

LA CHIESA COME TESTIMONIANZA Le coordinate della testimonianza ecclesiale

SOMMARIO: I. PER UN RECUPERO SISTEMATICO DI UNA AFFERMAZIONE FONDAMENTALE: IL VATICANO I – II. PER UNA RECEZIONE MAI CONCLUSA DI UN INSEGNAMENTO FORMIDABILE: IL VATICANO II: 2.1. *Una immagine*; 2.2. *Un concetto*; 2.3. *Una realtà*; 2.4. *Uno stile* – III. CONCLUSIONE

L'accostamento della realtà *Chiesa* alla categoria *testimonianza* risulta senz'altro pertinente e addirittura indicativo di un principio sistematico persuasivo per fare sintesi all'interno della complessa materia ecclesiologica. Basta accostare affermazioni che interpretano la testimonianza quale «forma di conoscenza, di linguaggio e di relazione interpersonale in cui la verità e la libertà si incontrano»¹, e la Chiesa come forma «di mediazione intrinseca e salvifica della rivelazione trinitaria operante in Gesù Cristo alla libertà, sempre determinata, dell'uomo di ogni tempo e luogo»². L'irriducibile polarizzazione che pone la testimonianza come *tertium mediationis* tra verità e libertà corrisponde pienamente all'altrettanto irriducibile polarizzazione che collega la Chiesa a Cristo e così la re-lega a servizio dell'uomo. La logica testimoniale sembra così assicurare al meglio i due criteri decisivi per una buona ermeneutica del mistero ecclesiale: il cristocentrismo e l'estrovertità, nella circolarità tra provenienza e destinazione.

Testimonianza diventa pertanto il nome, la logica e la dinamica concreta dei due rapporti per cui la Chiesa ha ragione di esistere: il

¹ P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo* (= Diaconia alla Verità 9), Paoline, Milano 2002, 110.

² A. SCOLA, *Chi è la Chiesa? Una chiave antropologica e sacramentale per l'ecclesiologia* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 130), Queriniana, Brescia 2005, 53.

rapporto Chiesa/Regno di Dio e il rapporto Chiesa/mondo³. Nel presente articolo intendiamo indicare solo una traccia che permetta di comprovare questa ipotesi. Scegliamo di rimetterci in ascolto critico dei due grandi concili «ecclesiologici», il Vaticano I (1870) e il Vaticano II (1962-1965), entrambi – certo all'interno di prospettive differenti – «testimoni» della natura testimoniale della Chiesa.

I. PER UN RECUPERO SISTEMATICO DI UNA AFFERMAZIONE FONDAMENTALE: IL VATICANO I

Ci riferiamo ad una pagina famosa consegnataci dal Concilio Vaticano I, nella quale troviamo autorevolmente accostate le due realtà che ci interessano: Chiesa e testimonianza. Riteniamo sia un testo che conserva una sua attualità, comunque dogmatico (in senso lato: la specifica formulazione presa in considerazione non pretende infatti di essere definitiva, mancando un canone corrispondente); i suoi limiti sono non pochi e non di poco rilievo, legati radicalmente al preciso contesto che ne ha determinato la produzione, e che vale la pena rievocare in prima battuta, seppure per cenni; d'altro canto ci sembra che una purificazione sistematica della sua urgenza meramente apologetica consenta di apprezzarne *in toto* la portata.

Il Concilio Vaticano I⁴ si ritrova a fare i conti con le provocazioni tipiche della modernità e si preoccupa apologeticamente di contrastare i principali errori del tempo. Con la costituzione dogmatica *Dei Filius* sulla fede cattolica⁵ il magistero conciliare si impegna a ricreare un giusto equilibrio intorno alla natura del dato cristiano, in risposta soprattutto alle opposte (ma strettamente imparentate per reciproca genesi di reazione) derive razionalistiche e fideistiche. La

³ Cf anche K. HEMMERLE, «Verità e testimonianza», in P. CIARDELLA - M. GRONCHI (edd.), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare*, Città Nuova, Roma 2000, 301-323: «Gli elementi strutturali del fenomeno della testimonianza sono nel complesso tre: 1) la realtà testimoniata, che si sottrae ad un approccio immediato; 2) l'orizzonte attuale dentro al quale ciò che è testimoniato viene reso presente; 3) il processo della testimonianza in cui si intrecciano insieme in modo sempre nuovo un evento e un'entità» (311).

⁴ Cf K. SCHATZ, *Storia dei Concili. La Chiesa nei suoi punti focali* (= Corso di Teologia Sistematica. Complementi 6), EDB, Bologna 1999, 203-247.

⁵ Cf H.J. POTTMEYER, «La costituzione Dei Filius», in R. FISICHELLA (ed.), *La teologia fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 19-39.

problematica di fondo è certamente di carattere teologico, in polemica netta contro l'ateismo (in specie materialista) e contro il panteismo (in specie idealista). Ma il profilo dell'argomentazione è deciso dall'interesse più propriamente gnoseologico: a tema è la conoscibilità di Dio (esistente nelle sue infinite perfezioni, libero creatore e signore provvidente di tutte le cose) e l'articolazione dottrinale che emerge come dominante riguarda il nesso appunto «conoscitivo» tra rivelazione e fede: di entrambe è senz'altro enunciato il primato di dono soprannaturale e di efficacia salvifica, ma allo stesso tempo per entrambe si insiste sulla felice combinazione con la dimensione della razionalità umana, proprio nell'intento di legittimare il cristianesimo soprattutto di fronte alla ragione «autonoma». Questo impianto condiziona un testo che, senza certo negare, tuttavia passa sotto silenzio la dimensione personale e storica del darsi della rivelazione (e della relativa accoglienza nella fede) e ancor più la sua coincidenza con la concreta e singolare vicenda di Gesù.

Sebbene la dimensione ecclesiale sia presente fin dall'inizio del documento e trasversalmente ad esso in riferimento al «soggetto» credente e autorevolmente docente, il tema ecclesiologico è introdotto come «oggetto» nel capitolo terzo: si tratta di esplicitare, all'interno dell'*analysis fidei*, il ruolo specifico della Chiesa nel procedimento del credere. La tesi è quella della ragionevolezza della fede, e l'argomentazione giunge ad insistere sulle prove esteriori della rivelazione (*externa argumenta revelationis*) che pur essendo doni di grazia (*facta divina*) sono accessibili alla comune intelligenza (*omnium intelligentiae accomodata*); ed è – tra l'altro – a questo proposito che si segnala la più evidente trascuratezza cristologica: di Gesù sono evidenziati solo miracoli e profezie e questi sono relegati alla funzione di segni esterni. Sempre nell'ambito dei sostegni *ab extra* del credere, ma con particolare richiamo a quel fine prossimo che è – in prospettiva dichiaratamente soteriologico-escatologica (cioè concernente il conseguimento della salvezza che è la vita eterna) – la perseveranza della fede, ecco il passaggio che riguarda la Chiesa. Va notato da subito come proprio in questo punto si ha (forse sorprendentemente) un recupero di quella dinamicità e quella concretezza messe a rischio da un insegnamento sbilanciato sul profilo intellettuale e – potremmo dire – «di diritto» più che «di fatto». Riportiamo il testo con alcune nostre sottolineature:

Perché potessimo soddisfare al dovere di abbracciare la vera fede e di perseverare costantemente in essa, Dio, per mezzo del Figlio suo unigenito, ha istituito la Chiesa, e l'ha provvista con *note evidenti* della sua istituzione, perché potes-

se essere riconosciuta da tutti come la custode e la maestra della parola rivelata. Nella sola Chiesa cattolica, infatti, si riscontrano tutti quegli elementi così numerosi e mirabili disposti da Dio per far chiaramente apparire la credibilità della fede cristiana. La Chiesa, anzi, a causa della sua ammirabile *propagazione*, della sua eminente *santità*, della sua inesausta *fecondità in ogni bene*, a causa della sua cattolica *unità* e della sua incrollabile *stabilità*, è per se stessa un grande e perenne *motivo di credibilità* ed una irrefragabile *testimonianza* della sua missione divina. Sicché essa, come vessillo levato tra le nazioni (cf Is 11,12), invita a sé quelli che ancora non hanno creduto e rende più certi i suoi figli che la fede che professano poggia su un solidissimo fondamento. A questa *testimonianza* si aggiunge un aiuto efficace da parte della potenza che viene dall'alto⁶.

