

LA FIGURA CRISTIANA DELLA TESTIMONIANZA

SOMMARIO: I. VERSO IL CONVEGNO DI VERONA – II. LA FIGURA TESTIMONIALE DELLA FEDE NEL RISORTO: 2.1. *Gesù Risorto nell'attestazione credente*; 2.2. *La «testimonianza pasquale» apostolica*; 2.3. *La «trasmissione» della testimonianza postapostolica* – III. LA STRUTTURA TEOLOGALE DELLA TESTIMONIANZA CRISTIANA: 3.1. *Il testimone tra realtà attestata e beneficiario*; 3.2. *Il destinatario tra testimonianza e verità*; 3.3. *La figura della testimonianza cristiana*

Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo. Questo è il tema del Convegno Ecclesiale che si terrà a Verona, il prossimo 16-20 ottobre 2006. È il quarto convegno della Chiesa italiana, dopo quello di Roma del 1976, di Loreto del 1985 e di Palermo del 1995. I precedenti convegni sono stati tre tappe importanti della ricezione del messaggio di rinnovamento venuto dal Concilio¹. I tre convegni già celebrati hanno fatto da contrappunto al programma pastorale della Chiesa italiana su evangelizzazione, fede e carità. Non mancava all'appello che il tema della «speranza». Esso è al centro dell'interesse del Convegno del prossimo ottobre.

I. VERSO IL CONVEGNO DI VERONA

Su questo sfondo si comprende l'opportunità della scelta del tema del Convegno di Verona. La scelta ha cercato una felice sintesi tra il tema della speranza e la considerazione del laico come testimone. Il punto di fusione è avvenuto nel fuoco della speranza «cristiana»,

¹ Si veda su questo l'importante intervento di BENEDETTO XVI, «Le ermeneutiche del Vaticano II. Discorso alla Curia romana. 22 dicembre 2005», *RegnoDoc* 51 (2006) 5-10.

che trova la sua forma personale in Gesù Risorto e si dà necessariamente nella figura della testimonianza.

Il tema proposto riposa su un elemento di continuità e su un accento di novità. L'elemento di *continuità* riprende il filo rosso della Chiesa italiana. Ciò è segnalato dal tema della speranza che non solo corona la triade cristiana, ma fa cogliere l'aspetto «escatologico» del vangelo, l'elemento per cui il vangelo pur essendo nel mondo e per il mondo, non è tuttavia del mondo. Il primato dell'evangelizzazione, la forma ecclesiale di questo primato e il metodo del discernimento comunitario – che sono state le tre scelte che hanno accompagnato la Chiesa italiana nel postconcilio – hanno bisogno di dirsi nella forma di una speranza che non si rassegni alle immagini e alle esperienze presenti della vita cristiana ed ecclesiale.

L'accento di *novità* consiste nel fatto che la speranza che il credente attesta non è semplicemente l'aspetto di futuro della vita umana, il fatto che le realizzazioni presenti hanno sempre un «altro» e un «oltre» da attendere e da sperare. L'accento cristiano è che la figura della speranza ha il volto di Gesù Risorto, è una persona, è l'esperienza sconvolgente di trasformazione e di trasfigurazione che la risurrezione di Gesù ha seminato nel grembo della storia.

Nel Convegno di Verona tutto ciò è collegato con il tema della testimonianza del credente. Si noti: non tanto il tema del laico nella sua differenza dalle altre vocazioni ecclesiali, ma la figura del testimone e del racconto che egli è capace non solo di narrare, ma di suscitare di nuovo nel tempo attuale. Il credente *come testimone di speranza* è, dunque, lo specifico del Convegno di Verona. L'enfasi cade su ciò che unifica i credenti prima di ciò che li distingue, perché siano tutti testimoni nella vicenda stupenda e drammatica di questo inizio millennio.

Le scansioni della «traccia di riflessione»², preparata per il Convegno di Verona, dicono esattamente questo: il Risorto come sorgente della speranza di tutti e per tutti; il testimone come figura che dice in carne e ossa la speranza del Risorto; il racconto della testimonianza con le sue dinamiche nel tempo presente; e, infine, il bel tema dell'«esercizio della speranza».

È la sottolineatura per un «esercizio del cristianesimo» senza il quale la vita cristiana è debole e fiacca e non riesce ad essere lievito nel mondo. Con i suoi ambiti di esercizio: la vita affettiva, il lavoro e

² *Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo*. Traccia di preparazione al Convegno Ecclesiale di Verona 16-20 ottobre 2006.

la festa, i modi della trasmissione e della comunicazione, la fragilità presente della vita umana e il tema del credente cittadino del mondo con lo sguardo rivolto alla patria futura.

