

IL LINGUAGGIO TEOLOGICO DELLA TESTIMONIANZA La testimonianza tra immediatezza e mediazione

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE: MAESTRI E TESTIMONI – II. RIVELAZIONE, RAGIONE E TESTIMONIANZA NELL'IMPOSTAZIONE APOLOGETICA CLASSICA: 2.1. *Il principio di rivelazione*; 2.2. *La conoscenza della verità*; 2.3. *Lo spazio della testimonianza* – III. CRISTOCENTRISMO, COSCIENZA CREDENTE E TESTIMONIANZA NELL'IMPOSTAZIONE TEOLOGICA POST-CONCILIARE: 3.1. *Il cristocentrismo*; 3.2. *La coscienza credente*; 3.3. *La testimonianza tra immediatezza e mediazione* – IV. CONCLUSIONE

...e dicevano alla donna:
«Non è più per la tua parola che noi crediamo;
ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo
che questi è veramente il salvatore del mondo»
(Gv 4,42)

I. INTRODUZIONE: MAESTRI E TESTIMONI

«L'uomo contemporaneo ascolta più volentieri i testimoni che i maestri... o se ascolta i maestri lo fa perché sono dei testimoni»¹: con questa felice espressione Paolo VI, nell'esortazione apostolica *Evangelii Nuntiandi* (1975), coglieva con immediatezza il sentire comune dell'uomo europeo nei decenni che seguirono il concilio Vaticano II e, contemporaneamente, sapeva indicare alla Chiesa il linguaggio della testimonianza come la strada da percorrere per riproporre il messaggio evangelico. Ora, raccomandare la figura del testimone rispetto a quella del maestro significava privilegiare la testimonianza all'insegnamento, l'esemplarità della vita alla chiarezza delle idee, l'autorevolezza della persona all'autorità conferita dal ruolo... sulla base della convinzione che l'annuncio evangelico non è innanzitutto

¹ EN 41: EV V, 1634.

una dottrina da dimostrare attraverso argomentazioni razionali riservati agli specialisti, quanto piuttosto una verità liberante che, incontrata nella persona di Gesù di Nazaret, ogni battezzato è chiamato a testimoniare. Naturalmente non si trattava – e non si tratta tutt’oggi – di contrapporre alternativamente le due figure: la testimonianza cristiana che confessa Gesù come il Figlio di Dio, proprio in quanto *confessione*, implica un insegnamento; e, d’altro canto, l’insegnamento che parla dell’amore di Dio rivelato in Gesù, proprio in quanto presuppone l’*esperienza* di questo amore, tende a strutturarsi come testimonianza. Le due figure non si contrappongono, piuttosto dobbiamo riconoscere che rappresentano due diversi modi di presentare il vangelo. Privilegiare una figura rispetto all’altra non significa quindi rinunciare all’una o all’altra, quanto piuttosto privilegiare una modalità prevalentemente dottrinale o una prevalentemente testimoniale nel proporre la fede cristiana. Una modalità che, in ogni caso, implica un determinato modo di pensare alla fede, cioè all’accesso dell’uomo alla verità di Dio, e un determinato modo di pensare alla rivelazione, cioè alla manifestazione della verità di Dio all’uomo. E dunque un determinato modo di concepire la testimonianza. In queste pagine vorrei delineare le logiche soggiacenti a queste due differenti modalità, rinvenendo le due diverse idee di testimonianza che vengono veicolate dalle due impostazioni. Aggiungo soltanto che se la prima modalità ha caratterizzato l’apologetica classica dei manuali preconciliari, saldamente appoggiata su una tradizione teologica secolare coltivata in una *societas christiana*, la seconda si è diffusa generosamente nella seconda metà del XX secolo grazie all’impulso dei testi del concilio vaticano, senza poter però ancora vantare il sostegno di un’elaborazione teorica analoga a quella maturata nella modernità. Senza questa chiarificazione corriamo il rischio di usare il linguaggio della testimonianza ripetendo, però, di fatto la logica apologetica dell’impostazione precedente. Le riflessioni che seguono intendono offrire un contributo in direzione di questo chiarimento. Procederemo in primo luogo considerando la logica dell’impostazione apologetica classica mettendo in luce lo spazio riservato alla categoria di testimonianza, quindi prenderemo in considerazione la sua rilevanza nell’impostazione teologica maturata sulla scia del rinnovamento teologico promosso dal Vaticano II².

² Una breve ricostruzione storica dell’utilizzo teologico della categoria di testimonianza si trova nella proposta di teologia fondamentale di Pié-Ninot, all’interno del

II. RIVELAZIONE, RAGIONE E TESTIMONIANZA NELL'IMPOSTAZIONE APOLOGETICA CLASSICA

L'apologetica manualistica è troppo nota perché qui se ne debba ricostruire dettagliatamente la storia e l'articolazione dei temi. Ne ricordiamo la logica soffermandoci sul concetto teologico di rivelazione e sulla struttura conoscitiva, per poi concludere riflettendo sullo spazio riservato alla testimonianza.

