messaggio cristiano fosse assurdo, non sarebbe possibile accoglierlo *ragionevolmente*, e dunque non sarebbe “umano”. È importante però accogliere la fede anche con l'*affectus*: «Dio intende essere seguito, non subito» (P. Sequeri, *Il Dio affidabile*) = la fede non è solo morale né solo dogma, ma *relazione*.
- 3) Il cristiano è “testimone” perché il Figlio è “testimone”. La testimonianza del Figlio si identifica con la *rivelazione del mistero trinitario*: il Figlio rende testimonianza al Padre, ma anche il Padre rende testimonianza al Figlio (Gv 5,37); anche lo Spirito rende testimonianza (1Gv 5,6) e così le Scritture (Gv 5,39). L'*immediatezza* della rivelazione rende la fede cristiana un atto (inter-) personale e non solo cognitivo.

Il martirio si connette spontaneamente con la categoria sacrificio. «Oh martiri, voi dovete scegliere tra essere dimenticati, scherniti o ridotti a strumenti. Quanto ad essere capiti, questo mai» (A. Camus). A volte si fanno strumentalizzazioni ingiustificate della parola “martire”: «Pensiamo che cosa vuol dire una certa concezione del martirio radicale, del martirio che alla fine diventa più un'esplosione; bisogna riconoscere che è molto più facile certe volte morire per una religione che non vivere coerentemente e costantemente per essa per tutta la vita».

«Il martirio è voce incisiva, anche quando è muta», perché «**questo è il grande paradosso della testimonianza: si parla con l'essere intero**». Due pensieri possono aiutare a fissare lo sguardo sull'autentico martirio. Uno è di don Primo Mazzolari, sacerdote e scrittore del secolo scorso: «*La testa del Battista grida molto di più quando è sul vassoio che non quando era sul collo*». Il martire, anche quando è stato fatto tacere, anche quando è emarginato, ha sempre però una sua forza. L'altra voce si sintetizza in un motto della cultura sia ebraica che musulmana, che riguarda proprio il martire nel suo senso autentico: «*il martire è come il legno profumato del sandalo, profuma anche l'ascia che lo colpisce e lo taglia*».

G. RAVASI, 8 novembre 2007

13. Appendice: *Testimonianza e martirio nella Bibbia* Conferenza di E. BIANCHI – Bose, 30 ottobre 2008

Introduzione

Chi rende testimonianza (*ho martyrôn*) alla verità, difendendola con le parole o con gli atti, può a giusto titolo essere chiamato «testimone» (*mártys*). Ma secondo la consuetudine dei fratelli colpiti dai comportamenti di quelli che hanno combattuto fino alla morte per la verità, non si usa «martire» (*mártys*), in tutta la forza di questo termine, se non per quanti nell'effusione del sangue hanno reso testimonianza (*martyrésantas*) al «mistero della pietà» (1Tm 3,16).

Queste parole di Origene (metà del III secolo d.C.) nel suo *Commento a Giovanni* (II,210) si prestano bene a introdurre una riflessione sul tema della testimonianza/martirio nella Bibbia. È noto infatti che i termini greci *martyréo/martyría/mártys*, che appartengono originariamente alla sfera del linguaggio legale con il valore di «testimoniare, fare una dichiarazione pubblica», hanno iniziato ad essere utilizzati come vocaboli tecnici per indicare il martirio solo nelle *Passiones* e negli *Acta Martyrum* del II secolo, in coincidenza con la persecuzione diffusa dei cristiani da parte dell'impero romano. Nella versione dei LXX e nel Nuovo Testamento – con qualche rara eccezione – *martyréo* e affini sono invece utilizzati con il valore di «testimoniare, rendere testimonianza», così come la radice ebraica sottostante 'ud (da cui 'ed, «testimone»).