Per questo il tema del Convegno di Verona è orchestrato sul motivo offerto dalla *Prima lettera di Pietro*, una lettera affascinante che ci dona un'immagine dei cristiani delle origini nella struggente condizione di «stranieri e pellegrini», che «rendono ragione della loro speranza». Rendere ragione non è solo un atto della carità intellettuale, ma è un esercizio storico, un compito e un rischio della libertà, che ha bisogno dell'incontro e del confronto di ciascuno.

A conclusione di questo quaderno pastorale oso proporre due piste di approfondimento che aiutino a disegnare l'architettura teologica del tema che dovrà trovare a Verona una declinazione delle sue dimensioni storico-culturali. Il suggerimento che vorrei proporre è il seguente: la scelta del tema della speranza, che ha il suo centro nel Crocifisso Risorto, intrattiene un rapporto intrinseco con la figura della testimonianza cristiana. Infatti, l'evento della risurrezione di Gesù è attestato nel racconto della testimonianza pasquale, e la testimonianza cristiana è intrinsecamente connotata dal riferimento alla Pasqua del Signore. Pertanto, le due piste di riflessione indagheranno su: 1) la figura testimoniale della fede nel Risorto; 2) la struttura teologale della testimonianza cristiana.

II. LA FIGURA TESTIMONIALE DELLA FEDE NEL RISORTO

Il tema che introduce direttamente a comprendere la figura testimoniale della confessione di fede su Gesù Risorto tocca uno dei luoghi più sensibili della discussione recente sulla risurrezione: *la ricostruzione della genesi della fede pasquale*³. La «fede pasquale» è stata tradizionalmente sequestrata dalla considerazione apologetica del tema. La testimonianza pasquale era intesa come la fede necessaria per «accedere» alla verità dell'evento della risurrezione di Gesù, una volta che si fosse assolto al compito di rendere conto della ragionevolezza del suo atto dinanzi al foro della ragione storica (e critica) moderna. Questo compito dall'illuminismo in poi si presentava, però,

³ Ho dedicato alla ricostruzione della questione della «genesì della fede nella risurrezione di Gesù» e alla sua prevalente connotazione apologetica la prima parte del mio: *Il Crocifisso Risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*. Seconda edizione (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 99), Queriniana, Brescia 1999, 25-157.

come un compito «interminabile» di fronte al mutamento delle figure di ragione che tale foro – in seduta permanente – metteva in scena. Chi conosce anche un poco la situazione della testimonianza del NT a proposito dei linguaggi di risurrezione, dei racconti di apparizione e delle storie sulla tomba vuota, non si meraviglia che tale dibattito continui a conoscere a cicli alterni improvvisi innalzamenti di temperatura.

2.1. *Gesù Risorto nell'attestazione credente*

La possibilità di disincagliare il tema della fede pasquale dalla sua prevalente comprensione apologetica, incentrata sulla questione della «genesì della fede» nella risurrezione di Gesù, raccomanda un approfondimento del profilo teologico-fondamentale della questione. La pretesa della ragione storica di verificare «prima» e al «riparo» della fede l'affidabilità della attestazione credente sulla risurrezione di Gesù, confina la fede pasquale al termine di un percorso insidioso, dove la testimonianza del credente appare più come imputata che interessata alla «cosa» di cui si parla. La domanda apparentemente ovvia «che cosa è effettivamente successo il mattino di Pasqua?» insinua un'equivalenza acritica tra verità dell'evento e sua verificabilità empirica. Tutto ciò suppone che l'attestazione della fede apostolica (la *testimonianza*) non si prenda cura dell'indice di «realtà» della risurrezione di Gesù, ma che questo sia ascrivibile solo all'interesse di una «ragione» separata dalla fede. E per di più aggiunge: per perseguire tale compito, la ragione deve rimanere separata dalla fede. In tal modo però la fede, e la fede «pasquale» in particolare, resta sempre in attesa di giudizio e come paralizzata a svolgere la sua funzione propria: quella di *attestare* la realtà dell'evento.

Occorre, dunque, ripensare gli elementi della questione storico-critica in una prospettiva teologico-fondamentale, riconducendoli alla figura di evento testimoniato proprio della risurrezione di Gesù. A tale figura, infatti, appartiene intrinsecamente il momento della «fede» che riconosce all'evento (attesta!) il suo carattere di rivelazione. E per questo non può non comunicarlo ad altri. È la fede stessa che ha interesse a custodire un'attenzione alla valenza storica dell'evento. Essa se ne fa carico prima e molto di più di quanto la ragione possa pretendere di fare – in realtà si tratta di una ragione «oggettivante», perché interessata a separare il risvolto empirico dell'evento dal suo significato. La fede non teme pertanto la ragione storica e critica, an-

zi diventa essa stessa molto più autocritica, perché attesta ad altri (la *testimonianza*) l'evento (il *testimoniato*) da cui si sente autorizzata/giustificata appunto come fede, cioè come atto della libertà che si affida all'incondizionato rivelarsi di Dio. Proprio per *questo* interesse *testimoniale*, la fede pasquale distingue *nell'evento*, anche se non separa, «ciò che» la fa sorgere (la *verità* dell'evento) dal momento della sua «nascita» (la sua figura *testimoniale*). Niente più della fede ha interesse a mostrare che l'«origine» della fede non è la sua «genesì», o – in termini più noti – il suo fondamento (il *testimoniato*) non coincide con le condizioni di accesso (la *testimonianza*).

