

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi su
Testimonianza cristiana
e forma pratica della confessione della fede

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2007

Schede

Programma.....	3
1. Il ritorno recente della testimonianza: ragioni e problemi.....	4
Ritorno della testimonianza	4
Lo sfondo storico recente.....	4
La testimonianza: di sé, o della verità?	4
Testimoni dell'invisibile?	5
Testimoni dello spirito.....	5
La testimonianza nella vita di ogni uomo	5
La creazione mediante la parola	5
Un'illustrazione: uomo e donna.....	6
2. La testimonianza e la sua rimozione soggettivistica.....	7
Cristianesimo e civiltà	7
Un soggettivismo antico?	7
Il soggettivismo moderno	8
Fisionomia essenziale della testimonianza	8
3. Un modello illuminante: il discepolo, dalla sequela all'imitazione	10
La testimonianza come parola giudiziale.....	10
Il modello della sequela terrena.....	10
Dalla sequela alla imitazione	11
Testimonianza e agire.....	11
4. La testimonianza nel ministero di Gesù.....	13
Testimoni oculari e testimoni spirituali	13
Il caso lebbroso	13
Altri casi	13
Fede che salva e fede che attesta	14
L'ordine di tacere dato ai Dodici	14
Raccordo all'ottavo comandamento	15
5. La teologia della testimonianza nel Nuovo testamento.....	16
Il libro degli Atti	16
La testimonianza di Stefano.....	16
Paolo	17
La testimonianza in Giovanni	17
La testimonianza di Gesù.....	18
La testimonianza dei discepoli.....	18

Parrocchia di san Smpliciano - Ciclo di catechesi su
Testimonianza cristiana
e forma pratica della confessione della fede

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2007

Testo

1. Il ritorno recente della testimonianza: ragioni e problemi.....	19
Il ritorno della testimonianza	19
Lo sfondo storico recente	20
La testimonianza: di sé, o della verità?.....	20
Testimoni dell'invisibile?.....	22
Testimoni dello spirito.....	23
La testimonianza nella vita di ogni uomo.....	23
La creazione mediante la parola	24
Prima illustrazione: uomo e donna	25
Seconda illustrazione: genitori e figli	26
2. La testimonianza e la sua rimozione soggettivistica.....	27
Cristianesimo e civiltà	27
Un soggettivismo antico?	29
Il soggettivismo moderno	31
Fisionomia della testimonianza	33
3. Un modello illuminante: il discepolo, dalla sequela all'imitazione	34
La testimonianza come parola giudiziale	35
Il modello della sequela terrena.....	36
Dalla sequela alla imitazione.....	37
Testimonianza e agire: la differenza tra agire e fare.....	38
4. La testimonianza nel ministero di Gesù.....	41
La testimonianza nel ministero di Gesù.....	41
Il lebbroso.....	42
Altri casi	43
La fede che salva e la fede che attesta	44
L'ordine di tacere dato anche ai Dodici.....	46
Raccordo all'ottavo comandamento	47
5. La teologia della testimonianza nel Nuovo testamento.....	48
Il libro degli Atti.....	48
La testimonianza di Stefano	49
Paolo.....	50
La testimonianza in Giovanni.....	51
Un vangelo "polemico"	52
La testimonianza di Gesù	54

Testimonianza cristiana

e forma pratica della confessione della fede

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di aprile/maggio 2007

Programma

Per l'ultimo ciclo di catechesi di questo anno pastorale ho scelto il tema della *testimonianza*. Esso è raccomandato da molte ragioni di attualità.

Anzitutto, questo è il tema scelto dal recente Convegno Ecclesiale della Chiesa Italiana (Verona, 16-20 ottobre 2006), che portava il titolo "Testimoni di Gesù risorto". Quel Convegno, come già i tre che lo hanno preceduto (Roma 1976, Loreto 1985, Palermo 1995), aveva l'intenzione di «tradurre il Concilio in italiano»; di proseguire dunque il profondo programma di riforma, che appunto il Concilio Vaticano II ha proclamato come urgente. Quel programma ha obiettivo bisogno d'essere aggiornato con attenzione alla situazione religiosa e civile in rapido mutamento.

La scelta del tema della testimonianza corrispondeva a una precisa diagnosi. Il rapido mutamento culturale opera, per un primo lato, nel senso di incoraggiare una crescente *invisibilità* della coscienza; la religione del singolo in particolare diventa cosa sempre più *privata*, della quale *non si deve* dire davanti a tutti; lo proibisce la laicità civile e il rispetto della coscienza altrui. Neppure *si può* rendere ragione, perché la fede appare legata a esperienze interiori, le quali non trovano lingua per esprimersi nell'arena pubblica. Per altro lato, il mutamento culturale pare esporre il singolo a un crescente *relativismo*, o addirittura al *nichilismo*. La vita comune, spogliata di ogni riferimento al sacro, a convincimenti assoluti, minaccia il collasso. È disposto in tal senso lo spazio per un ritorno della religione, che di fatto in molti modi pare prodursi.

Un'espressione di tale ritorno della religione è l'accresciuta presenza della voce pubblica dei vescovi nella vita pubblica. Le forme nelle quali si realizza tale presenza suscitano però molte obiezioni. Non rischiamo forse esse di alimentare un'incongrua compromissione della Chiesa su questioni politiche, giuridiche, in ogni caso molto temporali, che non sono di sua competenza?

La fede comporta certo una presenza pubblica; essa deve essere confessata, o testimoniata; la verità alla quale essa si riferisce riguarda infatti tutti. Le forme pubbliche della testimonianza cristiana tuttavia non debbono essere pubblicitarie. Come precisare la differenza?

La lingua ecclesiastica recente usa di fatto con insistenza il lessico della testimonianza. Corrisponde tale uso al senso che la categoria ha nel Nuovo Testamento? L'ipotesi di fondo, che intendo illustrare, può essere così sintetizzata. Raccomandano la ripresa dell'idea di testimonianza ragioni obiettive; e tuttavia l'uso dell'idea nella lingua corrente appare dubbio; interpreta infatti la testimonianza in senso autobiografico (dire il proprio vissuto) piuttosto che in senso giudiziale (prendere posizione nel processo che sempre da capo oppone Gesù alla sapienza di questo mondo).

Programma

16 aprile

Il ritorno recente della testimonianza: ragioni e problemi

23 aprile

Il soggettivismo della fede, ieri e oggi

7 maggio

Un modello illuminante: dalla sequela all'imitazione

14 maggio

La testimonianza nella vita di Gesù

21 maggio

La testimonianza nella teologia del Nuovo testamento

Parrocchia di san Simpliciano - Ciclo di catechesi di don GIUSEPPE ANGELINI su

La testimonianza cristiana e la forma pratica della confessione della fede

1. Il ritorno recente della testimonianza: ragioni e problemi

Ritorno della testimonianza

La categoria di *testimonianza* appartiene al lessico familiare del cristianesimo; il discorso che dice la verità della fede, e la figura della vita nel segno della fede ne ha indispensabile bisogno. La fede cristiana conferisce infatti alla vita credente la forma della testimonianza.