Sappiamo pure che nei vangeli secondo Marco (cfr Mc 14,55-56.59.63) e Matteo (cfr Mt 18,16; 26,65) il linguaggio della *martyría* è sempre limitato allo spazio legale, mentre in Luca (vangelo e Atti) esso assume anche un significato più largo, quello del rendere testimonianza a Gesù (cfr Lc 4,22; At 1,8) e alla resurrezione (cfr Lc 24,48; At 1,22; 3,15). Nel quarto vangelo, poi, questo vocabolario descrive la missione di Gesù e, di conseguenza, quella dei discepoli: il verbo *martyréo*, che ricorre ben trentatré volte, è utilizzato per esprimere riassuntivamente la testimonianza di Gesù resa al Padre (cfr Gv 5,36) – e viceversa (cfr Gv 8,18) –, alla verità (cfr Gv 18,37), alla luce (cfr Gv 1,7-8); si noti però che mai Gesù è definito *mártys*.

Ma a prescindere da queste considerazioni di carattere lessicale, mi pare più importante riflettere sulla *realtà del martirio*: quella di una testimonianza pubblica della fede in Dio e in Gesù Cristo data da uomini e donne, testimonianza che giunge fino alla morte violenta e che, a partire da una certa epoca, viene designata con il termine riassuntivo di «martirio». In questo senso è innegabile che le Sante Scritture presentino modelli di «martiri» *ante litteram* sui quali i credenti cristiani, fin dalle prime generazioni, hanno meditato per rinsaldare la loro fede.

Cercherò dunque di analizzare le più significative figure di testimoni/martiri presenti nella Bibbia, modelli esemplari che attestano la continuità della tradizione del martirio per i credenti della Prima e della Nuova Alleanza.

1. Testimonianza e martirio nell'Antico Testamento

a) Martirio e profezia

Secondo la tradizione giudaica, confluita per es. nel testo apocrifo *Vite dei profeti* – composto all'epoca della fine del secondo tempio ma trasmesso dai cristiani –, la sorte dei profeti autentici è quella di essere perseguitati. In particolare, il martirio e la morte violenta sono il sigillo per eccellenza della missione profetica, il culmine della testimonianza resa a Dio di fronte all'idolatria dominante e alla disobbedienza degli uomini alla sua volontà. È con questa consapevolezza che, nella liturgia espiatrice celebrata al ritorno dall'esilio, i leviti confessano che «*[i nostri padri]* si sono ribellati contro di te, o Dio, si sono gettati la Torah dietro le spalle, hanno ucciso i tuoi profeti che li ammonivano per farli tornare a te e ti hanno insultato gravemente» (Ne 9,26). Gesù stesso si porrà nelle parole e nei fatti in questo solco; e Stefano nel lungo discorso che precede la sua lapidazione chiede ai suoi aguzzini: «Quale dei profeti i vostri padri non hanno perseguitato?» (At 7,52).

Questa lunga storia si apre con *Mosè*, «servo del Signore» (Dt 34,5) duramente contestato e messo alla prova in vari modi dai figli di Israele durante il cammino nel deserto (cfr Es 17,1-7, ecc.). In una tradizione ripresa da Osea vi sono due versetti che, pur essendo di interpretazione molto incerta, sembrano testimoniare le sofferenze fino al sangue inflitte al grande profeta. Ve ne fornisco una traduzione letterale:

Per mezzo di un profeta il Signore fece uscire Israele dall'Egitto e per mezzo di un profeta lo custodì. Ma [Efraim] lo provocò fino all'arezza: perciò il suo sangue ricadrà su di lui e il suo obbrobrio gli renderà il suo Signore (Os 12,14-15).

Ma il martirio dei profeti è attestato con certezza già da *Elia*, a metà del IX secolo a.C. Mentre fugge dalla persecuzione della regina Gezabele verso la montagna di Dio, l'Oreb-Sinai, al Signore che gli chiede: «Che fai qui, Elia?», egli risponde: «Sono pieno di zelo per il Signore, Dio dell'universo, poiché i figli di Israele hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto solo ed essi cercano di togliermi la vita» (1Re 19,9-10.13-14). La «colpa» dei profeti è quella di opporsi al potere idolatrico, fonte di oppressione economica e sociale per i poveri: è attraverso la loro difesa della giustizia che essi testimoniano la sovranità assoluta di JHWH e confessano la loro fede in lui fino al dono della vita.