Si avverte una certa dose di ingenuità della proposta⁷, ma – come dicevamo – una volta «purificata» essa può offrire una sensata mappa con cui muoversi nella determinazione del rapporto tra Chiesa e testimonianza, o meglio della dimensione costitutivamente testimoniale della realtà ecclesiale. Facciamo dunque alcuni rilievi in chiaroscuo, segnalando appunto contestualmente pregi e limiti, non senza avvertire la prospettiva comunque confessionale entro la quale si muove il Vaticano I: non sono ancora maturi i tempi per una riflessione ecumenica; qui la Chiesa è la Chiesa cattolica romana; anche se nel testo l'*ad solam catholicam Ecclesiam* non è di per sé esclusivo, ma riferito a una pienezza di pertinenza (*ea omnia pertinent*).

Primo e fondamentale rilievo: alla luce delle premesse logiche ricordate, risulta un guadagno sicuro la comprensione della Chiesa quale realtà che ha a che fare con due grandezze prioritarie cui essa – in ordine alla salvezza – è relativa e funzionale: la rivelazione e la

⁶ «Ut autem officio veram fidem amplectendi in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci. Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia, quae ad evidentem fidei Christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita. Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem invictamque stabilitatem magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Quo fit, ut ipsa veluti signum levatum in nationes (cf. Is 11,12) et ad se invitet, qui nondum crediderunt, et filios suos certiores faciat, firmissimo niti fundamento fidem, quam profitentur. Cui quidem testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute»: CONCILIO VATICANO I, «Costituzione dogmatica *Dei Filius* sulla fede cattolica», 24 aprile 1870, in *DH* 3000-3045: 3012-3014.

⁷ Cf L. SARTORI, «La Chiesa, segno che invita a credere?», in *Id.*, *Per una teologia in Italia. Scritti scelti*, vol. III, E.R. TURA (ed.) (= Percorsi Teologici 3), EMP, Padova 1997, 199-210.

fedele; tuttavia, sono le stesse premesse a determinare il limite che consiste nell'estrinsecità di tale rapporto (ma non è certo esclusa la possibilità di andare oltre, una volta mutata l'impostazione «solo» apologetico-tradizionale del discorso). L'affermazione ecclesiologica portante è quella che definisce la Chiesa *motivum credibilitatis*, realtà che rende possibile, ovvero ragionevole e prudente, credere la verità cristiana; a tale affermazione si arriva progressivamente, in tre tempi: la Chiesa è dapprima vista nel ruolo (ancora poco coinvolgente) di custode e di maestra del *verbum revelatum*; poi come luogo (quasi contenitore, ma sempre tutto sommato neutrale) delle molteplici evidenze di credibilità che in qualche modo corrispondono ai *revelationis divinae signa certissima*; finalmente è messa in gioco direttamente e considerata quale segno di credibilità *per se ipsa*, e quindi intrinsecamente nella sua realtà attuale e nella sua vita attiva. A questo livello emerge la prospettiva di quella che viene chiamata la *via empirica*: sono l'esistenza reale, l'esperienza vitale della Chiesa (empiricità di contenuto) e la sua concreta sperimentabilità in quanto «osservabile perché interessante» e dunque «praticabile perché significativa» (empiricità di metodo) il campo in cui si disputa la partita del servizio – nei termini di affidabilità del segno – all'incontro grazioso tra rivelazione e fede, tra verità di Dio e libertà dell'uomo. È curioso che proprio su questo aspetto emerga paradossalmente un ulteriore limite dell'affermazione conciliare: la concreta declinazione degli aspetti del fenomeno ecclesiale risulta essere alla fine scarsamente verificabile proprio sul piano empirico: la carica ideale, si direbbe irenica (dovuta anche al contesto socio-ecclesiale del XIX secolo, e alla relativa persistente autocomprensione della Chiesa quale *societas perfecta*), manca di realismo; ma anche in questo caso la facile prospettiva un po' trionfalistica del cosiddetto «miracolo morale» non esclude una convertibilità nella più complessa prospettiva del reale da plasmare «moralmente» (facendo i conti con il «tessuto di paradossi»⁸ che attraversa la Chiesa). Tra l'altro, va detto che il testo promulgato non si impegna sul carattere dimostrativo, ma su quello indicativo del *motivum* ecclesiale che appella alla possibilità (non è quindi formalmente esclusa l'ambivalenza del segno) del riconoscimento (*ut posset agnoscī*).

⁸ R. LATOURELLE, «Chiesa: motivo di credibilità», in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, 162-181: 163. Dello stesso Autore e nel medesimo dizionario merita anche la voce «Testimonianza» (1312-1331).

In quest'ottica vanno accolti come pertinenti i contenuti specifici che determinano il valore probatorio del vissuto ecclesiale. A questo livello la *via empirica* viene strettamente integrata alla cosiddetta *via notarum*, e ci consegna un profilo praticamente evangelizzatore alle caratteristiche «simboliche» della Chiesa (una, santa, cattolica, apostolica). Tali contenuti sono infatti chiamati genericamente *notae manifestae*, ovvero dimensioni che denotano la Chiesa istituita da Dio nella vocazione alla manifestazione in vista di un riconoscimento. Queste note vengono poi elencate con una serie non casuale di sostantivi e di aggettivi: i sostantivi rappresentano un vero e proprio indice dei modi della significatività ecclesiale, descrivendo un arco preciso che va dal movimento (tema della propagazione) al riposo (tema della stabilità), passando dai gangli della santità e dell'unità con al centro la fecondazione del bene; gli aggettivi (che pure risentono dello stile ridondante del protocollo magisteriale e dell'idealità sottesa) dicono positivamente l'importanza della qualità alta (*eximia*) delle realtà in questione, la loro consistenza (*inexhausta*, *invicta*) e visibilità (*admirabilis*), e quindi la loro capacità – in quanto qualcosa di non comune, di insolito – di suscitare universalmente (*catholica*) stupore e ammirazione, fattori questi ultimi forse non così marginali perché la Chiesa adempia il proprio compito.

Veniamo all'uso del termine esplicito della testimonianza (*testimonium*): esso è associato al concetto di *motivum credibilitatis* e quindi ne condivide la logica e i contenuti sopra esposti. Non manca anche in questo caso l'aggiunta di un aggettivo qualificativo forte (*irrefragabilis*) che esprime la non oppugnabilità dell'attestazione ecclesiale, e quindi in positivo l'importanza – e l'impegno – del suo essere attendibile e veritiera. Nel testo sembra prevalere l'idea di una auto-testimonianza: la Chiesa, con le sue note, come testimone di se stessa; in realtà si afferma che la testimonianza ecclesiale verte sulla propria missione (che è quella appunto di essere segno), e più precisamente sulla propria «legazione divina»: testimoniando di essere «legata» a Colui che l'ha istituita quale tramite della libera adesione credente alla verità rivelata, essa non è impegnata in una sorta di auto-attestazione narcisistica, ma ultimamente nella testimonianza di Lui e della sua verità (dal quale e per la quale la Chiesa *testimonium* è posta in essere). In questo senso la Chiesa è *signum levatum in nationes* (secondo la profezia di Is 11,12); come tale è attestazione della fondatezza della fede cristiana e lo può e deve essere «per se stessa», ma non «da se stessa»: decisivo è infatti il rimando alla *superna virtus* (non può che essere lo Spirito Santo) titolare ultimo del

funzionamento della testimonianza ecclesiale.