La differenza di «testimoniato» e di «testimonianza» è non solo custodita, ma è messa a tema nella «comunicazione» della testimonianza ad altri (il *destinatario*). Essa sa che il Risorto si manifesta solo nella fede dei discepoli, ma non è la fede dei discepoli che fa risorgere Gesù. E anzi – o forse occorre dire: *proprio per questo* – la fede è interessata a mostrare che la forma della testimonianza comunica le «reali» condizioni di accessibilità per la coscienza credente, di allora come di oggi. La fede, in definitiva, è resa capace di accedere all'evento, e perciò custodisce anche per gli altri, senza perdere gli indicatori del cammino, quel sapere credente che lo riconosce. Essa si prende una cura del tutto particolare di preservare la relativa pertinenza di un sapere (storico-critico) che dà forma metodica alla elaborazione degli *indici di realtà* dell'evento, una realtà che peraltro la fede pasquale da sempre conosce. Anzi, ne libera tutte le potenzialità, perché sa che il suo risultato non mira a ricavare un *quid* certo da contrapporre eventualmente alla fede, maneggiandolo come criterio di autenticità, ma si iscrive perfettamente – a dispetto della disparità delle testimonianze neotestamentarie – nella rivelazione dell'evento pasquale.

Infatti, questa struttura rivelativa «comunica» ciò che manifesta, nel senso che fa accedere all'evento non solo come una nuova realtà da conoscere (la *conversione*), ma mette effettivamente in contatto con il Signore Risorto (la *comunione* trinitaria e ecclesiale). Infatti, la risurrezione di Gesù realizza la salvezza escatologica in persona (*aspetto cristologico*) e, simultaneamente, consente alla fede dei discepoli di parteciparvi (*aspetto salvifico-antropologico*). Essa rivela nel senso radicale che comunica la vita divina del Padre mediante lo Spirito del Risorto e ci fa comunicare attraverso la fede pasquale alla vita trinitaria in virtù dell'azione trasfigurante dello Spirito in noi. La confessione pasquale introduce, pertanto, nella comunione al Risorto mediante il dono dello Spirito. Sul versante storico-salvifico ciò

significa: la fede riconosce la presenza di Gesù negli incontri pasquali, lo ascolta nella testimonianza della Parola evangelica e lo incontra nella Presenza sacramentale e, infine, si irradia nella missione della Chiesa fino al ritorno glorioso di Gesù. La dimensione *salvifica* della fede pasquale consiste nel riconoscimento del manifestarsi di Gesù come il Risorto. Reciprocamente, la dimensione *rivelativa* della risurrezione di Gesù è creata dal medesimo evento a cui comunica. A Pasqua non solo risorge Gesù, ma rinasce la stessa fede dei discepoli.

2.2. La «testimonianza pasquale» apostolica

Muovendo dall'esperienza pasquale è possibile ora delineare la struttura della *testimonianza pasquale apostolica* nella sua indeducibilità rispetto alle condizioni storiche entro le quali pure si iscrive per poter essere mediata e compresa. Ne deriva allora che il suo senso – ultimamente è la *verità/vita ultima di Gesù come Risorto* – non può essere «estrapolato», ma neppure «separato» da queste condizioni: la verità di Gesù si dà piuttosto come una nuova presenza e una assoluta intenzionalità, la quale «determina» in forma indeducibile le forme storiche che sono il loro punto di approccio: 1) l'esperienza/comprendimento prepasquale di Gesù (sua e dei discepoli) e 2) la successiva esperienza/comprendimento postpasquale (della comunità primitiva e della missione apostolica).