Si potrebbero citare altri esempi di profeti perseguitati fino al martirio, tra cui spiccano quello di *Uria* (cfr Ger 26,20-23) e quello di *Zaccaria*, ricordato anche da Gesù (cfr 2Cr 24,17-22; Mt 23,35; Lc 11,51). Ma io vorrei soffermarmi solo sul caso paradigmatico di *Geremia*, vissuto a cavallo tra il VII e il VI secolo a.C. Tutto il suo ministero profetico può essere letto come un'ininterrotta passione, che nasce dal contrasto tra il suo annunciare la parola di Dio – la quale «è per lui causa di vergogna e di scherno tutto il giorno» (cfr Ger 20,8) – e il suo essere perseguitato dalle autorità religiose legittime (cfr Ger 18,18), al punto che egli si sente «come un agnello mansueto condotto al macello» (Ger 11,18). Il sacerdote Pascur lo fa fustigare e mettere in prigione (cfr Ger 20,2) e, in seguito alla sua profezia sul tempio, Geremia viene arrestato e riceve una sentenza di morte, sventata all'ultimo momento (cfr Ger 26).

Come già aveva fatto *Zaccaria* in punto di morte (cfr 2Cr 24,22), anche *Geremia* chiede a Dio di vendicarlo (cfr Ger 15,15). Dio però non interviene contro i suoi nemici, lascia che il profeta scenda allo *she'ol* della disperazione, lo mette a confronto con i falsi profeti senza che appaia con chiarezza l'autenticità della sua testimonianza: *Geremia* vedrà bruciare il rotolo su cui sono scritte le sue parole (cfr Ger 36,1-26), finirà in una cisterna fangosa rischiando la morte (cfr Ger 38,1-12) e sarà trascinato in Egitto, solidale col peccato del suo popolo (cfr Ger 43,1-7). Nei momenti tragici dell'esistenza di quest'uomo, Dio sembra abbandonarlo e rifiutargli la sua testimonianza; eppure *Geremia* dà sempre la sua testimonianza a Dio, gli rimane fedele fino alla morte fuori della terra santa. Una morte che, secondo la rilettura della tradizione giudaica, è un vero e proprio martirio: «*Geremia* morì a *Tafni*, in Egitto, lapidato dal popolo» (*Vite dei profeti* 2).

b) Il Servo del Signore

All'interno del nostro itinerario un posto particolare spetta alla misteriosa figura dell'*'eved Adonaj*, il *Servo del Signore* descritto dal Deutero-Isaia a metà del VI secolo a.C., nei cosiddetti quattro «Canti del Servo» (cfr Is 42,1-9; 49,1-7; 50,4-11; 52,13-53,12). Si tratta di testi estremamente ricchi e complessi, che hanno ricevuto lungo i secoli numerose interpretazioni. Tra di esse si segnalano quella messianica individuale, già presente nel giudaismo e poi attestata con continuità dalla tradizione cristiana, e quella collettiva che vede nel Servo il popolo di Israele, inteso come personalità corporativa (cfr Is 49,3).

In quest'ultima ottica, all'interno di una sorta di processo istruito davanti ai *gojim*, il popolo esiliato e osteggiato è reso testimone dal Signore stesso. Per tre volte l'oracolo del Signore risuona con forza: «*Voi siete i miei testimoni!*» (*'edaj [martyres* secondo i LXX]: Is 43,10.12; 44,8). La testimonianza essenziale resa da Israele a Dio è quella della perseveranza pur in una situazione di estrema sofferenza. Nella sua apparente passività il popolo resta «il servo che Dio si è scelto» (cfr Is 43,10)

e, in tal modo, fornisce una testimonianza pubblica attraverso la sua fede che resta salda anche in mezzo alle persecuzioni.