La configurazione della vita ad opera della fede non si realizza in un attimo; esige continua ripresa, e lotta. Sulla vita del cristiano premono infatti forze, che la inclinano ad assumere forme contraddittorie rispetto alla fede. Fin dall'inizio la fede impone una *conversione*. Il battesimo ha appunto la forma della conversione: l'adesione al vangelo esige rinuncia al peccato del mondo. La conversione non si riferisce solo e subito al peccato personale, ma alle forze del male, che operano nella condizione comune dei figli di Adamo.

La conversione professata nel battesimo si realizza nella vita quotidiana. Il battesimo è segno che rimanda a una verità dello Spirito; essa minaccia di sfuggire sempre da capo ai nostri pensieri. Suggerisce efficacemente il rapporto tra battesimo e conversione continua l'immagine della chiglia proposta da Clemente Alessandrino:

Ci sono infatti nell'essere umano *tre cose*: i costumi, le azioni e le passioni. Il Verbo che converte s'è preso carico dei costumi: guida della religione, egli sta sotto l'edificio della fede come la chiglia sta sotto la nave. A causa di lui, noi siamo pieni di gioia, abbandoniamo le nostre antiche credenze e ringiovaniamo in vista della salvezza; noi uniamo le nostre voci a quella del profeta, che canta *Quanto Dio è buono per Israele, per quelli il cui cuore è retto* (Sal 72,1). Un Verbo dirige anche tutte le nostre azioni: è il Verbo consigliere. Un Verbo anche guarisce le nostre passioni: è il Verbo pacificante. Ma in tutte le sue funzioni è sempre l'unico Verbo che strappa l'uomo alle sue abitudini naturali e legate al cosmo, e che lo conduce come pedagogo alla salvezza senza uguali della fede in Dio.

La chiglia è indispensabile, ma poi ci vuole il vento. Perché il cammino del cristiano non sia sballottato da tutti i venti, occorre una regola dei comportamenti. La legge intesa come regola fissata una volta per tutte non basta; per intercettare lo Spirito occorre discernere le passioni; più precisamente, emanciparsi dalla pressione che esse esercitano sulle nostre azioni così come sono plasmate dai modelli di comportamento proposti dal contesto sociale. La lotta contro le passioni è interminabile, come interminabile è la pressione esercitata da quei modelli. Per accedere alla verità dei nostri comportamenti occorre sempre da capo esorcizzare la menzogna del peccato del mondo.

Appunto in questa luce occorre intendere la *testimonianza*. La verità che deve diventare principio dei nostri comportamenti, suggerita dalla fede, è nascosta a questo mondo; è rimossa dalla menzogna che affligge i modi di vivere dei figli di Adamo. L'obbedienza alla verità della fede comporta la confutazione dei luoghi comuni. Il cristiano è *testimone* nel senso precisamente giudiziale del termine: depone in favore di Gesù nel contesto del processo che fino ad oggi egli subisce ad opera del mondo. Il senso polemico della testimonianza mi pare decisamente assente dall'uso corrente fatto dell'idea di testimonianza. L'idea è piegata alle necessità di un atteggiamento irenico.

Lo sfondo storico recente

La fortuna recente della categoria è legata al programma di un cattolicesimo passato dalla polemica contro il mondo moderno e liberale al dialogo. Esso non impone, ma solo propone la verità del vangelo. Essa deve essere mostrata e non dimostrata. Il testimone non prescrive, ma solo descrive la propria esperienza. Appunto tale esperienza personale sarebbe il segno che istituisce il senso del vangelo.

La testimonianza: di sé, o della verità?

Rilettura di un testo spesso citato:

Non vi sgomentate per paura di loro, né vi turbate, ma adorare il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché nel momento stesso in cui si parla male di voi rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo. (1 Pt 3, 14^b-16)

La testimonianza dev'essere data con *dolcezza e rispetto*, certo. Il contesto della esortazione è però quello dell'incomprensione, della franca ostilità nei confronti della parola cristiana; la testimonianza si rivolge a *coloro che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo*. Di più, essa deve essere resa *con retta coscienza*, deve trovare sostegno in una persuasione interiore, che al credente viene soltanto da Dio, e non dagli interlocutori.

Nel Nuovo Testamento il tema della testimonianza ha declinazione fondamentalmente polemica. La raccomandazione a rendere testimonianza trova giustificazione, più precisamente, sullo sfondo di una visione fondamentalmente polemica dei rapporti tra verità del vangelo e forme della complicità umana.

Chiunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anche il Figlio dell'uomo lo riconoscerà davanti agli angeli di Dio; ma chi mi rinnegherà davanti agli uomini sarà rinnegato davanti agli angeli di Dio. (Lc 12, 8-9)

Quando vi condurranno davanti alle sinagoghe, ai magistrati e alle autorità, non preoccupatevi come discolparvi o che cosa dire; perché lo Spirito Santo vi insegnerà in quel momento ciò che bisogna dire. (Lc 12, 11-12)

La raccomandazione di rendere testimonianza torna sulla bocca di Gesù sempre in connessione con l'annuncio della futura persecuzione. Nella storia del cristianesimo delle origini a questa figura della testimonianza quale deposizione di processo corrisponde la figura del *martire* (che alla lettera significa *testimone*), il primo modello della santità cristiana.

Testimoni dell'invisibile?

Una seconda caratteristica dell'uso oggi fatto della categoria di testimonianza è la sua lettura per riferimento a una verità che sarebbe fondamentalmente slegata dalle forme concrete dei rapporti umani quotidiani (*esoterica*). I cristiani sono sarebbero *testimoni dell'invisibile*. Davvero la verità del vangelo è verità di un *mondo invisibile*, totalmente altro rispetto a quello da tutti abitato?

La distinzione tra il *dentro* e il *sopra* della verità cristiana. *Dentro* ogni uomo parla lo Spirito; ma la sua voce nascosta è iscritta in quelle forme della vita comune, che sole consentono all'uomo di diventare un "io", un soggetto; più precisamente, un soggetto libero, che deve dunque decidere di sé. Lo Spirito è *sopra* ogni uomo, nel senso che lo trascende, viene *prima* di lui, ed è insieme *più grande* di lui. Appunto questa verità il mondo non ha conosciuto. La religione dei moderni, e soprattutto dei postmoderni, è assai distante dalla verità dell'incarnazione, di un Dio che si fa uomo. Essa avvolge Dio nelle nebbie impenetrabili dello spirito soggettivo.