La figura della testimonianza apostolica, dunque, in quanto è «memoria» delle parole di Gesù *prima* della Pasqua e «esperienza» della sua *attuale* presenza nello Spirito, non potrebbe stabilire una continuità tra i due momenti se non nascesse dall'intervento nuovo e inaudito della vita di Gesù Risorto. Essa ha la forma dell'«attestazione» dell'incontro con il Risorto e lo dice secondo un linguaggio che corrisponde alla struttura di quell'evento. Così, la *testimonianza* resta intrinsecamente plasmata dalla logica della rivelazione di Gesù Risorto: può essere attestazione «apostolica», cioè un dire *ad altri*, solo perché rinvia a quel dire di *un Altro*, cioè a quel darsi a vedere di Gesù, senza il cui mostrarsi non sarebbe neppure storicamente (e psicologicamente) giustificabile «questo dire» dopo lo iato della morte di croce. Il *linguaggio* della testimonianza pasquale, allora, corrisponde interiormente alla «struttura testimoniale», parla con «metafore assolute», alle quali è affidato il compito di coniugare il registro simbolico della risurrezione dai morti (proveniente dall'AT e dal giu-

daismo) con il registro storico della vicenda/pretesa di Gesù, «spezzata» dalla *mors turpissima crucis* e «sospesa» alla sua falsificazione o giustificazione. Ora tale coniugazione è possibile se, e solo se, alla sua sorgente v'è – come peraltro afferma la testimonianza apostolica – un'*originaria manifestazione di Gesù come il Risorto*, in cui si mostra il definitivo volto del Dio trinitario e la riconciliazione degli uomini che hanno tentato di falsificare la pretesa di Gesù.

Il senso di questa manifestazione non può essere prospettato a priori né in relazione al «quando», né al «che» e al «come»: si tratta di una manifestazione assolutamente «eccedente» e «indeducibile» rispetto alle condizioni del suo apparire, non solo attuali, ma passate e future. Pertanto la «testimonianza pasquale» resta epistemologicamente e ontologicamente il punto di riferimento intrascendibile per la definitiva ripresa e configurazione del mistero di Gesù nella sua vicenda terrena fino alla morte e risurrezione e per ogni ulteriore ripresa nella testimonianza postpasquale delle comunità successive. Ciò avviene già nel NT, perché le precedenti comprensioni dell'incontro vivo e vitale con Gesù e le successive esperienze della testimonianza sono interiormente normate dall'evento pasquale originario.

2.3. La «trasmissione» della testimonianza postapostolica

La trasmissione della testimonianza pasquale avviene nella *testimonianza postapostolica*, la quale si pensa in modo strutturale contrassegnata dall'ordinamento apostolico. Infatti, la *testimonianza cristiana* dichiara l'impossibilità di andare «oltre» (e di sapere «altro»), in qualche modo di «succeedere» alla testimonianza apostolica (pasquale). Insieme però dice che la «tradizione testimoniale» postapostolica è nella sua continuità il canale per far accedere il destinatario futuro alla medesima testimonianza fondante (apostolica). Infatti, la Scrittura (come «atto» e come «testo»), il sacramento (come «grazia» e come «gesto») e l'ordinamento carismatico della Chiesa (entro cui si colloca anche il ministero ordinato) sono «funzioni» della testimonianza originaria: funzioni che per un verso condividono la *singularità* della testimonianza apostolica (la quale non è che il sedimento della singularità di Gesù); per l'altro verso, plasmano, a diverso titolo, la dimensione *ecclesiale* della testimonianza postapostolica.

La Chiesa nasce continuamente dalla testimonianza pasquale e ne risulta così anche il suo «frutto» adeguato, poiché essa sorge in pre-

senza della stessa forma della testimonianza. Anzi, essa è la testimonianza reale del Risorto nel tempo. La caratteristica di «segno reale» della Chiesa, in rapporto all'evento della Pasqua di Gesù, indica il carattere «necessario», eppure «derivato», del suo dire e donare il Signore Risorto. *In quanto segno*, essa rimanda strutturalmente (è testimonianza!) all'evento pasquale, come al suo fondamento insuperabile e alla sua sorgente inesauribile: perciò essa non prolunga tanto Gesù Cristo nella storia, ma casomai riconduce incessantemente la storia degli uomini a Gesù Cristo, ne fa letteralmente il suo «corpo», perché li fa accedere a Lui. *In quanto reale*, essa «realizza» nella testimonianza (è necessaria!) il rimando insuperabile a Cristo, lo «media» effettivamente, anche se non esaustivamente, nel mondo degli uomini, lo dice e lo attesta come salvezza offerta e *accolta*, come Pasqua *in fieri* nel seno della storia del mondo. Pertanto, essa dice realmente la presenza di Cristo oggi, lo *rap-presenta* come anticipo reale del suo compimento futuro (il Regno).

A questo punto occorre proporre un approfondimento sistematico della figura della testimonianza cristiana, articolando meglio il rapporto tra filosofia e teologia. La struttura che andremo a disegnare declina le dimensioni della testimonianza credente, sottraendola a una sua comprensione biografica o a una sua cristallizzazione oggettivistica.