Ma i canti del Servo descrivono anche un profeta individuale. Ripieno dello Spirito di Dio, egli è investito della missione di «manifestare alle genti il *mishpat*» (Is 42,1), «giudizio radicale in nome dell'unico amore di Dio, e perciò giudizio di salvezza per tutti gli uomini» (Alberto Mello). La sua missione sembra però segnata soltanto dall'insuccesso: profeta respinto a causa della testimonianza resa alla parola di Dio, egli subisce ingiurie e persecuzioni; tuttavia continua a confidare in Dio e si dichiara disposto a testimoniare in tribunale davanti ai nemici (cfr Is 50,4-9). Nel quarto canto l'oltraggio riservato al Servo giunge al culmine, facendone «l'uomo dei dolori, familiare col patire» (Is 53,3), condannato a subire un'ingiusta morte violenta e una sepoltura tra gli empi (cfr Is 53,8-9). Come agnello a fono l' *'eved Adonaj* è condotto al macello (cfr Is 53,7), eppure la sua morte appare come un vero sacrificio di espiazione che permette la realizzazione del disegno di Dio. Proprio a causa della sua fine ignominiosa, infatti, egli vedrà la luce, sarà un segno per le moltitudini (*rab-bim*), sarà fonte di giustificazione grazie alla sua intercessione per i peccatori (cfr Is 53,11-12).

Nella vicenda di questo martire anonimo c'è la testimonianza pubblica di fronte ai poteri mondani, la morte volontariamente accettata, il valore espiatorio del sacrificio e la conseguente benedizione che ricade su tutti gli uomini, tra cui vanno annoverati i suoi carnefici. Essi alla sua vista non possono non riconoscere: «Era trafitto dai nostri peccati, spezzato per le nostre iniquità ... Per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (Is 53,5). Ecco l'*assoluta unicità del Servo*: egli, non imputando il peccato alle moltitudini ma prendendo su di sé la loro violenza, pone fine alla violenza; la colpa dei carnefici ricade sul Servo, il quale assume l'ingiustizia di cui è stato vittima e si interpone quale arbitro tra Dio e i peccatori, per chiedere a Dio misericordia e trasmettere il perdono alle moltitudini.

Come emerge da molti passi dei vangeli, Gesù deve aver pensato la propria vocazione più profonda alla luce di questa figura del Servo, assumendola come forma della propria vita, fino a interpretare attraverso di essa la propria fine. Non ha forse detto ai suoi discepoli poco prima di essere arrestato: «Deve compiersi in me questa parola della Scrittura: “E fu annoverato tra i malfattori” (Is 53,12)» (Lc 22,37)? Di conseguenza, la figura del Servo diventerà un riferimento imprescindibile in ogni riflessione cristiana sul martirio.

c) Il martirio dei Maccabei

Se facciamo un salto cronologico agli inizi del II secolo a.C., l'epoca della persecuzione ellenistica, incontriamo il martirio affrontato per amore di Dio e della sua Legge da parte di alcuni fedeli (*chassidim*) e di alcuni sapienti (*maskilim*). La loro testimonianza, narrata dai libri di Maccabei e riletta teologicamente da Daniele, assumerà un valore esemplare per i cristiani oppressi dall'impero romano: non a caso i *martiri Maccabei* furono ben presto inseriti nei martirologi cristiani e la loro tomba ad Antiochia fu occupata dai cristiani che volevano onorarne la memoria.