Testimoni dello spirito

La forma della presenza cristiana nel mondo assume la forma della *testimonianza* a motivo di questo fatto: il mondo tiene nascosta la verità radicale, che pure è da sempre iscritta nelle forme dell'esperienza umana universale. La verità radicale è quella di Dio. Appunto a tale verità Gesù rende testimonianza; attraverso la sua testimonianza quella verità viene alla luce. Non sorprende dunque che l'antica censura opposta dai figli di Adamo alla verità di Dio assuma ora la forma della censura di Gesù. La testimonianza cristiana denuncia tale censura. Essa prolunga in tal senso fino ad oggi il dramma della incarnazione, come descritto dalle parole con le quali il vecchio Simeone accoglie il Figlio di Maria nel tempio:

Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori. E anche a te una spada trafiggerà l'anima. (Lc 2, 34-35)

Gesù è destinato a rivelare i segreti dei cuori. Non stupisce che egli diventi un segno di contraddizione, una pietra sulla quale si inciampa; l'incarnazione del Figlio di Dio si mette di traverso sul cammino percorso da ogni uomo. Appunto tale spessore umano della rivelazione di Dio dispone lo spazio entro il quale soltanto è possibile intendere il senso e la necessità della testimonianza, e il suo carattere ineluttabile polemico.

La testimonianza nella vita di ogni uomo

Per comprendere la figura della testimonianza occorre riconoscere in essa una figura essenziale della comune esperienza umana. La coscienza di ogni uomo deve riconoscersi in debito nei confronti della testimonianza altri offrono ad essa della speranza che illumina la vita. Tale evidenza stenta ad essere riconosciuta a motivo di una rappresentazione incautamente soggettivistica del soggetto. La sua identità è pensata come definita a monte rispetto alle evidenze dischiuse dal rapporto pratico che il singolo ha con altri. Nella realtà effettiva, non è così: la coscienza è anticipata da altri, testimoni di una verità che è del singolo, ma è da lui ignorata.

Per altro lato – è il lato più radicale – la mancata evidenza del rilievo della testimonianza è da intendere sullo sfondo della pressione esercitata dalla tradizione stessa di Adamo, o di Caino. Il peccato d'origine corrisponde al rifiuto della fastidiosa necessità per il singolo di dipendere dai fratelli per trovare la via della vita.

La creazione mediante la parola

Io sono un desiderio; l'oggetto del desiderio che mi costituisce mi sfugge. Perché prenda forma (solo se prende forma diventa davvero mio, io divento davvero io) occorre che acceda alla parola. Il senso più radicale della mia

parola è appunto questo: io professo il consenso alla promessa che mi costituisce, alla parola che mi costituisce. Gv 1, 1-4 e Gen 1: la parola come origine della vita.

Un'illustrazione: uomo e donna

La fenomenologia dei rapporti originari offre facile illustrazione della intuizione sintetica che sopra abbiamo abbozzato. Un esempio concreto: il rapporto tra uomo e donna. La smisuratezza delle attese reciproche genera delusione, offesa e alla fine la facile rottura dell'alleanza. Essa è legata alla rappresentazione solo affettiva del rapporto. Per rimediare occorre rimandare alla parola che è fin dall'inizio.

La testimonianza cristiana e la forma pratica della confessione della fede

2. La testimonianza e la sua rimozione soggettivistica

Per comprendere il senso della testimonianza nella vita cristiana è indispensabile intendere che e come tale figura è di necessità presente nell'esperienza umana universale. Appunto a tale approfondimento dedichiamo il presente incontro. Sospendiamo il riferimento immediato ai testi sacri e ci impegniamo in un ragionamento storico e culturale, a tratti quasi filosofico. Per pensare la fede occorre ripensare le cose elementari dell'esperienza umana.

Cristianesimo e civiltà

La testimonianza non è mai diventata oggetto di teologico, ma ha avuto da sempre rilievo fondamentale nella storia effettiva del tradizione cristiana. Il fatto non deve troppo stupire; le idee più fondamentali sono sempre le ultime a essere approfondite. Diventa necessario farlo a motivo di sollecitazioni pratiche, che rendono le idee all'inizio ovvie assai dubbie.

La testimonianza ha avuto rilievo cospicuo nei primi secoli del cristianesimo, come mostra la figura del *martire*. Con l'avvento di Costantino il cristianesimo si afferma in fretta come l'unica religione vitale. Esso si fa garante della stessa conservazione del patrimonio classico, greco e latino. La figura di una *respublica christiana* comporta però anche minacce per il cristianesimo; esso appare ora, equivocamente, il fondamento dell'ordine civile universale da tutti condiviso; il che non può essere.

Figura eminente di santità cristiana diventa invece del *martire* il *confessore*; anch'egli è testimone di verità altre rispetto a quelle a fondamento della vita comune; ma queste altre verità non interpretano le forme comuni del vivere (matrimonio, famiglia, lavoro, politica); suggeriscono invece la fuga dalla vita presente (*fuga mundi*). La lotta con la menzogna di questo mondo conosce un processo di "interiorizzazione".

Il martirio conosce nuove ragioni di attualità con la scoperta del nuovo mondo, e soprattutto nella stagione missionaria. Oggi poi offre sfondo propizio al ritorno del martirio la contiguità tra cristianesimo e altre religioni diverse nella società multietnica.

Un pensiero sulla testimonianza pare difficile a motivo della diffusa *concezione soggettivistica del soggetto*: questi potrebbe realizzare la propria identità a prescindere da ogni riferimento al contesto civile e culturale entro il quale vive. Il soggettivismo ha una storia lunga e complessa; in forme diverse attraversa tutta la tradizione del pensiero occidentale. Distinguiamo due figure tipiche di soggettivismo: quella del pensiero antico, e quella del pensiero moderno.

Un soggettivismo antico?

Nella stagione antica il soggettivismo riguarda il pensiero, non le forme effettive della vita. Allora il pensiero ancora non si occupa di soggetto; si occupa però dell'uomo, e le rappresentazioni di lui sono segnate da un tratto *naturalistico*: l'identità dell'uomo sarebbe definita dalla *natura*, sarebbe suscettibile di accertamento a monte delle forme effettive del comportamento. Illustrazioni del difetto naturalistico:

- a) la concezione naturalistica degli occhi e dei sensi tutti.
- b) la concezione naturalistica delle facoltà spirituali, *ragione* e della *volontà*, facoltà disposte appunto dalla *natura*, a monte della ogni vicenda effettiva. In realtà, l'uomo non giunge a conoscere e agire se non in forza di una vicenda inizialmente *passiva*, vissuta nella forma dell'*affetto*. Per volere non basta una *facoltà* naturale; occorrono passioni e azioni che dischiudano il volto promettente della vita.