2.1. Il principio di rivelazione

Preoccupata di legittimare il sapere teologico di fronte alla critica della ragione, l'apologetica classica ha costruito la sua impostazione attorno al concetto di rivelazione. Se la filosofia e la scienza fondavano il loro sapere sulla base di evidenze razionali, la teologia trovava il fondamento del suo sapere *inevidente* nel principio di rivelazione. Occorreva però che *evidente* fosse il fatto che Dio si fosse rivelato: prendere in considerazione i contenuti della fede prima di aver dimostrato in modo razionalmente soddisfacente che una rivelazione era effettivamente avvenuta, non avrebbe altrimenti avuto senso. Per questo motivo, affidando alla teologia dogmatica la trattazione del contenuto, e dunque del senso, della rivelazione, l'apologetica concentrava i suoi sforzi nel dimostrare il fatto della rivelazione. Più precisamente, in un primo momento, quello della *demonstratio religiosa*, prendendo le mosse dal livello della religiosità naturale ammesso anche dal razionalismo, si sforzava di mostrare la convenienza, la possibilità, e la conoscibilità di un'eventuale rivelazione soprannaturale. In un secondo momento, svolgendo la *demonstratio christiana*, l'apologetica mirava alla dimostrazione del fatto della rivelazione: attraverso la raccolta dei *signa* (i miracoli, le profezie e la resurrezione) si dimostrava la legittimità della pretesa di Gesù di essere l'inviato (*legatus*) definitivo di Dio. Dimostrata in questo modo la credibilità della pretesa cristiana di riferirsi a una rivelazione divina (*motivum credibilitatis*), occorreva dimostrare che questa rivelazione era effettivamente custodita nella Chiesa romano-cattolica fondata da Gesù: era questo l'obiettivo della *demonstratio religiosa*. Questo itinerario approdava così alla formulazione di un

capitolo IV dedicato alla testimonianza come «via di credibilità della Chiesa»: cf S. PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002, 457-648: 559-563.

rationabile obsequium: non si trattava ancora dell'*assensus fidei* – che trova il suo fondamento in Dio stesso (*motivum fidei*) – ma di una fede «scientifica». Così, articolandosi attorno al principio di rivelazione, l'apologetica classica ha ritenuto di poter fondare il sapere della fede senza cedere alla tentazione di rinunciare alla giustificazione della ragionevolezza dell'atto di fede (fideismo) e senza cadere nell'estremo opposto di ricondurre ogni discorso veritativo nell'ambito ristretto della sola ragione (razionalismo). La qualità *umana* dell'atto di fede (che non rinuncia alla sua ragionevolezza, pur senza lasciarsi assorbire dalla ragione) e la qualità *divina* della verità (che, seppur sottoposta all'indagine della ragione, non rinuncia alla sua trascendenza) sono così salvaguardate. Il prezzo pagato, però, era alto: la scissione tra il fatto e il senso della rivelazione costringeva l'apologetica ad assumere un concetto aprioristico di rivelazione, riducendo la figura di Gesù al ruolo del *legatus* che certifica la sua pretesa di comunicare verità rivelate attraverso i suoi *signa*. E il risultato, in definitiva, non poteva essere apprezzato da quella stessa cultura razionalistica con cui si intendeva dialogare: l'oscurità del mistero rivelato era pur sempre colta come irrazionalismo e la libertà della fede era intesa come il segno di un difetto di evidenza!

2.2. La conoscenza della verità

All'origine dell'articolazione dell'impianto apologetico attorno al concetto di rivelazione si trova un principio gnoseologico che la teologia muta dalla cultura razionalistica che, lentamente, si afferma lungo l'età moderna, quando la sfiducia indotta dal nominalismo tardo-medioevale nei confronti della struttura intelligibile del mondo; lo sguardo ottimistico sull'uomo e sulla natura maturato nel corso dell'umanesimo e del rinascimento, l'identificazione cartesiana della certezza dell'esistenza nel *cogito*; la volontà di individuare un principio di convivenza alternativo a quello della fede riconosciuto, alla luce delle guerre di religione, come fonte di intolleranza; l'esigenza di interpretare le nuove civiltà scoperte con le esplorazioni geografiche in tutto il mondo; l'entusiasmo di fronte agli sviluppi della scienza sperimentale convalidati dall'esperimento... suggeriscono di trovare nella ragione il fondamento del sapere. Più precisamente: in una ragione concepita come *autonoma*, sia rispetto alle opinioni comuni sia rispetto alle (pretese) verità della religione, e *autofondata*, fondata cioè su principi immediatamente autoevidenti. Alla luce di que-

sta concezione della ragione, il conoscere non si configura né come un pensare né come un comprendere, bensì, più semplicemente, come un «rappresentare» concettualmente l'essere che la ragione incontra di fronte a sé, per poi registrarlo ed elaborarlo analiticamente come un «dato» oggettivo. Permane, in questo modello gnoseologico, l'ideale conoscitivo tradizionale della verità come *adaequatio intellectus et rei* riletto però in senso razionalistico: la ragione «pura», assunta a norma del reale, riconosce come verità solo quanto si mostra in grado di imporsi come evidenza oggettiva, conforme cioè ai principi della ragione. In questo contesto l'apologetica si oppone alla pregiudiziale chiusura della ragione alla rivelazione soprannaturale, ma senza contestarne il principio gnoseologico. Semplicemente contesta il principio della *sola ratio* e vi affianca quello della fede, sostenendo un *duplex ordo cognitionis* tra *fides* e *ratio*. Fede e ragione distinte per principio e per oggetto³ sviluppano così due forme di conoscenza parallele ma strutturate in modo omologo: se il sapere della ragione, fondandosi su evidenze oggettive, approda alla formulazione concettuale di verità naturali, il sapere della fede, riconosciuta la sua sorgente nella rivelazione, approda alla formulazione concettuale della verità soprannaturale.