Antioco IV Epifane (175-164 a.C.), re della dinastia dei Seleucidi, scatenò un'aspra persecuzione contro i fedeli alla Torah che si opponevano all'introduzione dei costumi pagani e dell'idolatria in Israele. L'abolizione della Torah, la sostituzione della festa delle Capanne con i Bacchanali e infine l'introduzione del culto di Zeus nel tempio – evento definito «abominio della desolazione» (Dn 9,27; cfr 1Mac 1,54) – trovarono una fiera opposizione guidata dalla famiglia di stirpe sacerdotale dei Maccabei. Deprivata dei suoi elementi nazionalistici e dei suoi tratti di «guerra santa», visibili soprattutto nella figura di Giuda Maccabeo, questa opposizione rivela caratteristiche paradigmatiche per la prassi del martirio, come si evince da alcuni passi dei libri di Maccabei. Ai nemici che li attaccano in giorno di sabato

essi non risposero, né lanciarono pietra, né ostruirono i nascondigli, dichiarando: «Moriamo tutti nella nostra innocenza. Ci sono testimoni il cielo e la terra che ci fate morire ingiustamente». Così quelli si lanciarono contro di loro in battaglia ed essi morirono con le mogli, i figli e il bestiame, in numero di circa mille persone (1Mac 2,36-38).

Anche lo scriba *Eleazaro* si avvia prontamente al supplizio, dicendo sotto i colpi: «Il Signore sa bene che, potendo sfuggire alla morte, soffro nel corpo atroci dolori sotto i flagelli, ma nell'anima sopporto volentieri tutto questo per il timore di lui» (2Mac 6,30-31). Ma la *testimonianza* più impressionante e destinata a godere di un'enorme fortuna è quella *dei sette fratelli e della loro madre*, pronti a morire piuttosto che rinnegare la Torah (cfr 2Mac 7). Mentre vengono torturati uno a uno, attestano alla presenza del re che Dio darà loro consolazione, risuscitandoli a vita nuova ed eterna; che è bello morire a causa degli uomini per attendere da Dio il compimento della speranza di essere da lui risuscitati. Essi sacrificano la propria vita con *parrhesia* e piena fede nel Dio unico, che confessano come loro vendicatore.

Il senso della testimonianza di questi credenti è ben compreso da Daniele il quale, retroproiettando all'epoca del regno babilonese i fatti storici del suo tempo, assimila i martiri Maccabei ai tre giovani gettati nella fornace ardente da Nabucodonosor (cfr Dn 3,8-97); al contrario, giudica la rivolta armata come un tentativo fatto da mani d'uomo, «un piccolo aiuto» (Dn 11,34), incapace di fermare la persecuzione perché poco fiducioso nel vero aiuto, quello di Dio (cfr Dan 2,34; 8,25). Egli riconosce come testimoni di Dio «quei sapienti (*maskilim*) che ammaestreranno le moltitudini, ma cadranno di spada, saranno dati alle fiamme, condotti in schiavitù e oppressi per molti giorni ... Alcuni di essi cadranno perché tra di loro ve ne siano di quelli purificati, lavati, resi candidi fino al tempo della fine» (Dan 11,33.35). La loro speranza indefettibile è quella della resurrezione: per questo Daniele può affermare che «risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come stelle per sempre» (Dan 12,3).

Questi ultimi elementi sono ormai molto prossimi alla concezione cristiana del martirio. Potremmo dire che manca una sola cosa, quella essenziale: l'evento e la persona di Gesù Cristo, causa di vita e di morte per i suoi discepoli. Ma prima di passare alla seconda parte della mia riflessione vorrei leggere un ultimo brano, tratto dal libro della Sapienza, composto alle soglie dell'era cristiana. L'autore, paragonando la sorte dei giusti e quella degli empi, scrive parole che costituiscono un *trait d'union* ideale con quanto seguirà:

I giusti che muoiono sono nella mano di Dio, nessun tormento può colpirli: agli occhi degli stolti sono ritenuti dei morti, la loro scomparsa giudicata una disgrazia, ma essi sono nella pace per sempre. Se agli uomini sono sembrati tribolati, essi hanno sperato in una vita senza fine: dopo una breve sofferenza ricevono una grande ricompensa ... Nel giorno della visita del Signore risplenderanno, brilleranno come scintille di fuoco, giudicheranno le genti, avranno potere sui popoli e il Signore regnerà per sempre su di loro (Sap 3,1-5.7-8).