Un'illustrazione privilegiata: l'incontro tra uomo e donna (Gen 2); la grazia promettente precede e genera il successivo impegno della libertà. La conoscenza sempre nasce dalla meraviglia; essa ci rivela come ci preceda nel cammino una intenzione a noi rivolta.

Una seconda illustrazione: l'esperienza infantile; i bambini non imparano mediante ragionamenti, ma perché *colpiti* da tutte le cose; prima ancora di sapere che cosa è questo e cos'è quello intuiscono che questo e quello li riguardano. La vita è possibile soltanto grazie alla anticipazione che apre il cammino; soltanto in forza della grazia diventa per noi possibile la vita.

Molto lontano da questa visione è lo schema di pensiero comune, l'*antropologia delle facoltà*. Esso appare *soggettivistico*, nel senso che maggia indebitamente le facoltà del soggetto e rimuove la considerazione della sua origi-

naria dipendenza da altri per accedere alla propria identità. Questo modello impedisce di capire la testimonianza e il suo rilievo in ordine alla costituzione del soggetto.

Il soggettivismo moderno

In epoca moderna il soggettivismo assume il volto di destino pratico, prima e più che di un pensiero. Le profonde trasformazioni civili decretano la condanna del singolo alla solitudine; vengono a mancare infatti i criteri obiettivi, che pure soli possono propiziare la sua identificazione. La secolarizzazione della società *complessa*, succeduta a quella *organica*, cancella quel cielo di certezze religiose, da tutti condivise, che propiziavano la comprensione della vita tutta come una risposta alla verità religiosa che ci precede, e si manifesta attraverso le forme immediate della relazione umana. Nella società secolarizzata il singolo pare condannato a diventare *individuo*, a rappresentarsi cioè come soggetto definito nella propria identità a monte di ogni rapporto con altri.

Il soggettivismo contemporaneo assume poi, nel pensiero, la forma di una critica al soggettivismo antico. Quello accordava alle facoltà del soggetto poteri irreali, e non poneva la domanda della sua identità. Più precisamente, era omessa la considerazione della *coscienza*, intesa come presenza a sé del soggetto. I criteri dell'agire erano pensati come determinati in termini oggettivi (ragione), senza riferimento al tempo, né alla coscienza individuale. Il *pensiero critico* in epoca moderna contesta la qualità *razionale* dei criteri correnti dell'agire; mette in evidenza le loro radici sociali; contro i pregiudizi sociali cerca una certezza impossibile della coscienza sola (nel *cogito*).

Criterio di verità dell'agire diventa la cosiddetta *autenticità*, la fedeltà del soggetto a se stesso. L'agire è inteso come espressione del soggetto, dell'*uomo interiore* determinato a monte della storia. Su questo sfondo la testimonianza assume la figura tipica che essa ha oggi; testimone è il soggetto che dice fedelmente di sé, che si confessa e non si nasconde sotto il velo delle convezioni sociali. Il genere letterario delle *confessioni* conosce una rinnovata ragione di attualità; ma le confessioni moderne sono assai diverse da quelle di Agostino: non confessioni davanti a Dio, resa del singolo alla sua verità nascosta, ma apertura d'animo davanti ad altri.

Fisionomia essenziale della testimonianza

Per rendere ragione della necessità della testimonianza e del suo significato quale figura dell'esperienza umana universale è necessario riprendere la riflessione a proposito della vita umana tutta e della sua struttura fondamentale; a tale riguardo si rendono necessarie correzioni radicali delle rappresentazioni antiche, per molta parte oggi ancora correnti.

La vita dell'uomo anzitutto *accade*, si realizza – intendo dire – a monte rispetto ad ogni consapevole intenzione del soggetto. Il nostro agire nelle sue prime forme spontanee è denso di una verità, che però sfugge alla nostra consapevolezza. È gravido di una *parola* che viene a coscienza soltanto in seconda battuta; la nostra libertà è possibile appunto soltanto nella forma di una risposta a quella parola senza parole, e dunque nella forma della ripresa della verità iscritta negli inizi della vita.

Le prime forme dell'agire possono essere efficacemente descritte attraverso la bella metafora del bambino portato in braccio. Egli non sa camminare, ovviamente; neppure gli è chiesto tanto; è portato in braccio. Soltanto passando attraverso tale esperienza può giungere alla capacità di camminare.

Fuor di metafora, il bambino neppure sa quello che fa, e tuttavia già fa; ancor meno sa quello che dice, e tuttavia molto in fretta dice. La verità di suoi primi gesti spontanei viene a consapevolezza a misura in cui egli si appropria della parola; si appropria in genere del senso dei suoi gesti grazie alla configurazione che ad essi offre l'opera di altri.

Soltanto in seconda battuta il bambino può confermare deliberatamente quei suoi primi comportamenti, e può confermare in tal modo anche i legami che essi attestano nei confronti di altri. Quando può, egli anche deve.

Alla luce di questa elementare considerazione possiamo precisare una prima determinazione del senso che assume la *testimonianza* nella nostra vita: essa consiste nel consenso deliberato a quella verità che in prima battuta è attestata a noi mediante le forme spontanee dell'agire. Esse sono documento di una verità che trascende il soggetto, e che tuttavia sola ha consentito fin dall'inizio la venuta del soggetto alla coscienza di sé. In tal senso si deve anche dire che quelle prime forme dell'esperienza realizzano una testimonianza; si tratta però in tal caso di testimonianza senza intenzione.

Le illustrazioni più facili ed eloquenti di queste forme della testimonianza le troviamo nella relazione tra genitori e figli. Il rifiuto di tale testimonianza pregiudica la fedeltà del soggetto a se stesso. Ciò che in prima battuta è stato vissuto senza intenzione prescrive un'intenzione, impegna dunque la libertà di colui che ne è stato protagonista.

La ripresa assume appunto la forma della *confessione* della verità che ci precede. Confessare equivale a rendere testimonianza: accettare cioè questo compito per la nostra vita, diventare pegno della verità attestata dai misteri degli inizi.

Forte è la tentazione di rifiutare una tale testimonianza. Di negare cioè la trascendenza degli inizi, o meglio di negare quella misteriosa *origine*, grazie alla quale soltanto è stato per me possibile iniziare il cammino. Rivendicare invece a noi stessi, a pretese nostre personali e insindacabili intenzioni, la competenza esclusiva circa il senso delle nostre azioni. Negare in tal modo che esse ci mettono sempre e di necessità in condizione d'essere in debito gli uni nei confronti di altri, addirittura nei confronti di tutti gli altri.

Appunto ponendosi in questa prospettiva è possibile intendere come l'agire comporti inevitabilmente l'aspetto della testimonianza nella esperienza umana universale. Su questo sfondo sarà possibile anche comprendere in che senso la fede nel vangelo di Gesù interpreta l'universale necessità della testimonianza. Questo sarà l'oggetto del nostro prossimo secondo incontro.