III. LA STRUTTURA TEOLOGALE DELLA TESTIMONIANZA CRISTIANA

Ora mi propongo di approfondire meglio la categoria di «testimonianza» dal punto di vista *filosofico-teologico*. La categoria di testimonianza è attraversata da una pluralità di significati. Essa mette in evidenza sia il «da-dove» (l'*origine*), sia il «verso-dove» (il *destinatario*), implicati nell'azione del/i testimone/i (la *testimonianza*). Questi tre elementi (l'origine, la testimonianza, il destinatario) richiedono dal di dentro di tradursi in «racconto» che configura l'«origine» e in «interpretazione» che fa «accedere» il destinatario al testimoniato, non saltando la testimonianza, ma attraverso l'attestazione (narrata e scritta) del testimone.

3.1. *Il testimone fra realtà attestata e beneficiario*

L'azione del testimone è contrassegnata da una duplice relazione: a ciò che testimonia (il *testimoniato*) e a colui di fronte al quale testimonia (il *beneficiario*). Ma l'*atto* del testimone esprime tale duplice riferimento in una maniera diversa: il rinvio al *testimoniato* è l'attestazione di un «altro» (di un evento) che appare persuasivo in ordine al costituirsi della propria vicenda; il rimando al *destinatario* assume la forma di un «dire» e un «raccontare» (autoimplicativo: fino a «dirsi» e a «darsi» all'altro) che appella il destinatario a sua volta a consegnarsi non al testimone ma al testimoniato. Questa duplice referenzialità della testimonianza – alla realtà testimoniata e al beneficiario dell'attestazione – disegna due rapporti che esigono di essere approfonditi: tra testimone e verità, tra testimone e destinatario. Ma questi due rapporti sono in vista dell'*incontro reale* tra beneficiario e verità del testimoniato, un incontro che resta però dall'inizio alla fine vincolato alla forma della testimonianza. In questo si dà l'evento della Chiesa nel suo riceversi costitutivo dalla Pasqua di Gesù. Nella storia del mondo!

Sul primo versante – il rapporto *tra testimone e realtà testimoniata* – si suppone la chiara coscienza del testimone, del racconto confessante e della testimonianza scritta che esiste una differenza e inseparabilità tra verità e testimonianza. La «differenza» dice che il testimone è costituito dall'originario testimoniato, di esso vive, da esso si riceve, ad esso si consegna, al prezzo del suo stesso scomparire perché brilli la verità attestata come sorgente non manipolabile e non padroneggiabile della testimonianza stessa. L'«inseparabilità» dice che il testimone attesta la verità testimoniata non come qualcosa di indifferente per sé e così la propone anche agli altri, né come qualcosa di cui egli non sarebbe il custode più geloso della sua realtà/verità. Anzi il testimone afferma che la sua *testimonianza*, la necessità del *racconto* confessante e, ancor di più, la configurazione dell'*attestazione* nella «scrittura» della testimonianza sono tre gesti che hanno lo scopo di preservare l'«intero» della verità testimoniata, senza facili decurtazioni che proverrebbero da una lettura «estrinseca» della testimonianza. La sua «inafferrabilità» (nel senso di non padroneggiabilità) non è tanto una sorta di scetticismo epistemologico e comunicativo (nel senso che il linguaggio è sempre inadatto a dire la cosa attestata), ma ne protegge in linea di principio l'eccedenza e la non manipolabilità.

Sul secondo versante – il rapporto *tra testimone e destinatario* – è implicata la chiara intenzione che l'atto della testimonianza, la sua forma di kerygma narrato e la sua messa per iscritto (*mise en récit*), si dirigono a un lettore/beneficiario che viene chiamato dalla testimonianza interpretante a un gesto di risposta che comporti l'ermeneutica della testimonianza e, insieme, l'(auto)interpretazione/consegna alla verità che essa attesta. In tal modo, il bisogno di superare il limite temporale della testimonianza orale, per il venir meno dei testimoni originari e per la distanza (spazio-temporale) dei destinatari, genera la sua scrittura nel testo (parola e gesto) e, insieme, il riconoscimento operato dalla ricezione credente del fatto che tale «scrittura» è costitutiva (normativa) dell'essere stesso della Chiesa come testimonianza (il Canone). Così la testimonianza orale e l'attestazione scritta, più si slancia verso il lettore futuro, più recupera a ritroso l'intero della testimonianza, fino a fornirne tutte le condizioni per l'accesso alla sua verità integrale.