2. Testimonianza e martirio di Gesù di Nazaret

Vorrei affrontare il tema della testimonianza/martirio nel Nuovo Testamento da un'ottica particolare. Si è soliti ripetere che nel Nuovo Testamento sono narrati tre episodi di martirio: la decapitazione di Giovanni il Battista (cfr Mc 6,17-29), la lapidazione di Stefano (cfr At 7,55-60) e la crocifissione di Gesù. Ma se nei primi due casi il carattere di martirio è evidente, le cose stanno un po' diversamente per la morte di Gesù. Se infatti è vero che attraverso una lettura di fede e teologica si è giunti a interpretare *la morte di Gesù* quale sacrificio di espiatione (cfr Mt 26,38; 1Pt 2,24-25), quale «principio normativo per discernere la verità del martirio cristiano» (Bruno Maggioni), resta altrettanto vero che nella sua vicenda storica egli ha conosciuto la morte del maledetto attraverso *una fine vergognosa*, attraverso *l'anti-sacrificio per eccellenza: la morte in croce*. Per la Scrittura questa è la morte del maledetto da Dio («Maledetto chi pende dal legno»: Gal 3,13; cfr Dt 21,23), appeso tra cielo e terra perché rifiutato da Dio e dagli uomini; è la *mors turpissima crucis* (Origene, *Commento a Matteo* XXVII,22), il supplizio estremo inflitto a chi è stato giudicato nocivo alla *polis* dall'autorità politica romana e nemico della comunità dei credenti dall'autorità religiosa legittima.

Cos'è accaduto a Gerusalemme la vigilia del sabato di Pasqua, il 7 aprile dell'anno 30? Gesù, un galileo che aveva radunato attorno a sé una comunità di pochi uomini e alcune donne coinvolti pienamente nella sua vita itinerante, ritenuto rabbi e profeta da questi discepoli e da un numero più ampio di simpatizzanti, è stato condannato e messo a morte mediante la crocifissione. Questa fine

fallimentare è subito apparsa uno scandalo – «lo scandalo della croce» (cfr 1Cor 1,23), dirà Paolo –, un ostacolo per la fede in lui, soprattutto quando si cominciò a confessarlo Messia di Israele e perciò Figlio di Dio, da Dio inviato per annunciare la venuta del suo Regno. Ecco perché, ancora all'inizio del ii secolo d.C., il giudeo rabbi Tarfon dichiara nel dialogo con il cristiano Giustino: «Noi sappiamo che il Messia deve soffrire ed essere condotto come pecora (cfr Is 53,7); ma che debba essere crocifisso e morire in un modo così vergognoso e ignominioso, attraverso la morte maledetta dalla Legge, noi non possiamo neppure arrivare a concepirlo» (*Dialogo con Trifone* 90,1). Non è un caso che alcuni gruppi di cristiani finiranno per negare che Gesù sia morto in croce, ed è altamente significativo che per il Corano Gesù è stato sostituito all'ultimo momento da un altro uomo perché non era possibile una morte simile per il Messia (cfr *Sura IV*,157).

Eppure per l'autentica fede cristiana è proprio il crocifisso colui che «ha narrato Dio» (cfr Gv 1,18); anche sulla croce, anzi soprattutto sulla croce, Gesù «ha reso testimonianza alla verità» (cfr Gv 18,37: verbo *martyréo*), trasformando uno strumento di esecuzione capitale nel luogo della massima gloria. Ma com'è stato possibile che un uomo appeso a una croce diventasse colui sul quale i cristiani tengono fissi lo sguardo come Salvatore e Signore? Ovvero: si può giudicare la sua morte come un martirio? Credo che per rispondere a questa domanda occorra interrogarsi sul perché Gesù è stato ucciso e su come egli ha affrontato la prospettiva della sua imminente morte violenta. Ha affermato Agostino: «*Martyres non facit poena sed causa*» (*Esposizioni sui Salmi* 34,II,13), ossia «ciò che rende martiri non è il supplizio ma la causa della morte». Ebbene, qual è stata questa causa, nel duplice senso di causa storica e di principio interiore profondo che ha animato l'agire di Gesù?