La testimonianza cristiana e la forma pratica della confessione della fede

3. Un modello illuminante: il discepolo, dalla sequela all'imitazione

Il privilegio attuale della categoria di testimonianza corrisponde per un primo lato all'apologia del soggetto; per altro lato alla diffidenza nei confronti della cultura declamatoria dei discorsi pubblici, che proclama principi generalissimi, difetta invece di riferimenti alla coscienza personale. La parola assume figura di testimonianza quando dice di ciò che il singolo personalmente vive. Pensiamo alle *testimonianze* spesso presenti a tutti i convegni ecclesiali. Che anche interventi così possano offrire un positivo contributo è indubbio; ma occorre che, al di là della parola dei testimoni, intervenga la parola che chiarisce come la testimonianza aiuta a intendere il vangelo di Gesù, e come esso interpreti le situazioni ricorrenti nella vita del nostro tempo. Per divenire effettivamente *testimonianza*, l'esperienza del singolo non deve suscitare ammirazione per chi la compie, ma volgere l'attenzione al vangelo di Gesù.

In questa ricerca impaziente di *testimoni* c'è però un aspetto di verità. La fede esige la confessione, dunque l'attestazione pubblica; essa però non deve "pubblicitaria". Il rischio che lo sia è consistente. Quando lo è? Quando la verità cristiana è proposta in forma di discorsi generali (una visione del mondo, una ideologia, forse un'utopia), che potrebbero essere apprezzati a prescindere da ogni riferimento alla vita personale. L'*apostolato* cristiano assume forma di "pubblicità" quando il messaggio è proposto senza alcun riferimento alla vita effettiva mia e dei miei fratelli; senza riferimento ai vincoli che ci legano. La sensibilità più diffusa rifiuta oggi con crescente fastidio l'aspetto pubblicitario dell'*apostolato* cristiano. La confessione della fede è ascoltata con interesse soltanto se coinvolge il vissuto personale.

E tuttavia il riferimento all'esperienza personale non basta. Per realizzare il profilo della testimonianza cristiana è indispensabile che la parola del testimone rimandi chi ascolta a una verità già presente e operante nella sua vita, che egli tuttavia minaccia di rimuovere. La parola è testimonianza soltanto se colpisce e non stupisce; trafigge e non seduce, penetra dentro il cuore di chi ascolta, e ne porta alla luce i segreti.

La testimonianza come parola giudiziale

Il carattere "violento" della testimonianza trova riscontro nel tratto giudiziale della categoria nel NT. Il riferimento al giudizio è già presente nei discorsi di missione: «Vi consegneranno ai sinedri, sarete percossi nelle sinagoghe, comparirete davanti a governatori e re a causa mia, per render testimonianza davanti a loro» (Mc 13,9). Proprio in quella occasione sarà data ai discepoli una lingua speciale e ispirata: «Quando vi condurranno davanti alle sinagoghe, ai magistrati e alle autorità, non preoccupatevi come discolparvi o che cosa dire; perché lo Spirito Santo vi insegnerà in quel momento ciò che bisogna dire. (Lc 12, 11-12). La persecuzione viene però soltanto in seconda battuta; la predicazione non comincia in tribunale; lì è solo confermata una parola e una vita, che in prima battuta sono attestate in altra forma.

Si realizza per la missione cristiana la legge generale, che già ho tratteggiato: la vita si realizza prima in maniera spontanea, persuasiva e grata; questo primo cammino impegna in seconda battuta a una scelta onerosa, che ha la figura dell'atto di fede. Soltanto allora la verità del primo cammino della vita diventa oggetto di scelta consapevole e libera. La testimonianza rompe le leggi convenzionali della convivenza, e suscita prevedibilmente una resistenza. Anche l'annuncio del vangelo di Gesù appare in prima battuta facile e grato; in seconda battuta appare invece difficile e grave. Soltanto in seconda battuta la sua verità giunge a pienezza.

Il modello della sequela terrena

La legge trova illustrazione nella vicenda dei discepoli, che illustra insieme il senso della testimonianza.

L'obbedienza alla chiamata di Gesù appare dapprima facile e spontanea; la loro prima risposta li coinvolge in una vicenda che va al di là della loro consapevolezza. La verità piena della loro fede diventa manifesta solo in un secondo tempo, quando essi mostreranno di tenere ferma la fede iniziale pure di contro alla prova dell'ostilità di molti, addirittura di tutti. Il secondo tempo interviene solo dopo la passione e dopo la loro caduta.

Propone una rappresentazione concisa e molto efficace di questa articolazione in due tempi del cammino dei discepoli l'ultimo dialogo tra il Signore risorto e Simon Pietro come descritto nel vangelo di Giovanni. Dopo la triplice domanda sull'amore, e la conferma che Pietro dà della sua fede dopo il suo triplice rinnegamento, Gesù dice:

In verità, in verità ti dico: quando eri più giovane ti cingevi la veste da solo, e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti cingerà la veste e ti porterà dove tu non vuoi». Questo gli disse per indicare con quale morte egli avrebbe glorificato Dio. E detto questo aggiunse: «Seguimi». (Gv 21, 18-19)

La verità compiuta della fede viene alla luce soltanto mediante la consegna della propria vita. La categoria di testimonianza (equivalente a *martirio*) assume designa in maniera sintetica la missione cristiana. La confessione della fede è possibile soltanto nella forma del martirio. In questa luce si comprende perché il lessico della testimonianza è usato principalmente in discorsi e scritti di genere letterario apocalittico. La letteratura apocalittica dice la verità in contesto di persecuzione, nella prospettiva della fine.

Dalla sequela alla imitazione

La necessità per i discepoli di riprendere il primo cammino è segnalata da Gesù stesso, nelle sue parole espressamente dedicate alla loro istruzione. Dapprima i discepoli non avvertono che la sequela li separa dalla folla, dai modi di pensare comuni. A misura in cui emerge la distanza di Gesù nei confronti delle folle, emerge una distanza tra loro e Gesù.

* Già nel primo incontro di Gesù con le folle, nella sinagoga di Cafarnaò; il grande successo genera il tentativo della gente di trattenere Gesù. Pietro se ne fa interprete:

Al mattino si alzò quando ancora era buio e, uscito di casa, si ritirò in un luogo deserto e là pregava. Ma Simone e quelli che erano con lui si misero sulle sue tracce e, trovatolo, gli dissero: «Tutti ti cercano!». Egli disse loro: «Andiamocene altrove per i villaggi vicini, perché io predichi anche là; per questo infatti sono venuto!». E andò per tutta la Galilea, predicando nelle loro sinagoghe e scacciando i demòni. (Mc 1, 35-39)

* Così accadrà sempre; i discepoli condividono i desideri delle folle; Gesù li corregge. Essi sono *seguaci*, si adeguano alla scelta di Gesù, ma senza capirne le ragioni; sono seguaci bambini. La verità di ciò che Gesù dice e fa è altra da quella intesa da quanti lo applaudono. A quella verità i discepoli sono condotti dalla decisione di Gesù. essi non sono testimoni solo perché hanno visto; diventeranno testimoni soltanto istruiti dal loro cammino in compagnia del Maestro.