Un'ultima ma decisiva osservazione critica riguarda la troppo debole ragione cristologica del testo: risulta insufficiente affermare il ruolo istitutivo di Cristo (tra l'altro destoricizzato, tanto che si preferisce il nome di «Figlio Unigenito» a quello di Gesù); manca l'esplicitazione (ma anche qui non si tratta di negazione) della tesi per cui tutto quanto detto del fatto ecclesiale può funzionare da segno solo nella stretta e manifesta connessione con Gesù Cristo. La spiegazione del fenomeno Chiesa, la significatività e l'attrazione del suo essere segno non potranno che risiedere nel mistero stesso attestato.

II. PER UNA RECEZIONE MAI CONCLUSA DI UN INSEGNAMENTO FORMIDABILE: IL VATICANO II

I limiti più evidenti del Concilio Vaticano I sono superati dall'insegnamento del Concilio Vaticano II, soprattutto in ordine al recupero della prospettiva personale e storica della rivelazione, della fede e del relativo ruolo della Chiesa: insieme come causa ed effetto di tale recupero sta l'impostazione chiaramente cristocentrica, la quale diventa il segreto proprio dell'approfondimento del tema della testimonianza ecclesiale. Per il Vaticano II⁹ in gioco c'è la testimonianza della Verità cristiana in modo pastorale ed ecumenico tramite l'aggiornamento e il dialogo; il mistero della Chiesa è compreso in funzione del costitutivo intreccio tra l'istanza del vangelo e l'istanza della storia: la verità del vangelo (ovvero la salvezza fattasi storia) va annunciata al mondo attraverso un linguaggio che si fa storia per incontrare la storia degli uomini e renderla partecipe della storia di salvezza, mediante cioè una dottrina che si fa comprensibile, una proposta di vita che si manifesta sensata e praticabile all'uomo nel suo oggi, un'azione che promuove verità e amore, e lo fa responsabilmente, cioè come risposta alla drammaticità delle situazioni e al bisogno di salvezza.

Le coordinate della testimonianza sono fin da subito esplicitate – in qualche modo programmaticamente – sin dalle battute iniziali del primo documento promulgato, la costituzione sulla liturgia: presentando appunto la liturgia come luogo «sommo» di espressione della natura

⁹ Cf O.H. PESCH, *Il Concilio Vaticano Secondo. Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare* (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 131), Queriniana, Brescia 2005.

«genuina» della «vera» Chiesa, se ne afferma la finalità nei termini di una appropriazione esistenziale, vitale (*vivendo esprimere*) e quindi manifestazione pubblica (*aliis manifestare*) del mistero di Cristo¹⁰. Nei documenti conciliari l'indole e il funzionamento testimoniali della Chiesa emergono non solo dall'uso ricco e convinto del vocabolario della testimonianza¹¹, ma anche e forse in maniera dottrinalmente e teoreticamente più pregnante da un insieme di intuizioni e argomentazioni che è importante prendere sinteticamente in esame e rilanciare per l'odierno dibattito teologico e pastorale circa la testimonianza. Possiamo dire che il Vaticano II¹² nei suoi testi ci offre un'immagine, un concetto, una realtà e un metodo della testimonianza ecclesiale.

2.1. Una immagine

L'immagine è quella della luce, che corrisponde alla Parola evangelica che più limpidamente indica il senso della testimonianza cristiana: «risplenda la vostra luce davanti agli uomini, perché vedano le vostre opere buone e rendano gloria al vostro Padre che è nei cieli» (Mt 5,16). Il Concilio ricorre a questa metafora per mettere in rapporto Cristo, la Chiesa e il mondo, sempre riferendosi alla Chiesa nella sua concretezza e visibilità storica. *LG* 1 pone tra il Cristo *lumen gentium* e la finalità di *illuminare omnes homines* la Chiesa (e in essa il Concilio riunito nello Spirito Santo), la quale, proprio perché nella sua natura visibile (*super faciem*) riflette la luce di Cristo, è in grado nella sua missione (*Evangelium annuntiando*) di trasmettere tale luce ad ogni creatura¹³. In *LG* 9, sempre nel venire collocata tra Cristo che ne fa suo strumento e il mondo cui è mandata, è la Chiesa stessa ad essere chiamata (attraverso il riferimento a Mt 5,13-16) *lux mundi*¹⁴, titolo riserva-

¹⁰ Cf SC 2. Va segnalato che proprio in questo numero ritorna l'immagine biblica che descrive la Chiesa come *signum levatum in nationes*, segno a servizio dell'universale *congregatio in unum* degli uomini quali figli di Dio.

¹¹ Cf T. FEDERICI, «Testimonianza», in S. GAROFALO - T. FEDERICI (edd.), *Dizionario del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Unedi-Unione Editoriale, Roma 1969, 1917-1920.

¹² Rivisitiamo in chiave nuova alcune riflessioni del nostro G. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il concilio Vaticano II e una proposta sistematica* (= Dissertatio. Series Romana 39), Glossa, Milano 2004.

¹³ Nella stessa linea si esprime *LG* 36: «Ita Christus per Ecclesiae membra totam societatem humanam suo salutari lumine magis magisque illuminabit».

¹⁴ La medesima espressione è utilizzata in *SC* 9: «...manifestum fiat christifideles de hoc mundo quidem non esse, sed tamen esse lucem mundi eosdemque Patrem glorificare coram hominibus».

to poco prima (LG 3) a Cristo, nella cui Parola, opera e presenza il Regno dona la sua luce (*elucescit*) agli uomini (LG 5). In termini «luminosi»¹⁵ è quindi descritta l'indole testimoniale della Chiesa: sia nell'ordine della reciprocità tra Cristo e la Chiesa per la salvezza del mondo, fino al punto che di Cristo e della Chiesa si può predicare soteriologicamente la stessa cosa; sia nell'ordine della differenza-subordinazione, per cui Cristo «vive di luce propria» e la Chiesa «vive di luce riflessa» e in parte anche «oscurata», come suggerisce il finale di LG 8 contrapponendo il *lumen plenum* (escatologico) del mistero di Cristo al *licet sub umbris* della rivelazione al mondo dello stesso mistero da parte della Chiesa. In tal senso il concilio fa funzionare un principio che diventa regola dell'esercizio della testimonianza ecclesiale, quello del rinnovamento-riforma: si tratta della *conditio sine qua non* perché realmente «il segno di Cristo risplenda più chiaramente sul volto della Chiesa»¹⁶.

2.2. Un concetto

La metafora della luce viene inglobata (trovando così più precisa determinazione) all'interno di una concettualità più complessa che gravita intorno alla categoria di «sacramento». Ed è quindi nell'esplicitazione della sacramentalità della Chiesa che vediamo emergere il senso e le direttrici della sua vocazione alla testimonianza. Riferendoci ai testi in cui soprattutto LG definisce la Chiesa «sacramento»¹⁷, e tenendo presenti i loro immediati contesti, possiamo sintetizzare l'insegnamento conciliare enunciando le prospettive di fondo e gli elementi costitutivi dell'essere sacramento, e per questo testimonianza, da parte della realtà ecclesiale.