I vangeli si preoccupano di dirci chiaramente che Gesù è andato verso la morte *non per caso né per necessità, ossia a motivo di un destino incombente su di lui*. No, Gesù non è stato arrestato casualmente: lui stesso aveva intravisto la propria fine, la fine che era toccata a tutti i profeti, la fine fatta dal suo maestro Giovanni il Battista solo pochi anni prima, la fine che era l'esito dell'opposizione crescente verso di lui da parte del potere religioso. Non si dimentichino in proposito le sue invettive contro quanti edificavano le tombe ai profeti, facendosi in tal modo solidali con chi li aveva uccisi (cfr Mt 23,29-31; Lc 11,47-48), e il suo lamento su Gerusalemme, che «uccide i profeti e lapida quelli che le sono inviati» (cfr Mt 23,37; Lc 13,34). Ma il suo non era neanche un destino ineluttabile: Gesù restava libero di fronte al cerchio che si stringeva attorno a lui, libero di fuggire e tornare in Galilea, oppure di terminare a Gerusalemme, nel tempio, quell'itineranza e predicazione alla gente iniziata nelle sinagoghe e nelle piazze dei villaggi.

Né caso, né necessità: Gesù va verso la morte *nella libertà e per amore*, «avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine» (*eis télos*: Gv 13,1). Egli aveva detto che «era necessaria» (*deî*: Mc 8,31 e par.) la sua passione, ma lo era di una «necessità» precisa, innanzitutto *umana*, sulla quale avevano già meditato i sapienti di Israele: «in un mondo di ingiusti, il giusto può solo essere osteggiato, perseguitato e, se possibile, ucciso», come attestano i primi due capitoli del libro della Sapienza. E la storia conferma questa necessità intraumana: chi ha sete di giustizia, la vive e la predica, incontra ostilità e rifiuto, ieri come oggi. Gesù avrebbe potuto tacere o passare dalla parte degli ingiusti: allora l'ostilità verso di lui sarebbe cessata. Continuando invece ad essere fedele alla volontà di Dio, continuando a passare tra gli uomini facendo il bene (cfr At 10,38), poteva solo preparare il suo rigetto, da parte del potere romano, che vedeva in lui una minaccia alle pretese totalitarie dell'imperatore, e da parte del potere religioso giudaico, che non sopportava il volto di Dio narrato da Gesù. Così la necessità umana diventa anche *necessità divina*: non nel senso che Dio, suo Padre, lo voglia in croce, ma nel senso che l'obbedienza alla volontà di Dio, volontà che chiede di vivere l'amore fino all'estremo, esige una vita di giustizia e di amore anche a costo della morte violenta.

E qui è fondamentale ribadire che l'assunzione da parte di Gesù di questa fine tragica non è mai andata disgiunta dalla sua fede nel Dio che viene a salvare il giusto, che non abbandona per sempre il suo amico nelle mani degli empi (cfr Sal 37,28). Sì, la rivelazione sempre più chiara del futuro che lo attendeva è stata vissuta da Gesù nell'adesione fiduciosa e nella speranza riposte nel Dio che interviene, nel Padre che risponde: l'ultima parola sarebbe toccata a Dio, che certamente avrebbe

rialzato dai morti il suo Figlio amato! In altre parole, la fede di Gesù nel Regno veniente e la sua comunione con Dio e con i fratelli sono rimaste sempre salde e hanno sostenuto e portato a compimento il suo amore: anche di fronte alla morte e nella morte Gesù ha continuato ad amare i fratelli e ad accettare di essere amato da loro, ha continuato a credere nell'amore di Dio.