* La distanza tra Gesù e le folle trova espressione diffusa nella scelta che Gesù fa di parlare in parabole. Questa forma di comunicazione "indiretta" è adottata da Gesù esattamente a fronte di quella che egli giudica una sostanziale incomprensione del suo messaggio da parte delle folle. I discepoli stessi non capiscono la scelta di Gesù:

Quando poi fu solo, i suoi insieme ai Dodici lo interrogavano sulle parabole. Ed egli disse loro: «A voi è stato confidato il mistero del regno di Dio; a quelli di fuori invece tutto viene esposto in parabole, perché: *guardino, ma non vedano, ascoltino, ma non intendano, perché non si convertano e venga loro perdonato*» (Mc 4, 10-12)

* La contraddizione si fa esplicita nel momento in cui Gesù comincia a dire espressamente del suo destino di passione. Il primo annuncio coincide con la confessione di Cesarea. Simon Pietro confessa l'identità messianica di Gesù; le sue parole dicono la verità; ma Gesù *impose loro severamente di non parlare di lui a nessuno* (Mc 8, 30): evidentemente, perché vide che la verità professata dai Dodici a parole non era ancora intesa dalla loro mente.

La verità che i discepoli dovranno annunciare non è altra da quella da essi già creduta e professata a Cesarea; ma essa diverrà consapevole soltanto a prezzo di una sua ripresa; la ripresa sarà possibile soltanto davanti a tutti, come Gesù suggerisce nel discorso di missione (Mt 10, 26-28. 32-33).

Testimonianza e agire

L'immagine della testimonianza cristiana getta luce sul dramma della vita di tutti gli uomini. Il profilo giudiziale della testimonianza pare allentare il nesso tra testimonianza e agire; la testimonianza sembra assumere la figura di un patire piuttosto che di un agire. Ma il senso vero dell'agire non è quello suggerito dall'accostamento dell'agire al fare.

(a) L'agire umano non è il potere di dare inizio a un corso di eventi, che non ha alla sua origine altra causa che quella posta dalla volontà del soggetto. L'apologia moderna dell'*homo faber* si scontra con la visione cristiana della vita quale *martirio*, con la grande insistenza posta sulla *pazienza*, sulla resa – così pare di dover concludere – a ciò che è causa di sofferenza. Ma per volere davvero, occorre accettare il distacco dalle nostre azioni: esse debbono produrre frutti al di là delle nostre intenzioni. Debbono essere consegnate alla terra, come il seme.

(b) Nei confronti del cristianesimo ha prodotto una polemica aspra F. Nietzsche, qualificando i suoi ideali come *ideali ascetici*. Il cristianesimo proporrebbe la figura della vita come rinuncia. Alla sua critica si può rispondere solo considerando il senso testimoniale dell'agire. La descrizione degli ideali cristiani nella tradizione spirituale ha spesso ridotto tali ideali a una sorta di *platonismo per il popolo*; gli ideali noti alla ragione, o più vagamente allo *spirito*, sono in tal modo opposti perentoriamente agli spregevoli desideri della *carne*. Certo non è questa la verità del cri-

stianesimo. Lo schema concettuale di fondo, al quale ricorrere per comprendere la verità di Dio, non è quello che oppone cielo e terra, materiale e spirituale, visibile e invisibile; ma è quello che oppone semmai presente e futuro, inizio e compimento.

Meglio ancora, è quello che oppone due visioni opposte del presente; la prima è quella dell'uomo superbo che guarda al presente come a un test in base al quale giudicare se Dio sia affidabile; la seconda è quella dell'uomo credente che riconosce nel presente il tempo della prova della propria libertà. L'uomo che non riconosce il presente come tempo della prova di sé si erge a giudice di Dio; trova molti argomenti per diffidare di Lui, ma insieme perde se stesso.

(c) Applicazione di questi pensieri a un altro schema largamente usato per raccomandare l'immagine della vita perfetta: quello che oppone *azione* e *contemplazione*, a tutto vantaggio della seconda. I testi del NT, e della Bibbia tutta, non autorizzano la tesi del primato della contemplazione rispetto all'azione; ma quello dell'obbedienza rispetto alla realizzazione di risultati.

La testimonianza cristiana e la forma pratica della confessione della fede

4. La testimonianza nel ministero di Gesù

Ho anticipato la considerazione relativa alla vicenda dei discepoli perché essa mi sembrava utile per illustrare la corrispondenza della testimonianza cristiana a una legge generale della vita umana: il cammino della vita anticipa in maniera inconsapevole una verità che solo in un secondo momento viene alla luce; appunto in questo secondo momento quella verità può e deve essere attestata davanti a tutti, correggendo la censura dalla quale essa pare colpita nella vita dei figli di Adamo (importanza della considerazione antropologica).

La considerazione della vicenda dei discepoli già rimandava però al rilievo che la testimonianza assume nel ministero complessivo di Gesù.

Testimoni oculari e testimoni spirituali

Dei detti e dei fatti di Gesù (soprattutto dei gesti prodigiosi) sono stati testimoni oculari in molti; ma questo non basta a renderli testimoni nel senso *spirituale*. La testimonianza oculare dispone soltanto uno sfondo necessario ma non sufficiente. Su tale sfondo deve prodursi poi una ripresa credente del vissuto, consentita alla fine soltanto dall'esperienza dello Spirito.

La distinzione tra il primo cammino ignaro dei discepoli e il secondo cammino consapevole e arduo, diventa chiara soltanto alla luce del compimento pasquale. Ma la distinzione tra primo e secondo cammino già si affaccia nei tempi della vita terrena. Viene alla luce in specie attraverso la separazione dei discepoli dalle folle. Produce un tale separazione Gesù stesso; non però con scelta arbitraria, ma con scelta imposta dall'incomprensione della folla. Essa appare refrattaria al cammino ulteriore, che l'accesso alla verità del vangelo richiede; è refrattaria alla conversione. Si potrebbe pensare che la separazione corrisponda a un giudizio: Gesù divide credenti e non credenti, o magari tra credenti veri e coloro che solo si illudono di esserlo. Questa interpretazione è troppo semplicistica. Molti personaggi non seguaci sono riconosciuti da Gesù come credenti. E tuttavia la loro fede non li autorizza alla testimonianza; ad essi è anzi proibito di rendere testimonianza.

Il caso lebbroso

Un'illustrazione efficace è offerta dalla prima guarigione registrata in Marco, quella del lebbroso che.