3.2. *Il destinatario tra testimonianza e verità*

L'azione del destinatario risulta così prefigurata dall'intenzione della testimonianza orale e dall'attestazione scritta. Il beneficiario della testimonianza ne tradirebbe l'intenzione se operasse nei due modi seguenti. Se, per un lato, pensasse di saltare il testimone/testimonianza/attestazione, bypassandone lo spessore testimoniale per affidarsi ad una verità, non solo al di là del testimone, ma facendo astrazione dalla testimonianza stessa, quasi per verificare una verità storica più originaria da quella custodita dal testimone, confondendo l'originalità con l'arcaicità, in altre parole la verità con lo strato più antico (il Gesù reale con il Gesù ricostruito in modo positivistico). È il pericolo del *criticismo storico e razionalista*. E se, dall'altro, appiattisse la verità testimoniata sull'atto del testimone, mediante un letteralismo fondamentalistico, che non cogliesse in modo interpretativo la verità nella testimonianza e non rendesse possibile la decisione di affidarsi alla verità attraverso la sua attestazione comunicativa. È il pericolo del *letteralismo fondamentalista*. Due pericoli simmetrici che hanno alla base il medesimo difetto, quello di disattendere la struttura teologale della testimonianza. Ne risulta anche qui un duplice rapporto tra il destinatario e la testimonianza e tra il destinatario e la verità attestata.

Sul primo versante – il rapporto *tra destinatario e testimonianza* – ne deriva chiaramente l'attitudine ermeneutica nei confronti della te-

testimonianza, la quale consiste nel sapere la verità attestata seguendo l'intenzione indicata dal testimone, dalla narrazione e dall'attestazione scritta. Ai tre livelli della testimonianza (*a.* il dire autoimplicativo del testimone; *b.* la sua configurazione in racconto; *c.* la sua attestazione nello scritto) corrispondono i tre livelli dell'interpretazione e della decisione che però vanno percorsi con un procedimento inverso (*a.* l'attenzione alla tessitura del racconto e alla forma della retorica, *b.* alla loro dinamica narrativo/retorica, *c.* alla forma del dire autoimplicativo/confessante). Il lettore deve passare dal testo al testimone attraverso la narrazione e l'atto della lettura.

a. L'attenzione alla forma dell'attestazione (racconto e kerygma). All'attestazione nello scritto corrisponde l'attitudine a prendere tra mano il documento biblico seguendone il tessuto (*textus*), la trama, l'intrigo (Vangeli e Atti), l'argomentazione, la *vis* retorica, l'esortazione (Lettere e altro). Occorre leggere dalla fine l'intenzione iniziale e partire dall'inizio ritrovare il fine. Per comprendere la dinamica narrativa bisogna entrare nel «mondo del racconto». Decidere di diventare lettore mette sul cammino per comprendere il carattere testimoniale dell'atto della scrittura.

b. La referenza della testimonianza all'evento. Alla configurazione del racconto corrisponde l'attitudine a superare il puro livello intratestuale per comprendere e consegnarsi al kerygma che configura il racconto e alla narrazione che dà corpo al kerygma. Il testo si presenta come una confessione narrata e un racconto confessante, che dalla fine (la confessione pasquale) fa risalire all'origine (la ripresa della vicenda di Gesù) e dall'inizio (ministero di Gesù) prefigura la fine e si compie nel fine (la Pasqua).

c. La consegna credente alla realtà attestata. Al dire autoimplicativo del testimone (evangelista, apostolo e comunità apostolica) corrisponde un atteggiamento ermeneutico che collega tutti e tre i livelli (lo scritto, il racconto confessante, il dire testimoniale), fondendoli nella *comprensione* che si affida e nella *confidenza* che comprende. In una parola che si attua nel *sapere credente*. È un sapere che legge testo, racconto e testimonianza per «dirsi» (e alla fine «darsi») alla realtà attestata, anzi per istituire con essa la buona relazione credente, per decidersi attraverso la testimonianza e consegnarsi al testimoniato.

Sul secondo versante – il rapporto *tra destinatario e verità attestata* – si approda finalmente alla consegna alla verità che appare persuasiva per il destinatario attraverso la forma dell'attestazione dell'altro, perché la testimonianza dell'altro (l'atto testimoniale, la testimonianza narrata e l'attestazione scritta) è un momento intrinseco dell'attuazione del destinatario (rifigurazione dell'ascoltatore/lettore), che così ne diventa *bene-ficiario* (discepolo, comunità). In altre parole, egli apprende che è «bene» per sé/per noi la verità della testimonianza, perché perviene alla verità-di-sé-con-gli-altri, lasciandosi persuadere dall'attestazione dell'altro come forma dell'accesso alla verità. Ciò suppone una figura d'uomo per la quale l'identità del soggetto e il suo destino futuro si dà nella forma di una libertà credente, cioè di un'autointerpretazione del proprio vissuto che, disponendo di sé, si affida alla verità che gli viene incontro nell'attestazione dell'altro. La verità, quindi, si comunica come ciò che fa bene (che è «benefica» per il destinatario) e conduce al «giusto» rapporto con la verità di Dio, non nella forma di una *dispotica* presa di possesso dell'uomo, né nel modo di un'offerta *tra le tante* resa disponibile all'uomo che può scegliere questo o altro, ma come una realtà che attua l'uomo come *libertà credente*, nella figura della fede. Questa è la forma propria della verità del Dio (di Gesù) e della sua (auto)comunicazione, questa è la forma singolare dell'accesso a quella verità per l'uomo, che diventa la sua vita nel modo stesso di accedervi⁴.