E così Gesù è stato risuscitato da Dio in risposta alla vita che aveva vissuto, al suo modo di vivere nell'amore fino all'estremo: potremmo dire che è stato il suo amore più forte della morte a causare la decisione del Padre di richiamarlo dai morti. Davvero la resurrezione di Gesù è il sigillo che Dio ha posto sulla sua vita: resuscitandolo dai morti Dio ha dichiarato che nell'amore vissuto da quell'uomo era stato testimoniato tutto ciò che è essenziale per conoscere lui. Ecco in cosa consiste «la testimonianza di Gesù» (*he martyría Iesoû*: Ap 1,2,9; 12,17; 19,10; 20,4), come la definisce il veggente dell'Apocalisse; ecco ciò che fa di lui «il testimone fedele» (*ho mártys ho pistós*: Ap 1,5; 3,14), colui che dalla sua croce gloriosa insegna ai suoi discepoli come affrontare tribolazioni e sofferenze per il Vangelo nella fedeltà e nell'amore.

Conclusione. Testimonianza e martirio dei cristiani

Ha scritto Bruno Maggioni: «*Il martire non sceglie la morte, ma un modo di vivere, quello di Gesù*». Ecco ciò che contraddistingue il martire cristiano, la sua radicale specificità. È sotto questa luce che possiamo ripercorrere per sommi capi la testimonianza data dai credenti in Gesù Cristo, quale ci è presentata dal Nuovo Testamento:

- Stefano che prima di morire, a imitazione del suo Signore, chiede a Dio il perdono per i suoi carnefici (cfr Lc 23,34; At 7,60);
- Giacomo, fatto uccidere di spada dal re Erode (cfr At 12,2), nipote di quell'Erode che aveva perseguitato Gesù (cfr Lc 23,7-12);
- Pietro, «testimone (*mártys*) delle sofferenze di Cristo e partecipe della gloria che deve manifestarsi» (1Pt 5,1);
- Paolo, che nella fede esclama: «Portiamo sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo» (2Cor 4,10);
- Antipa, che nell'Apocalisse è definito da Cristo «il mio fedele testimone» (*ho mártys mou ho pistós*: Ap 2,13); infine, sempre nell'Apocalisse, la moltitudine di «quelli che vengono dalla grande tribolazione e hanno lavato le loro vesti, rendendole candide nel sangue dell'Agnello» (Ap 7,14), «che hanno vinto l'Accusatore grazie al sangue dell'Agnello e alla parola del loro martirio (*ho lógos tês martýrias autôn*)» (Ap 12,11).

Dove la memoria di Cristo si fa autentica ed efficace, là il cristiano deve sapere che diventa possibile bere il calice della morte violenta, come Gesù aveva preannunciato a Giacomo e Giovanni (cfr Mc 10,38). Il martirio non è un progetto per cui tramare, non è neppure un progetto di santificazione propria, ma è un puro dono di Dio in Gesù Cristo. *Sempre vale la pena di vivere e di morire per Gesù*, e il martirio è l'atto per eccellenza attraverso cui il cristiano depone la sua vita per Cristo, è l'evento puntuale attraverso cui testimonia che egli appartiene solo al suo Signore, che l'amore di lui e per lui vale più della vita (cfr Sal 63,4). Sì, come scriveva Ignazio di Antiochia nel suo cammino verso il martirio:

Allora sarò veramente discepolo del Signore, quando il mondo non vedrà più il mio corpo, perché nel martirio comincerò ad essere discepolo (cfr Ai romani IV,3; V,3).

* * *

...Non oso neppure dire che parlo come testimone. Che cos'è un testimone, infatti? Colui che altri designano così. Quando si tratta di Dio, il testimone è designato da chi lo invia. Ma è anche un bugiardo; egli sa bene che, senza poter parlare diversamente da come fa, nondimeno tradisce colui di cui parla. Incessantemente, è superato e condannato da ciò che attesta e che non potrebbe negare. Mancherebbe dunque alla verità se si presentasse direttamente come un testimone. Sono soltanto un viaggiatore...

Michel DE CERTAU, *L'expérience spirituelle*, in *Christus* 17 (1970) p. 418.