... venne a lui, lo supplicava in ginocchio e gli diceva: «Se vuoi, puoi guarirmi!». Mosso a compassione, stese la mano, lo toccò e gli disse: «Lo voglio, guarisci!». Subito la lebbra scomparve ed egli guarì. (1, 40-42)

Gesù *ammonendolo severamente, lo rimandò e gli disse: Guarda di non dir niente a nessuno*. L'ordine appare strano; sembra poco plausibile; perché Gesù chiede all'uomo un silenzio tanto poco plausibile? Oltre allo strano divieto, Gesù impone al lebbroso un compito positivo: *và, presentati al sacerdote, e offri per la tua purificazione quello che Mosè ha ordinato, a testimonianza per loro* (1,44). Il lebbroso guarito, che non può essere testimone presso familiari e amici, deve essere testimone davanti al sacerdote (vedi Lv 14, 1-32). Gesù rimandandolo al sacerdote, sottolinea che non è venuto per abolire la legge, ma per portare a compimento la legge. L'espressione *in testimonianza per loro* assume chiaro significato giudiziale (vedi 6, 11; 13, 9).

Per comprendere la verità del gesto di Gesù è necessario riconoscere che cosa esso dice della legge di Mosè; esso porta a compimento la verità della legge, che deve essere riconosciuta gravida di un rimando al futuro. Il sacerdote, constatando la guarigione del lebbroso, dovrebbe conoscere come sia giunta ormai la fine del tempo della legge scritta sulla pietra.

Il lebbroso non obbedisce; *allontanatosi, cominciò a proclamare e a divulgare il fatto, al punto che Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città, ma se ne stava fuori, in luoghi deserti, e venivano a lui da ogni parte* (1,47). Simile al suo modo di fare è quello di tutti quelli guariti da Gesù. Tutti ricevono l'ordine di tacere, ma tutti fanno grande pubblicità ai gesti di Gesù. La pubblicità non è testimonianza; fraintende e costringe Gesù alla clandestinità.

Altri casi

L'ordine di tacere torna in Marco con frequenza. Esso è dato, prima che ai timoni delle guarigioni, agli indemoniati; *all'uomo posseduto da uno spirito immondo*, che confessa di conoscere chi Gesù è, *il santo di Dio*, Gesù ordina

di tacere: *Taci ed esci da costui* (1,25; vedi anche 1, 34; (3, 11s). Che sia rivolto un tale ordine a gente fuori di mente non sorprende; e tuttavia proprio questa gente spesso è particolarmente sensibile ai segni del *sacro*. Non se ne deve approfittare (vedi vari esorcisti oggi in giro). Gesù diffida della testimonianza degli *entusiasti*; l'entusiasmo non dice la verità.

In molti casi, come già nel caso del lebbroso, l'ordine di tacere dato da Gesù appare irrealistico. Così in particolare nel secondo caso dopo il lebbroso, quello della figlia di Giairo; giunto alla casa di quel capo della sinagoga, Gesù trovò la fanciulla già morta e *vide trambusto e gente che piangeva e urlava*; la morte era dunque oggetto di consapevolezza e lamento pubblico; l'ordine appare palesemente incongruo; serve solo a staccare la verità del gesto di Gesù dalla figura che esso assume nell'immaginario pubblico.

Analogamente nel caso della guarigione del sordomuto che porta *in disparte lontano dalla folla*; anche tale cautela, di operare il gesto fuori dagli sguardi della folla, esprime la consapevolezza di Gesù che non sono gli occhi che possono intendere il senso di quello che lui fa. *Comandò loro di non dirlo a nessuno. Ma più egli lo raccomandava, più essi ne parlavano e, pieni di stupore, dicevano: «Ha fatto bene ogni cosa; fa udire i sordi e fa parlare i muti!»* (7, 36-37, cfr. in genere vv. 31-37).

L'ultimo ordine di tacere si riferisce al cieco di Betasida: *E lo rimandò a casa dicendo: «Non entrare nemmeno nel villaggio».* (8, 26).

Fede che salva e fede che attesta

L'ordine di tacere in Marco è orchestrato in maniera intenzionale; in tal modo è suggerita la distanza tra *segno* e *significato*, tra i gesti di Gesù e la loro verità escatologica. E tuttavia nel suo nocciolo originario l'ordine risale certamente alla vicenda effettiva di Gesù. Esso è espressione del *segreto messianico*. L'espressione deriva da un preciso ordine di tacere, dato da Gesù a margine della confessione di Cesarea; Pietro riconosce l'identità di Gesù come il Cristo (Messia); la confessione è vera, e tuttavia Gesù ordina ai Dodici di non parlare di lui a nessuno. Gesù è il Messia; ma che cosa questo voglia dire non è affatto chiaro a Simone nel momento della confessione.

Un principio analogo vale per i molti che rispondono con la fede a quello che Gesù fa. Sono davvero credenti? Dio solo lo sa. In molti casi Gesù stesso lo dichiara in termini espliciti; ma anche in questi casi la loro fede si riferisce a una verità che ad essi sfugge. La sua rivelazione è sospesa a un'istruzione che Gesù soltanto può realizzare.

* Vediamo un'illustrazione particolarmente perspicua: la donna da dodici anni affetta da emorragia (Mc 5, 25-34); il suo gesto, apparentemente superstizioso, è interpretato da Gesù, che ne porta alla luce la verità; essa chiede la confessione della fede in Gesù.

* La formula, *Và, la tua fede ti ha salvato*, è usata anche nel caso del cieco di Gerico (Mc 10, 46-52); la sua figura assume, nella trama narrativa di Marco, consistenza di paradigma del vero discepolo seguace; egli non perde tempo a divulgare la notizia, ma si pone al seguito di Gesù e subito cerca la verità escatologica alla quale la vista riacquistata lo rimanda.

* Il suo caso è simile a quello del cieco nato di Gerusalemme (Gv 9); la vista da lui riacquistata appare un guadagno unicamente nel momento in cui egli crede in Gesù; la conclusione del dramma suscitato dalla illuminazione del cieco nato è molto eloquente per intendere la differenza tra ciò che gli occhi vedono e la verità alla quale i segni rimandano.

Nei confronti dell'immagine di sé propiziata dai miracoli Gesù mette in guardia; la comprensione del messaggio dei miracoli dipende dalla qualità della disposizione libera di ciascuno. Le forme del racconto mettono in molti modi in evidenza lo stretto rapporto tra miracolo e fede. Gesù stesso registra la fede, e addirittura la loda: (Mc 2, 5p; Mt 8, 13; Mc 5, 34; 10, 52; Lc 17, 19; Mt 15, 28). Talora Gesù esorta preventivamente alla fede (Mc 5, 36), oppure chiede espressamente una previa professione di fede (Mt 9, 28). Di che fede si tratta? Essa pare, in prima battuta, quella che consiste nella semplice fiducia che Gesù *possa fare questo*. L'equivalenza tra fede che suscita i miracoli e fede che ottiene la salvezza s'intende sullo sfondo del significato obiettivo che i miracoli assumono nella rivelazione di Gesù; essi sono segno della presenza vittoriosa del regno di Dio a tutti coloro che lo invocano.