¹⁵ Cf V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium del Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 279-296. L'Autore, nella sua argomentazione sul significato dell'immagine della luce nel primo capitolo di LG, si rifà al tema classico del *mysterium lunae*, proprio dell'ecclesiologia patristica: cf H. RAHNER, *Simboli della Chiesa. L'ecclesiologia dei Padri*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1995 (reprint della prima ed. del 1971), 145-287.

¹⁶ «Ecclesia Mater precari, sperare et agere non desinit, filiosque ad purificationem et renovationem exhortatur, ut signum Christi super faciem Ecclesiae clarius effulgeat»: LG 15 (espressione ripresa letteralmente in GS 43).

¹⁷ LG 1: «Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, ...»; LG 9: «Populus ille messianicus..., a Christo in communionem vitae, caritatis et veritatis constitutus, ab Eo etiam ut instrumentum redemptionis omnium adsumitur... Deus congregationem eorum qui in Iesum... credentes aspiciunt, convocavit et constituit Ecclesiam, ut sit universis et singulis sacramentum visibile huius salutiferae unitatis»;

Le prospettive di fondo sono tre. Anzitutto la prospettiva cristologica (per cui sacramentalità è relatività radicale al mistero di Cristo), da intendere a due livelli: la Chiesa è sacramento «*da* Cristo» e «*in* Cristo». Il «*da* Cristo» dice che è stato Cristo, nella sua missione e – soprattutto – negli eventi pasquali, ad avere costituito e assunto, con la sua autorità, la compagine ecclesiale come «sacramento», rendendo questo popolo messianico suo stesso Corpo. L'«*in* Cristo» dice che la Chiesa, proprio perché è in Cristo, vive di Lui e attinge da Lui, può – come sacramento – esprimere Cristo, il quale in quanto Verbo «incarnato» e come tale «unico Mediatore» realizza una sacramentalità primordiale e fontale rispetto a quella della Chiesa. Questa prospettiva cristologica è ovviamente inscindibile dalla sua componente complementare che è il dato pneumatologico: è lo Spirito di Cristo a permettere il reale «essere *da* e *in* Cristo», risultando la condizione di possibilità dell'intera dinamica sacramentale che coinvolge intrinsecamente la Chiesa. Le conseguenti due prospettive sono quella missiologica e quella escatologica. Essere sacramento comporta infatti per la Chiesa un intrinseco rimando ad una pienezza che non coincide esattamente con se stessa: il rinvio, da una parte, ad una ulteriorità nello spazio, che si concretizza nell'impegno missionario a favore del mondo intero che non è Chiesa ma è chiamato a realizzare lo stesso progetto del Regno; dall'altra parte, il rinvio ad una ulteriorità nel tempo, ovvero al compimento dell'*éschaton*, dimensione della comunione «meta-sacramentale» con Dio.

Nell'alveo di queste prospettive trovano contenuto gli elementi formali impiegati nella descrizione della sacramentalità ecclesiale (descrizione che pur non assimilando prudentemente per identificazione la Chiesa ai sette sacramenti¹⁸, ne assume in qualche modo il linguaggio tradizionale tecnico). Nella linea del «segno efficace della grazia», anche nel mistero ecclesiale si danno un aspetto significativo (*signum*) e un aspetto causativo (*instrumentum*), aspetti che sono simultanei e interdipendenti, e praticamente vengono vissuti dalla Chiesa nella convergenza tra annuncio e attività. Nella linea della «forma visibile della grazia invisibile» emerge il carattere fondamentale della visibilità (*compago visibilis, sacramentum visibile*): componente indispensabile del sacramento è un certo grado di sperimentabilità fisica: ciò si traduce nel caso della Chiesa nella sua dimensione

LG 48: «Christus... Spiritum suum vivificantem in discipulos immisit et per eum Corpus suum quod est Ecclesia ut universale salutis sacramentum constituit».

¹⁸ «Ecclesia... *veluti* sacramentum...»: LG 1.

più debole, quella sociologica di «compagine», ma forse più schietta. Connesso, poi, con questa visibilità «debole», che dice un significato e causa un effetto entrambi «forti», è il carattere di universalità (*sacramentum universale*): la Chiesa funziona da sacramento nel non rimanere staticamente rivolta su se stessa, anzi nell'essere decentrata; essa «esiste-per», è destinata a tutti e alla totalità, e in questa destinazione-missione si dispone – nella sua umile provvisorietà – come canale attraverso cui l'evento cristologico, storicamente particolare, ma soteriologicamente universale, si partecipa a tutti. In questa partecipazione consiste (ed è il quarto e decisivo elemento) il contenuto, la *res* significata – causata – visibilizzata – universalizzata dalla Chiesa-sacramento: essa è la redenzione operata da Cristo, ovvero la salvezza che è l'unità (*salutifera unitas* di LG 9, che combina la *unio-unitas* di LG 1 e la *salus* di LG 48), la «comunione», in direzione verticale con Dio e, in maniera derivata, orizzontale tra gli uomini. Si intuisce così anche una profonda relazione tra la sacramentalità della Chiesa e le sue dimensioni di unità (*sacramentum unionis-unitatis*), santità (*sacramentum salutis*), cattolicità (*sacramentum universale*) e apostolicità (*sacramentum per discipulos*: cf LG 48), e conseguentemente la capacità testimoniale di queste che si confermano essere appunto *notae*.

Due testi di GS riassumono al meglio le prospettive e gli elementi che fanno la sacramentalità ecclesiale. GS 43, nel suo paragrafo conclusivo, accosta significativamente alle nozioni inclusive di Chiesa sposa *ex virtute Spiritus Sancti* e di Chiesa madre *a Spiritu Sancto ducta* i concetti di *signum salutis* e di *signum Christi*, per cui la Chiesa è collocata dallo Spirito Santo proprio tra la dimensione antropologica da salvare e l'evento cristologico che salva, quale «segno» di questo *per* quella; e da qui il senso proprio della sua sponsalità e maternità. Così invece si esprime GS 21:

La Chiesa ha il compito di rendere presenti e quasi visibili Dio Padre e il Figlio suo incarnato, rinnovando se stessa e purificandosi senza posa sotto la guida dello Spirito Santo¹⁹.

Questa affermazione è posta all'interno dell'ampia sezione del primo capitolo che tratta della questione dell'ateismo moderno, forma «perversa» dell'umanesimo contemporaneo. Il Concilio, sempre

¹⁹ «Ecclesiae enim est Deum Patrem eiusque Filium incarnatum praesentem et quasi visibilem reddere, ductu Spiritus Sancti sese indesinenter renovando et purificando»: GS 21.

nell'orizzonte del dialogo, delinea la posizione della Chiesa che accoglie la sfida dell'ateismo, e lo fa nei termini dell'invito all'assunzione delle proprie responsabilità. Se in negativo occorre riconoscere, quale uno dei fattori di genesi del problema, l'oscuramento del «volto genuino» di Dio e della religione attuato colpevolmente dai credenti a livello sia di dottrina che di contro-testimoniaza vissuta (cf *GS* 19), in positivo il rimedio allo stesso problema coincide per la Chiesa con l'essere autenticamente se stessa: mistero radicato trinitariamente e orientato antropologicamente, in cui lo Spirito Santo svolge tra l'altro quel particolare ruolo di rinnovamento e purificazione, che consente alla Chiesa di essere – in modo vissuto – luogo di «presenzializzazione» e «quasi-visibilizzazione» (e quindi realtà squisitamente sacramentale) dell'evento cristologico che a sua volta rivela il vero volto, quello paterno, del Dio «invisibile». Il testo prosegue proprio traducendo in chiave pratico-pastorale tale sacramentalità, sottolineando più la dimensione della «responsabilità» rispetto a quella fondante del «dono» (la teologia sacramentaria parlerebbe di *ex opere operantis* che si incontra con l'*ex opere operato*): e qui si esplicita la prospettiva della figura «testimoniale» della fede, la quale «viva» deve pervadere ogni ambito della «vita»: il suo vertice proprio (etimologico) è costituito dall'esperienza del «martirio»; mentre la sua forma ordinaria e quotidiana prevede una educata lucidità capace di affrontare e sciogliere i nodi difficili via via emergenti nel contesto culturale, la promozione della giustizia e dell'amore preferenziale per i bisognosi, e infine l'esercizio della carità fraterna, luogo della *unanimità* e della *col-laborazione* (prospettiva più *ad intra*) e *signum unitatis* (prospettiva più *ad extra*).