3.3. *La figura della testimonianza cristiana*

Il rapporto della verità attestata al destinatario non è solo il rapporto tra offerta e risposta (come due momenti successivi), ma tra donazione gratuita e libertà donata, cioè tra una «verità salutare» (benefica) che rende liberi nella forma dell'affidamento (la fede!) e di un'«identità ricevuta» che si lascia plasmare dalla forma della donazione (la grazia!). L'accesso alla realtà attestata crea simultaneamente l'uomo nuovo, il discepolo-nella-comunità-credente, proprio men-

⁴ La struttura della testimonianza, come attestazione al destinatario della verità testimoniata, è stata anzitutto delineata nel suo aspetto relativo alla parola evangelica. Si potrebbe – anzi si dovrebbe – mostrare che la stessa struttura riguarda anche il gesto sacramentale, precisamente perché la *parola* evangelica si dà in parole e gesti, e il *sacramento* è un'azione simbolica che, all'interno di una comunità testimoniale, fa comunicare altri al mistero celebrato.

tre egli diventa uditore e recettore nella comunità testimoniale. La forma della testimonianza diventa così istitutiva della Chiesa e, in essa, del credente. La figura del credente nella Chiesa è il darsi nel tempo della forma della testimonianza. Senza poter in alcun modo saltare attestazione, testimonianza e testimone: soprattutto quella fondante a cui la Chiesa di ogni tempo non «succede», ma propriamente «accede».

Dal punto di vista teologico-sistemático la categoria di testimonianza costituisce la condizione di possibilità per istituire il nesso tra cristologia ed ecclesiologia (cioè tra coscienza di Gesù che è testimone del Padre e coscienza dei discepoli che attestano la testimonianza di Gesù), e tra momento fondante-constitutivo (testimonianza *apostolica*) e momento storico-esplicativo (testimonianza *post-apostolica*). La figura fondante della testimonianza glorificata del Risorto è la fede pasquale della comunità dei discepoli, mentre quest'ultima testimonia e attesta (e il Libro ne è la mediazione insuperabile) che essa esiste e irradia la testimonianza del Risorto. E con il corpo del Libro anche il sacramento del suo corpo crocifisso e risorto! L'unico corpo pneumatico che è imbandito dall'unica mensa della parola e del pane (DV 21). Occorrerebbe approfondire meglio la relazione tra Parola e sacramento, perché la testimonianza del Libro è anzitutto ricevuta nella parola letta e pregata nella celebrazione ecclesiale, in particolare nell'eucaristia, unica mensa della parola e del pane, forma della testimonianza ecclesiale che plasma il credente e la Chiesa come «culto spirituale».

In tal modo anche il tempo postpasquale non fa che ritornare alla dinamica della testimonianza, senza poterne sciogliere gli elementi strutturali. Anzi il tempo della Chiesa può distendersi nell'esercizio temporale della testimonianza, solo perché la sua dis-tensione storica è il luogo in cui si raccoglie la libertà dell'uomo come coscienza credente. Il discepolo-nella-Chiesa si affida alla verità di sé determinandosi di fronte all'altro del testimone (originario), il quale lo introduce a dare all'Altro il nome che Gesù gli ha dato nell'esercizio della sua carne testimoniale: *l'Abbà, il Padre del Signore Gesù, nello Spirito*. La testimonianza allora non è un altro nome rispetto alla fede, ma è la forma propriamente di-spiegata della fede, e non è un caso che essa contrassegni tutta la testimonianza biblica, fornendone gli stessi criteri di lettura: del *testo* che l'attesta, della *verità* attestata e del *destinatario* che diventa credente lasciandosi dare un volto dalla verità di Dio. E non a caso essa trova nell'eucaristia la forma che fa accedere attualmente alla Pasqua di Gesù. Parola e sacramento so-

no forme della testimonianza cristiana, in cui viene plasmato il volto del figlio, *del discepolo-nella-Chiesa*.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA
Seminario Arcivescovile
Via Pio XI, 32
Venegono Inferiore (VA)

6 aprile 2006

SUMMARY

The subject chosen for the Ecclesial Conference «Witnesses of the risen Christ, hope of the world» in Verona combines the centre of Christian hope, the risen Christ, with the theme of Christian witness. To avoid separating the two parts of the logo of the Conference, the study suggests to examine very closely a) how to underline the insuperable witnessing capacity of our faith in the risen Christ and b) how to study the theological-philosophic structure of our Christian witness, going beyond either the present biographic approach or its doctrinal crystallization.