2.3. Lo spazio della testimonianza

A questo punto siamo in grado di comprendere il destino singolare riservato alla testimonianza durante la stagione caratterizzata dall'apologetica. Parliamo di «destino singolare» perché, se nella riflessione teologica questa categoria non è stata sufficientemente valorizzata, nell'esistenza concreta della Chiesa ha invece assunto un ruolo fondamentale. Cerchiamo di comprendere le ragioni di questa situazione. Incominciamo dalla teologia. Se sfogliamo i trattati apologetici scopriamo che questa categoria è spesso dimenticata e, quando è presa in considerazione non se ne parla nel senso attuale di una testimonianza personale ma solamente nel senso di «prova» della rivelazione, ora associata ai segni esterni della credibilità (così nel trattato *de Christo legato divino*); ora riferita alla Chiesa colta anch'essa, in forza delle sue *notae*, come «grande e perenne motivo di

³ Come aveva recitato la costituzione *Dei Filius*: «...duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum...»; cf *DS* 3015.

credibilità» (così nel trattato *de ecclesia*)⁴. Da un lato, dunque, la categoria di testimonianza è completamente tralasciata, dall'altro è semplicemente reinterpretata come «argomento» probatorio. In ogni caso non è valorizzata in un senso specifico⁵. Tutto questo ha una ragione: nel modello gnoseologico imposto dal razionalismo moderno e condiviso dalla teologia (*duplex ordo cognitionis*), la testimonianza non poteva apparire se non come una sorta di scorciatoia illecita o come una specie di tranello. Se la verità di cui si tratterebbe di rendere testimonianza avesse un'evidenza propria (cioè razionalmente soddisfacente) allora non sarebbe necessaria una testimonianza; d'altro canto, se invece questa presunta verità non brillasse di luce propria, la testimonianza funzionerebbe da scorciatoia nel senso che ci sottrarrebbe dalla necessità di percepirne l'evidenza. Ma sarebbe una scorciatoia illecita, perché non sarebbe in grado di esibire le ragioni della verità di cui pretende essere testimonianza. E in questa assenza di ragioni si aprirebbe lo spazio per avallare anche la menzogna⁶. La testimonianza sarebbe allora un tranello⁷! In un contesto che ha screditato in partenza, a priori, il valore della testimonianza, alla teologia non resta che accantonarne la categoria oppure metterla in gioco identificandola però con le prove classiche messe in campo per dimostrare la credibilità della rivelazione!

Tutt'altra importanza riveste la categoria di testimonianza dal punto di vista della situazione ecclesiale concreta. Se, infatti, l'apologeti-

⁴ Anche questa espressione è raccolta dal dettato del concilio Vaticano I, laddove, parlando della possibilità e necessità di perseverare nella fede, si presenta la Chiesa come «magnum quoddam et perpetuum... motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile»: cf *DS* 3013.

⁵ Cf P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, Paoline, Milano 2002, 37-44.

⁶ Proprio questa è stata l'accusa di Nietzsche contro il presunto valore della testimonianza: «Imparate dunque che tutto questo non depone per o contro la verità, che la verità viene provata in modo diverso dalla veracità, e che quest'ultima non è affatto un argomento per la prima!». Cf F. NIETZSCHE, *Aurora. Frammenti postumi 1879-1881*, G. COLLI - M. MONTINARI (edd.), Adelphi, Milano 1964, vol. V, tomo I, 73.

⁷ Nelle opere dei razionalisti la testimonianza che scaturisce dalla propria esperienza è giudicata come una sorta di «esortazione» o «conoscenza incerta» che non deve essere confusa con la comunicazione della verità (Spinoza); oppure, in riferimento alla testimonianza apostolica della resurrezione, è criticata come tentativo di manipolazione di un fatto storico (Reimarus); o, ancora, in riferimento alla pretesa verità del cristianesimo è screditata come documento storico contingente che non può essere fatto valere per affermare una verità universale (Lessing); o, infine, in riferimento alla religiosità naturale (razionale) dell'uomo, la testimonianza è compresa come arbitraria autorità esteriore (Kant). Cf P. MARTINELLI, *La testimonianza*, 24-37.