Si colloca in questa stessa linea delle conseguenze pratico-testimoniali anche la tesi decisiva della analogia cristologica per cui la Chiesa «per una non debole analogia è paragonata al mistero del Verbo incarnato»²⁰, tesi che è a sua volta direttamente introdotta da una allusione alla dinamica sacramentale²¹, e con la quale il concilio pone il sigillo della propria comprensione della Chiesa mistero. Senza entrare qui nel merito della complessità logico-teologica dell'affermazione centrale²², ci interessa evidenziarne la chiave pneumatolo-

²⁰ «Ecclesia]...ob non mediocrem analogiam incarnati Verbi mysterio assimilatur»: *LG* 8.

²¹ Cf l'*incipit* di *LG* 8: «Unicus Mediator Christus Ecclesiam suam sanctam... his in terris ut compaginem visibilem constituit..., qua veritatem et gratiam ad omnes diffundit».

²² «Sicut enim natura assumpta Verbo divino ut vivum organum salutis, Ei indissolubiter unitum, inservit, non dissimili modo socialis compago Ecclesiae Spiritui Chri-

gica e le conseguenze in prospettiva testimoniale. L'evento salvifico dell'incarnazione (che allargando la prospettiva rispetto all'unione ipostatica comprende tutti i misteri della vita di Gesù fino alla Pasqua) è avvenuto nello Spirito Santo; nella Chiesa, che proprio nella sua concretezza visibile è *assimilata* alla logica dell'incarnazione, è presente e agente il medesimo Spirito. Questi, al cui *servizio* è la Chiesa, è lo Spirito *di* Cristo: disceso su Cristo in pienezza e da Cristo effuso con pienezza, lo Spirito Santo *fa vivere* la Chiesa conformandola a Cristo, e la *fa crescere* rimandandola sempre oltre se stessa, verso la pienezza (escatologica) del Corpo di Cristo. E proprio per dire lo spessore vitale e esperienziale di questa dinamica nella quale consiste la vocazione propria della Chiesa, *LG* 8 dedica, contestualmente e congiuntamente all'affermazione dell'analogia cristologica, una riflessione di carattere più spirituale-pastorale che concerne il modo del suo essere trasparenza dell'evento Cristo: si tratta dell'imitazione-partecipazione della *forma servi* di Gesù Cristo, che si attua – da una parte, per la convergenza «*santificante*» della Chiesa con Cristo – battendo la via fatta di «povertà e persecuzione», «abnegazione e umiltà», «amore per poveri e sofferenti», e – dall'altra parte, per la simultanea distanza «*purificanda*» della Chiesa da Cristo – perseguendo «penitenza e rinnovamento»²³ (regola che constatiamo continuamente riemergere in connessione al profilo della testimonianza). Si dà quindi una «continuazione» di ordine ontologico-pratico tra il mistero di Cristo e il mistero della Chiesa, una sorta di «riedizione» ecclesiale di quanto vissuto da Cristo e da lui stesso vissuto in chiave testimoniale, come afferma efficacemente il proemio di *GS*:

La Chiesa non è mossa da alcuna ambizione terrena; essa mira a questo solo: continuare cioè, sotto la guida dello Spirito Paraclito, l'opera stessa di Cristo, il quale è venuto nel mondo a rendere testimonianza alla verità, a salvare e non a giudicare, a servire e non ad essere servito²⁴.

sti, eam vivificanti, ad augmentum corporis inservit: *LG* 8. Cf M. SEMERARO, «*Spiritus Christi inservit*». Storia ed esito di una analogia («*Lumen Gentium*» 8)», *Lateranum* 52 (1986) 343-398.

²³ Cf *LG* 8c.

²⁴ «Nulla ambitione terrestri movetur Ecclesia, sed unum tantum intendit: nempe, Spiritus Paracliti ductu, opus ipsius continuare Christi, qui in mundum venit ut testimonium perhiberet veritati, ut salvaret, non ut iudicaret, ut ministraret, non ut sibi ministraretur»: *GS* 3.

2.3. Una realtà

L'immagine della luce e il concetto di sacramento permettono a loro modo di comprendere anche la realtà fondamentale per cui la Chiesa è posta a servizio della trasmissione nello spazio e nel tempo della rivelazione divina affinché gli uomini la possano accogliere nella fede. Anzi la Chiesa viene realisticamente a coincidere con tale trasmissione: è l'affermazione ecclesiologica più importante della *DV*, il cui apporto decisivo è rappresentato proprio dalla sapiente integrazione tra la realtà della rivelazione divina e quella della Chiesa, per cui il loro rapporto appartiene all'intrinseca costituzione di ciascuna delle due realtà: la Chiesa non può esistere senza la rivelazione e la rivelazione non può trasmettersi senza la Chiesa; la Chiesa si trova ad essere portatrice della rivelazione, luogo della sua attualità e universalità, in quanto portata e supportata dalla rivelazione stessa: e in questo realizza la propria vocazione profetica.

Decisivo è l'incipit di *DV* dove percepiamo la preoccupazione di offrire come una fondazione biblica della dottrina, con la felice scelta di riportare il testo splendido del prologo della 1 Gv, sebbene redazionalmente decurtato proprio del verbo della «testimonianza» che invece è decisivo nell'ambito dello scritto neotestamentario che lo lega strettamente – anzi lo fa precedere – al verbo dell'«annuncio».

In religioso ascolto della Parola di Dio e proclamandola con fiducia, il Sacrosanto Concilio aderisce alle parole di san Giovanni che dice: «Vi annunziamo la vita eterna, che era presso il Padre e si è resa visibile a noi; quello che abbiamo veduto e udito, noi lo annunziamo anche a voi, perché anche voi siate in comunione con noi. La nostra comunione è col Padre e col Figlio suo Gesù Cristo» (1 Gv 1, 2-3)²⁵.

Il mistero della Chiesa si configura quale *societas* (di per sé Gv usa *koinonia/communio*) che si costituisce come relazione noi-voi; tale relazione, che è propriamente interpersonale, si fonda sulla condivisione dell'esperienza vitale di un evento (quello trinitario-economico della visibilizzazione della vita stessa di Dio) attraverso la mediazione dell'annuncio (che in realtà, per Gv, va inteso in connessione primaria con la testimonianza). Questa *societas* orizzontale,

²⁵ «Dei verbum religiose audiens et fidenter proclamans, Sacrosancta Synodus verbis S. Ioannis obsequitur dicentis: "Adnuntiamus vobis vitam aeternam, quae erat apud Patrem et apparuit nobis: quod vidimus et audivimus adnuntiamus vobis, ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre et cum Filio eius Iesu Christo" (1 Gv 1,2-3): *DV* 1.

che appunto sulla testimonianza e sull'annuncio si è costruita dia-cronicamente (Apostoli – comunità apostoliche – Chiesa post-apo-stolica) e si mantiene sincronicamente (all'interno di ogni stagione della storia e della vita ecclesiali), diventa luogo – diciamo sacra-mentale – della *societas* con il Padre e il Figlio, realizzando così il fine della rivelazione, ovvero di quella *allocutio* e *conversatio* amica-le che Dio instaura con gli uomini destinandoli alla comunione con Sé (*societas Secum*). L'esperienza dell'evento di salvezza si è fatta te-stimonianza/annuncio e la testimonianza/annuncio dischiude all'e-sperienza condivisa dello stesso evento; la Chiesa si colloca al cen-tro di questa simmetria salvifica, proprio in quanto comunità concre-ta di autentiche relazioni interpersonali, fatte di fiducia comunicativa e soprattutto fondate su una realtà di comunione che le trascende e che tuttavia non ha altro accesso che la relazione stessa: in questo consiste la *res* della Chiesa-testimonianza.