BIBLIOGRAFIA

Per l'aspetto filosofico: E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza* (= Archivio di Filosofia), Padova, Cedam, 1-2 (1972) 13-534; P. RICŒUR, «L'herméneutique du témoignage», in E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza* (= Archivio di Filosofia), Padova, Cedam, 1972, 35-61 (ora anche in Id., *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Seuil, 1994, 107-139); tr. it., «L'ermeneutica delle testimonianza», in P. RICŒUR, *Testimonianza parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997, 73-108; X. TILLIETTE, «Témoignage et Vérité. Valeur et limites d'une philosophie du Témoignage», in E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*, 89-100; E. LEVINAS, «Vérité du dévoilement et vérité du témoignage», in E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*, 101-110; H.G. GADAMER, «Témoignage et Affirmation», in E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*, 161-165; F. GAIFFI, «La filosofia contemporanea e la testimonianza», in P. CIARDELLA - M. GRONCHI (ed.), *Testimonianza e verità*, Roma, Città Nuova, 2000, 15-35; P. CIARDELLA, «Testimonianza e verità. Un approccio filosofico», in P. CIARDELLA - M. GRONCHI (ed.), *Testimonianza e verità*, 37-51; A. FABRIS, «Per una filosofia della testimonianza», P. CIARDELLA - M. GRONCHI (ed.), *Testimonianza e verità*, 53-79.

Per l'aspetto teologico: P. CIARDELLA - M. GRONCHI (ed.), *Testimonianza e verità*, Roma, Città Nuova, 2000; K. RAHNER, «Interprétation théologique du témoignage», in E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*, 173-187 (bib. 186-

187); tr. it. «Osservazioni teologiche sul concetto di testimonianza», in *Nuovi Saggi V*, Roma, Paoline, 1975, 217-239 (bib. 218); J.L. LEUBA, «La notion chrétienne de témoignage», in E. CASTELLI (ed.), *La testimonianza*, 309-316; H.U. VON BALTHASAR, «Zeugnis und Glaubwürdigkeit», *IkaZ* 17 (1988) 104-110; K. HEMMERLE, «Wahrheit und Zeugnis», in B. CASPER - K. HEMMERLE - P. HÜNERMANN, *Theologie als Wissenschaft*, Freiburg - Basel - Wien, Herder (= Quaestiones Disputatae 45) 1970, 54-72; tr. it. «Verità e Testimonianza», in P. CIARDELLA - M. GRONCHI, (ed.), *Testimonianza e verità*, Roma, Città Nuova, 2000, 303-323; N. BROX, *Zeuge und Märtyrer. Untersuchungen zur frühchristlichen Zeugnis-Terminologie* (= Studien zum Alten und Neuen Testament V), München 1961; J-P. JOSSUA, «Zeugnis», in P. EICHER (hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe*, Bd. 5, 327-337; tr. it., «Testimonianza», in *Enciclopedia teologica*, Queriniana, Brescia, 1108-1115; R. LATOURELLE, *Le témoignage chrétien*, Tournai-Montréal 1971; R. LATOURELLE, «Testimonianza», in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (diretto da), *Dizionario di teologia fondamentale*, Assisi, Cittadella, 1990, 1312-133; E. BARBOTIN, *La témoignage*, Bruxelles, Culture et Vérité, 1995; P.A. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1996, 557-609; ID., «Esperienza della fede e testimonianza della rivelazione», *Teologia* 6 (1981) 117-121; ID., «La fede che salva e la fede testimoniale: Retractatio catholica del tema dell'elezione divina», in E. GUERRIERO - A. TARZIA (ed.), *I volti di Dio. Il Rivelato e le sue tradizioni*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1992, 69-82; ID., «La struttura testimoniale delle scritture sacre: teologia del testo», in A. BERTULETTI - R. VIGNOLO - P. SEQUERI, *La rivelazione «at-testata». La Bibbia fra «testo» e «teologia»*, Milano, Glossa, 1999, 58-80; H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf, Patmos, 1991, 384-416; *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie, Dritte, vollständig überarbeitete Auflage*, Regensburg, Pustet, 2000, 292-317; tr. it., *La parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale, terza edizione completamente rielaborata* (= Biblioteca di teologia contemporanea 118), Brescia, Queriniana, 2001, 353-384; ID., *Botschaft eines Toten? Den Glauben rational verantworten*, Regensburg, Pustet, 1997; ID., in «Sulla credibilità del cristianesimo», *Sc-Catt* 125 (1997) 531-535; M. NERI, *La testimonianza in H.U. von Balthasar. Evento originario e mediazione storica della fede*, Bologna, EDB, 2001, 201-226.