ca identificava il *motivum fidei* nell'*auctoritas Dei revelantis*, concretamente era però l'autorità della *mater Ecclesia* che il fedele incontrava. Così, dal momento che nell'esperienza concreta l'uomo non incontra Dio (e la sua autorità) ma la Chiesa (e la sua autorità), la testimonianza ecclesiale finisce con il supplire all'in-evidenza della verità della rivelazione. Mentre da un lato la Chiesa trova la sua legittimazione nel fatto della rivelazione scoprendosi voluta, fondata, istituita da Gesù, dall'altro lato, i ruoli sembrano invertirsi e la rivelazione trovare la sua legittimazione nella realtà della Chiesa! Questa «di fatto tenderà ad assumere praticamente il ruolo di mediazione sostitutiva di quella [cioè della rivelazione], presso la coscienza del singolo»⁸. Così, se teologicamente la categoria di testimonianza era pressoché irrilevante, concretamente svolgeva presso la coscienza del singolo un ruolo fondamentale in ordine all'assenso di fede. Singolare destino, dunque, quello della testimonianza, impossibile sfuggirvi date le premesse del discorso. Solo un rinnovamento dei concetti di rivelazione e di ragione avrebbe consentito un ripensamento della stessa categoria di testimonianza.

III. CRISTOCENTRISMO, COSCIENZA CREDENTE E TESTIMONIANZA NELL'IMPOSTAZIONE TEOLOGICA POST-CONCILIARE

La ricostruzione del disegno dell'apologetica classica ci ha permesso di comprendere come lo spazio riservato all'idea di testimonianza sia strettamente connesso al modo con cui viene interpretata la conoscenza della verità da parte dell'uomo e dunque al modo con cui pensiamo alla ragione e alla fede da un lato, e alla rivelazione dall'altro. Conseguentemente è del tutto legittimo immaginare che la ricalibratura cristologica del principio di rivelazione, offerta dal Vaticano II nella costituzione *Dei Verbum*, apra lo spazio anche per una ricomprensione del concetto di testimonianza oltre la riduzione razionalistica moderna. In questa seconda parte del contributo cercherò di formulare il significato teologico che la categoria di testimonianza assume sullo sfondo del rinnovamento conciliare⁹.

⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, Queriniana, Brescia 1996, 64.

⁹ La teologia postconciliare non può vantare un'uniformità paragonabile a quella dell'apologetica classica: nella direzione indicata dal concilio sono stati tracciati sentieri diversi. Nelle pagine seguenti mi riferirò soprattutto alla teologia di H.U. von Balthasar e a quella di P. Sequeri.

3.1. Il cristocentrismo

Continuo a ritenere che l'espressione più intensa della ricomprensione del concetto di rivelazione in senso cristocentrico si trovi nelle parole di Balthasar scelte come titolo del prezioso libretto proposto come «abbozzo» della ben più impegnativa *Estetica teologica: Solo l'amore è credibile*. Con fulminea sobrietà queste parole identificano, infatti, il contenuto della rivelazione nell'amore che risplende nella vita di Gesù, arricchendo così il concetto di rivelazione di quello spessore storico, personale e cristologico che qualifica la rilettura della rivelazione nel testo conciliare. Non solo. Quella formulazione – l'idea che solo l'amore sia credibile – oltre che sintetizzare la comprensione della rivelazione che affiora dalla *Dei Verbum*, esprime pienamente anche il significato teologico del nuovo paradigma: «solo l'amore è credibile» significa, da un lato (quello espresso dall'avverbio «solo»), che non è sufficiente dimostrare la credibilità del fatto della rivelazione scindendola dal suo contenuto e, dunque, dal suo senso; e, dall'altro lato (quello espresso dall'aggettivo «credibile»), significa che non è necessario dimostrare la credibilità del fatto prescindendo dal contenuto poiché è proprio questo a essere credibile! Gesù non rappresenta più semplicemente un *legatus* quanto colui «vedendo il quale si vede anche il Padre»¹⁰. Nei suoi gesti e nelle sue parole¹¹ risplende la rivelazione della cura del Padre per ogni essere umano. O questo è credibile oppure nessun altro argomento (nessun'altra «riduzione» cosmologica o antropologica) potrà persuaderci della verità della rivelazione. Da questo punto di vista la rivelazione non sopporta mediazioni, risplende piuttosto con «immediatezza»:

Nei confronti di questa maestà dell'amore assoluto, che è il fenomeno originario e fondamentale della rivelazione, ogni autorità che funge da mediatrice verso l'uomo presenta un carattere derivato. L'autorità originaria non la possiedono né la Bibbia (in quanto «Parola di Dio» scritta) né il *cherigma* (in quanto proclamazione viva della «Parola di Dio») né il ministero ecclesiastico (in quanto rappresentazione ufficiale della «Parola di Dio»); tutte e tre sono esclusivamente Parola e non ancora carne, e in tal senso anche l'Antico Testamento come «Parola» rappresenta soltanto uno stadio sulla via che conduce all'autorità definitiva. Questa autorità originaria la possiede soltanto il Figlio che interpreta il Padre nello Spirito Santo come l'amore divino¹².

¹⁰ Così il Concilio Vaticano II: «quem qui videt, videt et Patrem», DV 4: EV I, 875.

¹¹ «Gestis verbisque intrinsece inter se connexis», come recita la famosa espressione della *Dei Verbum*: DV 2: EV I, 873.

¹² H.U. VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, Borla, Roma 1982, 58.

Riconoscere questa immediatezza dell'amore di Dio significa riconoscere alla rivelazione il suo carattere luminoso, restituendole quell'evidenza che il dominio della ragione le aveva sottratto; sconfiggendo, contemporaneamente, la tentazione di ritenere di dover e poter supplire all'inevidenza della rivelazione con la testimonianza della Chiesa.