Conseguentemente, la *DV* mette poi in gioco la natura testimo-niale della Chiesa nell'ambito decisivo della *traditio*. Ecco il princi-pio fondamentale:

La Chiesa nella sua dottrina, nella sua vita e nel suo culto, perpetua e trasmette a tutte le generazioni tutto ciò che essa è, tutto ciò che essa crede²⁶.

La Chiesa viene presentata contestualmente come soggetto e co-me oggetto della dinamica di trasmissione; ciò allude al fatto che l'essere (*quod est*) della Chiesa e il suo profilo credente (*quod credit*) risultano del tutto omogenei con l'evento della rivelazione, e vice-versa la rivelazione trova il proprio spazio adeguato di trasmissione e attualizzazione permanente nel concreto e poliedrico esistere del-la Chiesa (*doctrina, vita, cultus*), dove è appunto la vita a fare da perno – noi diremmo testimoniale – e quindi da verifica del mo-mento teorico e del momento celebrativo. La rivelazione avviene *ge-stis verbisque*²⁷: l'economia della rivelazione è indissociabilmente av-venimento e interpretazione, si realizza in eventi che emanano da un centro personale («gesti», appunto, più che meri «fatti») e in parole che, verificate dagli eventi stessi, ne dischiudono il senso; tale rive-lazione – facendosi storia – ha un suo sviluppo storico, il quale at-

²⁶ «...sicque Ecclesia, in sua doctrina, vita et cultu, perpetuat cunctisque generationi-bus transmittit omne quod ipsa est, omne quod credit»: *DV* 8.

²⁷ *DV* 2: «Haec revelationis oeconomia fit gestis verbisque intrinsece inter se con-nexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis signifi-catas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucident».

traversa la particolarità del *verbis ac gestis*²⁸ in Israele, fino a culminare e a completarsi nel *verbis et operibus*²⁹ e *factis et verbis*³⁰ cristologico. Anche l'esperienza, dal versante antropologico, dell'evento rivelativo avviene nell'atto della fede, che è insieme dono gratuito dall'alto e impegno dal basso, ovvero della libertà che decide concretamente di sé. All'origine storica e quindi a fondamento normativo della Chiesa-tradizione sta la forma orale/esemplare/istituzionale della missione apostolica che corrisponde alla forma verbale/esperienziale/pratica della missione di Gesù³¹. Ed è così che coerentemente la Chiesa è trasmissione «viva» della rivelazione, perché chiamata a *vivere* quanto annuncia nel suo insegnamento e quanto celebra nel suo culto, adoperandosi ad inserirsi nella storia per ri-convertire – appunto attraverso la testimonianza della vita – l'annuncio e il rito in storia ed esperienza che trasforma e salva la storia del mondo e la concreta vita degli uomini. In tal senso si può dire che l'auto-tradizione delle strutture e del vissuto ecclesiale (apostolicamente normati) coincide con la trasmissione della rivelazione, in quanto realizza nello spazio della storia la trasmissione totale dei beni della salvezza. In tal senso il Concilio ribadisce la realtà di

una presenza vivificante della tradizione, le cui ricchezze si trasfondono nella prassi e nella vita della Chiesa³².

La tradizione si fa Chiesa e la Chiesa realizza in sé la tradizione. E ciò avviene in una vitalità (*praesentia vivifica*) il cui principio non può che essere il «Vivificante» per eccellenza, lo Spirito Santo, che, in quanto principio della auto-*traditio* della Parola di Dio stessa, è il principio ontologico e operativo di questo reciproco combaciare (nel modo appunto della testimonianza) della prassi e della vita ecclesiali con l'evento della trasmissione della rivelazione.

²⁸ Cf DV 14.

²⁹ Cf DV 4.

³⁰ Cf DV 17.

³¹ Cf DV 7: «[Apostoli] in praedicatione orali, exemplis et institutionibus ea tradiderunt quae sive ex ore, conversatione et operibus Christi acceperant».

³² «Sanctorum Patrum dicta huius Traditionis vivificam testificantur praesentiam, cuius divitiae in praxim vitamque credentis et orantis Ecclesiae transfunduntur»: DV 8.

2.4. *Uno stile*

Prima di passare alle indicazioni preziose che il Vaticano II ci offre sullo stile della testimonianza ecclesiale, va detto che l'indole testimoniale della Chiesa radicata nella sua natura «sacramentale» e «tradizionale» non può fare a meno di nutrirsi di dati irriducibili che siano garanzia e norma di una testimonianza che sia davvero di Cristo: testimonianza resa a Cristo nella riproposizione genuina della testimonianza storicamente resa da Cristo; si dà qui il senso ecclesiologico proprio dell'Eucaristia e della Scrittura (e – funzionalmente a queste – del ministero ordinato).

Ponendoci ora al livello dello stile (che comunque non potrà che essere eucaristico e «biblico»), occorre anzitutto ritornare sul tema del rinnovamento-riforma. Esso è importante perché la realtà testimoniata rimane distinta e ultimamente indisponibile al testimone, e perché quindi la testimonianza può essere trasparenza solo accogliendo realisticamente la sfida di quelle opacità (più o meno colpevoli) che rendono non automatico il funzionamento testimoniale e che smentiscono la presunzione di una sorta di immunità da possibili ambiguità: tanto la Chiesa è chiamata responsabilmente alla esposizione sim-bolica della testimonianza, quanto conosce drammaticamente il rischio dia-bolico della contro-testimonianza. Vale la pena citare un passaggio del decreto sull'ecumenismo, che tra l'altro ci permette di segnalare la ragione ultimamente testimoniale della stessa ricerca dell'unità: secondo l'invocazione evangelica: «Come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi una cosa sola, perché il mondo creda che mi hai mandato» (Gv 17,21) riportata in UR 2, l'unità dei discepoli appare infatti come la forma concreta di quella verità intima di Dio che mediante la missione di Gesù si è offerta alla libera adesione credente del mondo. Ecco la citazione:

[i fedeli cattolici] ...devono prima ancora considerare con animo sincero e attento che cosa dev'essere rinnovato ed attuato nella Famiglia cattolica perché la sua vita dia più fedelmente e più chiaramente la testimonianza della dottrina e delle istituzioni tramandate da Cristo per mezzo degli Apostoli. Benché infatti la Chiesa cattolica sia stata arricchita da Dio di tutta la verità rivelata e di tutti i mezzi della grazia, purtroppo i suoi membri non li vivono con tutto il fervore che dovrebbero, per cui il volto della Chiesa rifulge in misura minore davanti ai fratelli da noi separati e al mondo intero, e l'espansione del regno di Dio è rallentata. Perciò tutti i Cattolici devono tendere alla perfezione cristiana e darsi da fare, ognuno secondo la propria condizione, perché la Chiesa, portando nel suo corpo l'umiliazione e la morte di Gesù, si purifichi e si rinnovi di giorno in gior-

no, fino a che Cristo se la faccia comparire davanti tutta gloriosa, senza macchia né ruga³³.

Senza entrare qui nella questione del rapporto tra le confessioni cristiane e dello specifico della Chiesa cattolica rispetto alle altre Chiese e comunità ecclesiali, ci interessa evidenziare il dato notevole della fragilità. Non si tratta tanto di una fragilità dello statuto testimoniale della Chiesa: essa proprio nella sua «vita», comunque e nonostante tutto, rimane «riccamente» in ordine alla verità e alla grazia, che sono a loro volta saldamente attestate da una «dottrina» e da «istituzioni» scaturite dall'evento cristologico. Si tratta di una fragilità e quindi di una reale ambivalenza nel concreto esercizio della propria intima indole testimoniale, per cui la Chiesa si ritrova altresì capace di opacizzare se non tradire la propria significanza e di «ritardare» in questo modo l'avvento del Regno (in evidente contraddizione con il proprio essere «*regnum Christi iam praesens in mysterio*»³⁴). Essendo quindi l'assenza di macchie e di rughe un traguardo che appartiene alla gloria escatologica, diventa compito ecclesiale – variamente condiviso – quello operativo della purificazione e del rinnovamento costanti e progressivi. Questo impegno esige – come deve essere in un ruolo di testimone – «sincerità» e «attenzione», e soprattutto non può che realizzarsi nel modo della riedizione «sulla propria pelle» del gesto kenotico di Cristo e quindi, alla fine, nella più radicale e efficace attestazione (altrimenti seriamente compromessa) della paradossale forma stauologica che la verità ha scelto per darsi al mondo.

Insieme all'istanza del rinnovamento è importante accogliere dall'insegnamento conciliare l'istanza del dialogo che deve caratterizzare lo stile testimoniale, soprattutto nel decisivo riferimento al destinatario della testimonianza: questa si distingue nettamente dal metodo dialettico che mira a convincere l'avversario, procurando un'ade-

³³ «[Fideles catholici]... In primis vero ipsimet sincero attentoque animo ea perpendere debent, quae in ipsa Familia catholica renovanda et efficienda sunt, ut eius vita fidelius et clarius testimonium reddat de doctrina institutisque a Christo per Apostolos traditis. Quamvis enim Ecclesia catholica omni a Deo revelata veritate et omnibus mediis gratiae ditata sit, tamen membra eius non omni quo par est fervore inde vivunt, ita ut vultus Ecclesiae fratribus a nobis seiunctis et universo mundo minus affulgeat atque regni Dei incrementum retardetur. Quapropter Catholici omnes ad perfectionem christianam tendere debent atque, pro sua quisque condicione, eniti ut Ecclesia, humilitatem et mortificationem Iesu in corpore suo portans, de die in diem mundetur et renovetur, donec Christus eam sibi exhibeat gloriosam, non habentem maculam aut rugam»: *UR* 4.

³⁴ *LG* 3.

sione in modo coercitivo; si preoccupa invece di appellare alla libertà dell'interlocutore, offrendogli ciò di cui è già in ricerca e previamente in sintonia, perché questi decida di sé in una adesione alla verità testimoniata che sia in un certo senso mediata dall'adesione (condivisione) alla stessa realtà testimoniale.

Una persuasiva descrizione di questo atteggiamento il Vaticano II la propone in riferimento al metodo apostolico seguito da Gesù stesso e dai suoi discepoli, in quella «Carta di convinzione del primato della testimonianza»³⁵ rappresentata dal n. 11 della dichiarazione sulla libertà religiosa. Questo numero è un gioiello ben costruito: una premessa introduce una struttura a dittico, dove ciascuna delle due parti in perfetto parallelismo è composta da tre sezioni tematiche. La premessa contiene il principio soteriologico che dà senso al tutto, e mette in campo le due grandezze fondamentali (verità e libertà) il cui incontro non può che avvenire nel modo della testimonianza; in concreto: la salvezza, che consiste nel servizio a Dio «in spirito e verità», avviene nella forma dell'appello alla libertà responsabile, che è la cifra della dignità della persona umana³⁶. Questo appello che consente l'incontro della libertà dell'uomo con la verità di Dio si concretizza in due tempi (le due parti del dittico): nell'opera testimoniale di Gesù («testimonium perhibuit veritati») e derivatamente nell'opera testimoniale degli apostoli («intenti semper fuerunt ad testimonium reddendum veritati Dei»). È importante evidenziare il nesso tra questi due tempi: chi ha accolto l'appello di Gesù e ha deciso di sé sulla verità da lui testimoniata, diventa a sua volta testimone della medesima verità.

Tre sono poi i caratteri stilistici e contenutistici della testimonianza cristiana che si trasfondono in quella apostolico-ecclesiale. In Gesù: a) a partire da una disposizione anzitutto interiore, fatta di umiltà e mitezza (cf Mt 11,29), e di una precisa e anticonformista coscienza messianica («Figlio dell'uomo» e «servo di Dio») il suo stile è quello della pazienza che comporta – in positivo – la dinamica fascinosa dell'«allettamento» e dell'«invito» («allexit et invitavit») e – in negativo – l'assenza di coercizione (nel rifiuto di un messianismo di pre-po-

³⁵ G. LAFONT, *Immaginare la Chiesa cattolica. Linee e approfondimenti per un nuovo dire e un nuovo fare della comunità cristiana*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1998, 87.

³⁶ «Deus quidem homines ad inserviendum Sibi in spiritu et veritate vocat, unde ipsi in conscientia vinciuntur, non vero coercentur. Rationem enim habet dignitatis personae humanae ab Ipso conditae, quae proprio consilio duci et libertate frui debet: DH 11.

tenza) e di giudizio di condanna (pur nella schiettezza del necessario rimprovero); il ricorso ai miracoli – che pure sanno suscitare l'ammirazione in vista di una adesione – non è comunque decisivo; b) conseguenza di questo stile paziente sono la legittimazione e il rispetto della *potestas* civile, ma nella misura in cui questa non porti a contraddire il primato degli *iura Dei*; c) infine il modo decisivo della testimonianza della verità da parte di Gesù è la croce, ovvero paradossalmente il luogo del suo rifiuto estremo e deciso: dalla croce sgorgano «salvezza» e «libertà vera», e la croce è testimonianza della verità («ascoltata», ovvero che viene da Dio) perché evento dell'amore più grande, il quale è appunto la verità ultima di Dio ed è coerentemente la sola realtà storica ultimamente «attraente» (= credibile, efficacemente testimoniale). Come per Gesù così è stato per gli apostoli e deve essere per la Chiesa professata apostolica (cf anche il successivo *DH* 12): a) vivere la testimonianza significa escludere l'azione coercitiva e confidare nella forza stessa del vangelo in ordine alla dinamica salvifica della fede («virtus Dei in salutem omni credenti»); b) vivere la testimonianza significa, pur nel doveroso riconoscimento obbediente dell'autorità civile (cf Rm 13, 1-2), avere la prontezza della resistenza laddove venisse ostacolato il disegno di Dio (cf At 5,29); c) vivere la testimonianza significa quindi seguire la via della croce nella pro-vocazione al martirio, «maximun amoris testimonium» (*IG* 42).