Da un altro punto di vista, però, dobbiamo riconoscere che questa immediatezza è pur sempre *mediata*: non dalla Parola di Dio che è il testo scritto, predicazione viva o interpretazione magisteriale... ma, suggerisce Balthasar, dalla Parola di Dio che è la «carne» di Gesù. Questa carne è il luogo della insuperabile e definitiva rivelazione della verità di Dio: le sue mani inchiodate, il suo costato trafitto, il grido in croce... ma anche il suo sguardo alla ricerca dell'uomo, i suoi piedi instancabili nel cammino dell'annuncio del vangelo... sono la rivelazione concreta, dell'amore di Dio o, meglio, di un Dio che rivelandosi come dedizione vuole essere scelto solo perché affidabile. Ora, un Dio che vuol essere scelto perché affidabile può solo essere testimoniato: in questo senso, giustamente, oggi si riscopre la qualità testimoniale dell'agire di Gesù¹³. Gesù è il «testimone fedele» (Ap 1,5; 3,14), ma un testimone assolutamente singolare: riconoscere nei suoi gesti e nelle sue parole la rivelazione della dedizione di Dio significa riconoscere che Dio è completamente differente dalla rappresentazione del divino coltivata dall'immaginazione religiosa – questo è un dio dispotico, quello è l'Abbà di Gesù! – ma questo implica l'aver riconosciuto, contemporaneamente, anche la singolarità di Gesù o, in altre parole, Gesù come «differente» dagli altri uomini¹⁴. L'ascolto, la conversione e la fede nell'Abbà di Gesù comportano dunque il riconoscimento di una singolarità di Gesù che si manifesta come «identità e differenza» tra colui che viene testimoniato (il Padre)

¹³ Cf M. GRONCHI, «Gesù “testimone fedele” del Padre nello Spirito», in P. CIARDELLA - M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000, 199-216.

¹⁴ Nel vangelo le tracce di questa esperienza sono ben presenti: affiorano nelle parole delle guardie che, inviate ad arrestarlo, tornano a mani vuote giustificandosi dicendo: «Mai un uomo ha parlato come parla quest'uomo!» (Gv 7,46); nel commento sorpreso della folla che riconosce stupita che parla «con autorità» (Mc 1,27; Lc 4,32); nella confessione di Nicodemo che deve ammettere che «sappiamo che sei un maestro venuto da Dio; nessuno infatti può fare i segni che tu fai, se Dio non è con lui» (Gv 3,2); nel ragionamento semplice e lineare del cieco nato: «Da che mondo è mondo, non s'è mai sentito dire che uno abbia aperto gli occhi a un cieco nato. Se costui non fosse da Dio, non avrebbe potuto far nulla» (Gv 9,32-33); nella meraviglia incredula di Ponzio Pilato di fronte al silenzio di Gesù...

e colui che lo testimonia (il Figlio). Identità, perché – come rivela la risposta di Gesù a Filippo – chi ha visto Gesù, ha visto il Padre¹⁵. Differenza, perché – come dimostra la sua costante preoccupazione di compiere la volontà del Padre – Gesù non è comunque il Padre¹⁶. Questa identità e differenza (che Balthasar sintetizza felicemente dicendo che «Egli [Gesù] è ciò che esprime, cioè Dio, ma egli non è colui che egli esprime, cioè il Padre»¹⁷) si manifesta supremamente nella passione di Gesù: la dedizione del Padre si rivela nella dedizione del Figlio. Ora, è proprio questa singolarità di Gesù, la sua identità e differenza con il Padre, che permette all'amore di Dio di rivelarsi con immediatezza nella mediazione del Figlio!

Gesù stesso intende e vive tutto questo esclusivamente nella forma della mediazione-testimoniale, cioè di un vissuto liberamente assunto che non vuole sostituirsi né all'originario di Dio né all'esercizio sempre personale dell'umana libertà a cui esso è sempre destinato. Questo in quanto Gesù vuole essere unicamente la condizione di possibilità dell'immediatezza del loro incontro: «... egli non si presenta (arianamente) quale terza figura tra Dio e il mondo bensì quale puro rendere possibile il loro incontrarsi»¹⁸.

A questo punto siamo in grado di apprezzare pienamente il significato del rinnovamento proposto dal concilio Vaticano II nella ricomprensione del concetto di rivelazione. Riportandone il centro nella figura di Gesù Cristo, il concilio ha riconosciuto che l'origine della fede deve essere trovata in lui: nella sua testimonianza risplende l'immediatezza dell'amore di Dio. Nessun'altra mediazione, oltre a quella offerta dalla sua «carne», può proporsi come sostitutiva all'evidenza del suo amore. E questo deve essere affermato tanto in riferimento alle prime esperienze dei discepoli quanto in riferimento all'esperienza del credente di oggi: sempre la fede cristiana nasce ri-

¹⁵ Ricordiamo la risposta a Filippo: «Da tanto tempo sono con voi e tu non mi hai conosciuto, Filippo? Chi ha visto me ha visto il Padre»; oppure quella ai giudei desiderosi di un chiarimento definitivo: «Io e il Padre siamo una cosa sola» (Gv 10,30).