Sempre riguardo allo stile dialogico accogliamo infine l'insegnamento del decreto sull'attività missionaria, che vede nella testimonianza il primo mezzo di evangelizzazione³⁷. Il principio è ancora una volta quello sacramentale per cui la natura missionaria (cf *AG* 2) della Chiesa consiste nella «manifestazione» e «comunicazione» della *caritas Dei* agli uomini (cf *AG* 10). Anche in questo caso come metodo di fondo è indicato quello di Gesù che è consistito nella incarnazione/inculturazione al fine di portare gli uomini alla «luce divina». La testimonianza entra in causa proprio in questo processo ecclesiale di inserimento in mezzo ai *coeta* culturalmente determinati. L'argomentazione di *AG* 11³⁸ conciliare è lineare: a) al centro sta il tema

³⁷ Già nel primo capitolo di *AG*, che presenta i principi dottrinali, laddove vengono esplicitati i mezzi della missione è detto per primo l'*exemplum vitae*, cui seguono la predicazione e i sacramenti (cf *AG* 5). Quando poi con il secondo capitolo il decreto si preoccupa di descrivere il concreto *opus missionale* sceglie come primo articolo proprio il tema *de testimonio cristiano* (cf *AG* 11-12).

³⁸ Pié-Ninot parla di «decálogo sobre el testimonio»: S. PIÉ-NINOT, *La teología funda-*

dell'*exemplum vitae et testimonium verbi*, dove l'*et* non dice tanto somma di due cose distinte, ma equivalenza, per cui la verità della Parola è testimoniata dal modo di vivere: e il rimando è ancora una volta alla luminosità dossologica delle «opere buone» (cf Mt 5,16); b) questa testimonianza viva, da una parte, attinge dalla grazia pneumatica del battesimo e della cresima e, dall'altra, mira alla manifestazione di quella umanità nuova (*homo novus*) che è il *sensum* della vita cristiana ma concerne universalmente tutti gli uomini in quanto legati da un *vinculum communionis*; c) lo stile di questa funzione testimoniale prevede: un atteggiamento complessivo di «stima» e «carità»; una partecipazione reale alla trama complessa (*commercium et negotia*) della vita sociale e culturale, così da consentire una conoscenza e un contatto «veramente umano», nella linea di relazioni «familiari»; e infine il dialogo, che a sua volta esige tre momenti: il riconoscimento lieto dei *semina Verbi* (= *divitiae Dei*) già presenti, per cui davvero «l'interlocutore della comunicazione veritativa è già da sempre incluso nell'offerta che la Verità fa di sé»³⁹; l'attenzione alle «trasformazioni» che sono sempre luoghi provvidenziali dell'apertura e dell'anelito intenso alla verità e alla carità (oggetto della rivelazione); la fase «illuminativa» che – in forza dello Spirito di Cristo – finalmente dispone la libertà al proprio riferimento costitutivo alla verità di Dio (*liberare et in Dei Salvatoris dominium reducere*).

AG 12 concentra poi tutto il senso e il metodo della testimonianza nel tema della «presenza» animata dalla carità, la quale ha la sua origine e la sua misura nell'amore che Dio ha avuto per gli uomini e con il quale ha manifestato la sua verità. Ed è proprio la misura teologica attestata cristologicamente a configurare la pratica testimoniale di questo amore: senza discriminazione, con disinteresse, in una opzione preferenziale per i poveri, con compassione, nel dialogo e nella collaborazione. Interessante è poi un'annotazione che dice in maniera chiara la delicatezza non invadente che è propria della testimonianza: in negativo, non si dà alcuna ingerenza della Chiesa nella *civitas terrena*; in positivo: la sua *auctoritas* è solo l'amore e il servizio dell'uomo. Questo è il *verum testimonium Christi*: la via al Signore (e quindi la docenza delle *veritates religiosae et morales*) passa attraverso la promozione fattiva della dignità personale e della unione fraterna degli uomini: è la carità verso Dio e verso il pros-

mental. "Dar razón de la esperanza" (1 Pe 3,15) (= Agape 7), Segretariato Trinitario, Salamanca 2001, 572.

³⁹ P. MARTINELLI, *La testimonianza. Verità di Dio e libertà dell'uomo*, 182.

simo a far «risplendere», quale verità per l'uomo «nuovo», il *mysterium Christi* ovvero la carità di Dio (la carità che è Dio).

In sintesi quindi l'elaborazione conciliare ci permette di individuare una criteriologia della testimonianza ecclesiale che pone al centro l'amore/*caritas* (il quale, di natura squisitamente pasquale, si declina soprattutto nella forma ecclesiologica dell'unità di comunione e nel modo concretissimo ed eloquente delle opere buone), e ai lati l'istanza *ad intra* del rinnovamento-riforma e l'istanza *ad extra* del dialogo, garanzie del buon esito rispettivamente dell'aggancio veritativo a ciò che ha da essere testimoniato e dell'aggancio liberante a colui per il quale va resa testimonianza.

III. CONCLUSIONE

Concludiamo con una parola di «ringraziamento». Entrando in sintonia con i sentimenti dell'apostolo Paolo possiamo infatti dire che il senso di gratitudine è l'effetto primo e in qualche modo la prova di una testimonianza che funziona. Scrivendo alla «Chiesa di Dio che è in Corinto», nel preambolo della sua prima lettera Paolo ringrazia (cf 1 Cor 1, 4-9) per la solida stabilità in essa della «testimonianza di Cristo» (*tò martyríon toû Christou*). Due osservazioni sono importanti. Alla luce di quanto abbiamo cercato di dire, acquistano il valore di risorsa più che di inciampo le incertezze esegetiche⁴⁰ di chi si chiede se si tratta di un genitivo soggettivo (la testimonianza resa da Cristo) o oggettivo (la testimonianza resa a Cristo) e, in questo secondo caso, se sia la testimonianza offerta dall'apostolo fondatore o quella oramai offerta dalla stessa comunità: tutte le opzioni sono possibili e vere, in quanto è la stessa testimonianza alla verità avvenuta in Cristo a proseguire in coloro che, aderendo con la fede alla verità testimoniata, per l'azione dello Spirito Santo, tramite il ministero e la vita partecipano ecclesialmente di quella stessa testimonianza originaria. Significativa è poi la collocazione del sintagma testimoniale in mezzo tra il riconoscimento dell'avvenuta elargizione in Cristo di tutti i doni di grazia e l'affermazione dell'attesa della futura rivelazione dello stesso Signore Gesù Cristo: sono così indicate la *premessa* e la *promessa* insite alla dinamica della testimonianza ecclesiale, e quindi ultimamente il suo contenuto di certa speranza. E ad ulteriore con-

⁴⁰ Cf G. BARBAGLIO, *La prima lettera ai Corinzi. Introduzione, versione e commento* (= Scritti delle origini cristiane 16), EDB, Bologna 1995, 82.

ferma della gratificante struttura testimoniale della stessa comunità cristiana, Paolo avrà poi modo (cf 2 Cor 3, 1-3) di chiamarla «lettera di Cristo» (*epistolè Christou*): sono inutili le raccomandazioni fatte con la voce o con l'inchiostro; solo la comunità *per se ipsa* può attestare la validità del ministero di Paolo e quindi transitivamente la validità/credibilità del suo vangelo; e lo fa nella misura in cui essa – su un versante – si lascia «scrivere» cioè plasmare nella propria vita, «nella carne» della propria intimità, dallo Spirito vivificante del Dio vivente, e – sull'altro versante – si lascia «conoscere e leggere» nell'impegno dell'esposizione universale di sé perché altri attingano lo stesso mistero di vita.

GABRIELE CISLAGHI

Via Volta, 6

20099 Sesto San Giovanni (MI)

24 marzo 2006

SUMMARY

The article wants to provide a guideline towards a systematic elaboration of the link between the Church and witness itself. It is a moment of pause and critical listening, in order to recover the First Vatican Council's doctrine and to understand the Second Vatican Council's teachings. The classic theme of the *motivum credibilitatis*, together with its evidence coordinates, is developed by means of an image (light), an idea (sacrament), a reality (self *traditio*) and a style (an action centred in love, held up by the responsibility of renewal and by the commitment towards dialogue).