¹⁶ Molte le espressioni che possiamo ricordare in questo senso: «Mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (Gv 4,34); «...non cerco la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato» (5,30); «sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato» (Gv 6,38); «Colui che mi ha mandato è con me e non mi ha lasciato solo, perché io faccio sempre le cose che gli sono gradite» (Gv 8,29); «...bisogna che il mondo sappia che io amo il Padre e faccio quello che il Padre mi ha comandato» (Gv 14,31).

¹⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 1994 [1971], vol. I, 20.

¹⁸ M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001, 81.

conoscendo l'amore di Dio nella testimonianza di Gesù. «Solo l'amore è credibile» significa questo. E questo è ancora possibile grazie alla condizione di vivente nella quale si trova il Signore risorto:

sicché Egli è perfettamente in grado di dare fondamento all'iniziativa storica e temporale della grazia *istituendo lui medesimo* la relazione nella quale la fede testimoniale si compie e vive: in ogni punto del tempo e dello spazio. *Questa* è la persuasione che istituisce la fede testimoniale cristiana senza discussione possibile. La fede cioè che vive, crede, predica e opera, *nella certezza che il Signore stesso è vivente*, si rivela, parla, e agisce in ogni tempo e in ogni luogo e per ognuno: non solo qui ed ora, per me e per noi. La *verità* della relazione con il Signore si dà soltanto nella testimonianza e mediante la testimonianza. Ma il suo *tema* non è la fede/testimonianza: è la rivelazione/relazione che ha per soggetto il Signore. In conclusione, la fede è sempre possibile, lungo tutta la storia e per ogni singolo, come personale e diretta relazione con il Signore¹⁹.

In questo senso,

la fede vive una sua intrinseca immediatezza – precisamente nel senso indicato da una corretta teologia della mistica – proprio in quanto essa è già in se stessa una effettiva e personale esperienza della relazione diretta con il Signore²⁰.

3.2. *La coscienza credente*

Mentre suggerisce che la rivelazione contiene in se stessa le ragioni della propria affidabilità, l'affermazione «solo l'amore è credibile» suggerisce anche che solo nella modalità dell'affidamento (che ne apprezza la credibilità) possiamo conoscerne la verità (l'amore). Così, istruita dalla rivelazione, la teologia è in grado di elaborare una riflessione sulla conoscenza umana della verità alternativa a quella proposta dal razionalismo moderno. Più precisamente, è in grado di mettere in gioco un'idea di coscienza che, contrariamente a quella cartesiana, non si struttura come rispecchiamento immediato del mondo, come se incontrasse semplicemente dei «dati» che le si impongono in forza di un'evidenza obiettiva; bensì si struttura «credendo all'amore», cioè affidandosi a quelle parole e quei gesti che, percepiti come la promessa di un affetto al quale consegnarsi, le appaiono come la rivelazione della verità capace di dare un senso alla propria vita. Ora, se la coscienza non si struttura corrispondendo a dei dati o evidenze obiettive, bensì corrispondendo fiduciosamente a promesse o evidenze simboliche, allora – in sede di chiarimento

¹⁹ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 561-562.

²⁰ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 563.

della struttura della coscienza – dobbiamo affermare che la coscienza non si struttura innanzitutto attraverso l'immediatezza, ma attraverso la *mediazione*: quella delle parole e dei gesti, dunque quella di una cultura, fissata dalle istituzioni e conservata dal linguaggio, che veicola una determinata interpretazione del mondo che, articolata attorno a un significante riconosciuto come asse portante, avvolge simbolicamente la realtà. In termini più semplici: il nostro modo di vedere (metafora tipica per indicare il luogo della coscienza) è plasmato dal linguaggio che usiamo, dalle istituzioni che regolano la struttura della società, dalla cultura che conserva l'esperienze spirituali, artistiche, scientifiche... di una comunità umana. Tutte queste mediazioni formano il nostro modo di pensare, offrendo, in forme simboliche, la testimonianza di un *modus vivendi* che, riconosciuto come promettente, è stato trasmesso fino ai nostri giorni. Prescindere da questa trama simbolica non è possibile: questa mediazione, modificabile ma non annullabile, è intrascendibile. Questo risultato deve essere ribadito tutte le volte che si è tentati di pensare alla coscienza come rispecchiamento immediato del mondo, tanto nel caso in cui questo sia ritenuto possibile, come nella modernità; quanto nel caso in cui, invece, questo sia ritenuto ormai impossibile, come oggi – dopo la lezione dei cosiddetti «maestri del sospetto» – tutti siamo propensi a pensare²¹.

Riconosciuta l'importanza della mediazione, dobbiamo però anche riconoscere che, da un altro punto di vista, questa mediazione è accompagnata da un'*immediatezza*: non quella di una verità che si imporrebbe in forza di un'evidenza propria a prescindere dal consenso umano, bensì quella di un incondizionato della verità e della giustizia che accompagna il «sentimento della differenza» che affiora tutte le volte che identifichiamo un'esperienza, nella quale intravediamo il senso della nostra esistenza, come «differente» da tutto il resto. In altri termini: quando riconosciamo qualcosa come giusto e vero per la nostra vita, ci disponiamo sempre a considerarlo in un'ottica particolare,

²¹ Nello spazio di questo contributo dobbiamo accontentarci di queste poche osservazioni, non ulteriormente argomentabili. L'approfondimento della struttura della coscienza – che Neri ritiene il punto carente nella riflessione di Balthasar, trascurato probabilmente per il timore di avvicinarsi eccessivamente alla riflessione trascendentale che egli stesso aveva criticato – resta un compito che Balthasar lascia alla teologia successiva. In questo senso, oltre al testo di Sequeri cui farò abbondante riferimento, segnalo: A. DONI, «La testimonianza nell'atto di fede», in P. CIARDELLA-M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000, 179-198.

attendendoci da parte sua e da parte degli altri una conferma della bontà del punto di vista al quale ci siamo affidati. In definitiva lo consideriamo come differente da tutte le altre esperienze: lo riteniamo sacro, inviolabile. Ora, nello stesso momento in cui ci decidiamo per il carattere sacro di quell'evento in cui abbiamo visto brillare, simbolicamente, qualcosa di vero e giusto per la nostra vita, affiora anche immediatamente l'idea che ci sia un assoluto, un incondizionato della verità e della giustizia che impariamo a nominare «Dio». È così che affiora nella coscienza la *notitia Dei*, «come esperienza immemorabile che appartiene... irreversibilmente alla storia delle origini della coscienza»²², che emerge nella «tipica immediatezza»²³ del «sentimento della differenza». Se dunque in un primo momento abbiamo dovuto prendere atto di una mediazione costitutiva della coscienza, ora dobbiamo riconoscere un'immediatezza altrettanto costitutiva della stessa coscienza:

La dialettica della mediazione e dell'immediatezza... appartiene originariamente alla costituzione dell'accadere simbolico della coscienza: ed è immanente all'AF [aver fede], in quanto appartiene alla costituzione tipica della sua evidenza della verità²⁴.

L'immediatezza che accompagna la mediazione dispone la coscienza all'attesa di una nuova mediazione che confermi la bontà della scelta compiuta. Ora, questi chiarimenti circa la struttura della coscienza, seppure semplicemente accennati, sono estremamente importanti per ricomprendere il ruolo della testimonianza nel nuovo quadro disegnato dalla teologia postconciliare. Infatti,

è soltanto per questa *mediazione* del sentimento del sacro, *immediatamente* saputo/vissuto come insuperabile differenza e indissolubile unità, che la coscienza accoglie il *kerygma*, l'annuncio, la *notizia Dei* come coscienza di una differenza diversa da quella intrinseca all'essere cui l'ente sempre rinvia, e come sapere di un'alterità interpellante che è irriducibile alla coscienza propria²⁵.

Di questo dobbiamo ora, finalmente, parlare.

3.3. *La testimonianza tra immediatezza e mediazione*

Il rinnovamento della comprensione della rivelazione e della struttura della coscienza ci consente ora di ricomprendere anche la

²² P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 462.

²³ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 461.

²⁴ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 563.

²⁵ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, 506.

categoria teologica di testimonianza. A questo punto appare chiaro, infatti, che lungi dall'essere una sorta di «argomento probatorio di seconda mano» squalificato in partenza dalla ragione, la testimonianza si iscrive nella dialettica di immediatezza/mediazione che struttura la coscienza credente. Perché tutto questo non appaia eccessivamente astratto, cercherò di mostrare come questo avvenga soffermandomi fenomenologicamente sull'esperienza apostolica. Successivamente, cercherò di mettere in luce la struttura della testimonianza ecclesiale.

a) Fenomenologia dell'esperienza apostolica

La testimonianza apostolica scaturisce dall'incontro con il Signore risorto. Vive dunque di un'immediatezza che nasce dall'iniziativa del Signore di «farsi vedere». I testi, tuttavia, non nascondono (anzi tutt'altro!) l'incapacità dei discepoli a riconoscere il Signore che viene scambiato con il custode del giardino (Gv 20,15), un viandante straniero (Lc 24,18), un passante in riva al mare di Tiberiade (Gv 21,4). Il riconoscimento del Signore avviene solamente quando, provocati da lui stesso, i discepoli iniziano a ricordare la sua passione e morte. È sempre un suo gesto o una sua parola a riaccendere il ricordo degli ultimi eventi della sua vita. Questo ricordo – un vero e proprio esercizio memoriale – è indispensabile: senza di esso sembra preclusa la possibilità di riconoscere il Signore. Così, se non è stato sufficiente aver condiviso alcuni anni con Gesù per credere in lui, non è neppure sufficiente incontrarlo risorto per riconoscerlo! Necessario è invece ripercorrere memorialmente la sua crocifissione per comprendervi il significato, in un primo momento completamente frainteso: compiere proprio in quel modo la rivelazione dell'amore del Padre. È così, guidati da questa ricomprensione, che i testimoni delle apparizioni «vedono» Gesù. Volendo ora esplicitare la struttura testimoniale dell'esperienza apostolica dovremmo dire che la loro fede vive di un'*immediatezza* (l'incontro con il risorto) che ha richiesto una *mediazione* (l'esercizio memoriale) per poter essere apprezzata (e dunque riconoscere il Signore). La mediazione è quella delle scritture dei profeti, delle anticipazioni della passione, delle ferite nelle mani e nel costato, della voce che chiama per nome Maria, della parola che rinnova il miracolo della pesca abbondante... una mediazione che riaccende nel discepolo il ricordo di esperienze precedenti nelle quali egli aveva già avvertito, in una forma simboli-

ca (quella rappresentata, appunto, dalle parole e dai gesti di Gesù), quello che abbiamo chiamato l'“immediatezza della *notitia Dei*”, cioè l'idea di un assoluto incondizionato della verità e della giustizia. Solo questa mediazione che, appellando a una precedente immediatezza, dischiude gli occhi al riconoscimento dell'immediatezza della presenza del Signore risorto, rende possibile la fede («Ho visto il Signore») che diviene a sua volta testimonianza – cioè, nuovamente, mediazione – perché anche altri possano avere la *stessa* fede²⁶.

b) La testimonianza ecclesiale

Gli elementi costitutivi della testimonianza ecclesiale sono gli stessi dell'esperienza apostolica. Non ereditabile né riproducibile dal punto di vista della relazione storica con Gesù e dunque imprescindibile per qualsiasi fenomenologia e ermeneutica della rivelazione, l'esperienza apostolica è però omologa a qualsiasi altra esperienza cristiana dal punto di vista degli elementi strutturali che caratterizzano l'aver fede: il confronto con la memoria della *vita Jesu* e l'incontro con il Signore risorto, riconosciuto grazie al dono dello Spirito. Oggi come ieri, la fede nasce sempre dall'aver riconosciuto attraverso una mediazione testimoniale la presenza del Risorto nella propria vita e diventa essa stessa mediazione che rende possibile anche per altri il riconoscimento della presenza di Lui. «Rende possibile» – occorre precisare subito – non in quanto la mediazione sostituirebbe o avrebbe la forza di produrre l'immediatezza dell'incontro con il Signore (come raccontano i testi delle apparizioni del risorto, è infatti sempre il Signore che prende l'iniziativa di farsi vedere incontrando i testimoni), bensì in quanto senza questa mediazione effettivamente non sarebbe possibile riconoscerne la presenza. Semplicemente non ne sapremmo nulla. Il testimone deve soltanto rendere presente la memoria del Signore sapendo, per esperienza personale, di poter contare sulla presenza del Signore risorto e sull'azione del suo Spirito. E ogni volta che questo accade – in qualsiasi forma oggi si riproduca, dallo spezzare il pane con l'affamato al dare la vita per la vita dell'altro – questa memoria rappresenta la mediazione, che intercettando quella *notitia Dei* già affiorata nella coscienza, accenderà la persuasione di trovarsi alla presenza attuale del Signore, di essere con Lui.

²⁶ Cf P. RICOEUR, «L'ermeneutica della testimonianza», in *Testimonianza, Parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997, 73-108.

IV. CONCLUSIONE

La riflessione proposta, ricostruendo le coordinate all'interno delle quali si colloca il tema della testimonianza, ci ha presentato due differenti modi di comprendere il concetto: come argomento probatorio, così nel quadro dell'apologetica; come mediazione al servizio dell'immediatezza della fede nel Signore, così nella teologia successiva. Mediazione *necessaria*, in quanto custodisce la memoria del Signore; ma, contemporaneamente, assolutamente *relativa* poiché intende favorire l'incontro con il Lui, incontro che, in ogni caso, non è in grado di produrre essa stessa. Mediazione che, in quanto rappresenta ai nostri occhi l'immediato che incontriamo, suscita attenzione, curiosità, interesse... ma che raggiunge il proprio obiettivo proprio quando si scopre semplicemente come mediazione, ormai superata dalla scoperta del Signore. Proprio come accade alla donna samaritana quando i suoi concittadini, dopo aver incontrato Gesù, le dicono: «Non è più per la tua parola che noi crediamo; ma perché noi stessi abbiamo udito e sappiamo che questi è veramente il salvatore del mondo» (Gv 4,42). Mediazione che scommette sulla presenza viva del Signore che ci ha promesso di essere con noi fino alla fine del mondo e che con il suo Spirito continua a precedere la nostra testimonianza, disponendo i cuori all'accoglienza del vangelo. A noi è chiesto soltanto di fidarci di lui e, dopo aver fatto tutto quello che ci viene ordinato, ripetere: «Siamo servi inutili. Abbiamo fatto quanto dovevamo fare» (Lc 17,10).

DAVIDE D'ALESSIO

Via S. Carlo 2

Seminario Arcivescovile

20300 Seveso (MI)

14 ottobre 2005

SUMMARY

The article deals with witness, comparing the layout of manualistic apologetics with the Christ-centred apologetics of the *Dei Verbum* in the Second Vatican Council. While in traditional theology the category of witness was «forgotten» or simply associated to the «evidence of credibility» of Revelation, the Christ-centred layout of the Council opens the way towards a new grasp of witness as the means to let us recognize the sudden meeting with our Lord that immediately precedes witness itself.