Il messaggio dei miracoli si rivolge però a tutti (cfr. Mt 11, 20-24p); a tutti il messaggio potrà giungere solo a condizione che trovi oggettivazione, e si stacchi in tal modo dall'esperienza personale.

L'ordine di tacere dato ai Dodici

Oltre che ai testimoni dei gesti miracolosi, l'ordine di tacere è proposto anche ai dodici: oltre che in occasione della confessione di Cesarea (8,36), anche in occasione della visione del monte Tabor: *Mentre scendevano dal monte, ordinò loro di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, se non dopo che il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti. Ed essi tennero per sé la cosa, domandandosi però che cosa volesse dire risuscitare dai morti* (Mc 9, 9-10). La verità della visione sul monte si manifesterà dunque solo con la risurrezione.

L'idea di testimonianza (*martyria*) conoscerà una progressiva elaborazione teologica nel NT. Ma essa ricorre già nel discorso di missione di Gesù: *andandovene, scuotete la polvere di sotto ai vostri piedi, a testimonianza per loro* (6,11); la testimonianza ha la forma di un gesto che ha valore giudiziale: scuotere la polvere dai piedi significa protestare la propria dissociazione nei confronti di quel luogo.

In senso analogo, il termine torna nel discorso apocalittico, che si riferisce ai tempi successivi alla passione del Figlio dell'uomo: *Vi consegneranno ai sinedri, sarete percossi nelle sinagoghe, comparirete davanti a governatori e re a causa mia, per render testimonianza davanti a loro* (13,9).

Il lessico della testimonianza ricorre con significativa frequenza nel racconto del processo. Qui la testimonianza non è quella in favore del vangelo, ma quella contro Gesù; si trovano alcuni *falsi testimoni*, ma subito è precisato che *nemmeno su questo la loro testimonianza era concorde* (14,59); la falsa testimonianza perpetua inesorabilmente il litigio tra loro; anche in tal modo è resa testimonianza della verità di Gesù, sia pure in maniera preterintenzionale.

Raccordo all'ottavo comandamento

Il comandamento *non dire falsa testimonianza* quale sfondo per intendere l'unica testimonianza vera, quella realizzata da Gesù (vedi *Ebr* 4, 12-13).

La testimonianza cristiana e la forma pratica della confessione della fede

5. La teologia della testimonianza nel Nuovo testamento

L'idea di testimonianza conosce negli scritti del NT una sostanziosa elaborazione teologica, che ne fa una nozione tecnica della lingua cristiana. Il termine mostra di avere in *Atti* il valore di designazione sintetica della predicazione cristiana; così è già in Paolo; cominciamo da *Atti*, scritto più tardi delle lettere paoline, ma per il suo oggetto e il suo genere letterario appare più "facile"; la testimonianza cristiana è lì fondamentalmente *narrata*, e non *pensata*. La narrazione è in ogni caso essenziale per dire la verità cristiana, che è verità istituita da una storia, e proprio per questo tale da esigere la testimonianza. Decisamente più articolata e impegnativa è l'elaborazione di Giovanni.

Prima di analizzare i testi, richiamo tre tratti essenziali della testimonianza, già emergenti dai vangeli sinottici:

- a) La predicazione cristiana ha forma di testimonianza perché dice di ciò che è accaduto, e può essere detto soltanto sulla base di ciò che occhi hanno visto e orecchi udito.
- b) Quello che è accaduto, la vicenda di Gesù, è apparso per fin dall'inizio oggetto di controversia. L'interpretazione dei potenti (Sinedrio, scribi) ha indotto il progetto di a farlo tacere per sempre; ma Dio lo ha risuscitato dai morti. Il compito dei discepoli è appunto quello di far valere l'opera di Dio, dunque di *risuscitare* Gesù, accordandosi alla potenza dello Spirito.
- c) La testimonianza della verità *spirituale* della vicenda di Gesù porta insieme alla luce quella verità spirituale di ogni aspetto della vita umana, che nella tradizione degli uomini appare repressa, determinando la finzione della vita tutta. La testimonianza cristiana assume la figura di parola che combatte la menzogna di un *popolo dalle labbra impure*.

Il libro degli Atti

Nel secondo dei tre ritratti sintetici che il libro propone della comunità di Gerusalemme è messo espressamente in rilievo decisivo il posto della testimonianza: *Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti essi godevano di grande simpatia.* (At 4, 33). La figura della testimonianza apostolica appare assai perspicua dalle formule usate dal *kerygma*. Mi servo dell'annuncio di Pietro dopo la guarigione del paralitico:

Uomini d'Israele, perché vi meravigliate di questo e continuate a fissarci come se per nostro potere e nostra pietà avessimo fatto camminare quest'uomo? Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei nostri padri ha glorificato il suo servo Gesù, che voi avete consegnato e rinnegato di fronte a Pilato, mentre egli aveva deciso di liberarlo; voi invece avete rinnegato il Santo e il Giusto, avete chiesto che vi fosse graziato un assassino e avete ucciso l'autore della vita. Ma Dio l'ha risuscitato dai morti e di questo noi siamo testimoni. Proprio per la fede riposta in lui il nome di Gesù ha dato vigore a quest'uomo che voi vedete e conoscete; la fede in lui ha dato a quest'uomo la perfetta guarigione alla presenza di tutti voi. Ora, fratelli, io so che voi avete agito per ignoranza, così come i vostri capi; Dio però ha adempiuto così ciò che aveva annunciato per bocca di tutti i profeti, che cioè il suo Cristo sarebbe morto. Pentitevi dunque e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati e così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi quello che vi aveva destinato come Messia, e cioè Gesù. (At 3, 12-20)

Proprio perché la testimonianza dell'opera di Dio esige la denuncia della menzogna degli uomini, esige anche *grande forza*. In questa luce deve essere inteso l'uso del termine *parrhesia* per qualificare la parola degli apostoli: *franchezza*; più precisamente libertà di parola. Gli apostoli non si lasciano scoraggiare dalle intimidazioni del sinedrio, dei Giudei tutti, e dei capi delle nazioni tutti: *Vedendo la franchezza di Pietro e di Giovanni e considerando che erano senza istruzione e popolani, rimanevano stupefatti riconoscendoli per coloro che erano stati con Gesù.* (4, 13)

Pur non ignorando l'aspetto conflittuale, Luca preferisce sottolineare l'aspetto lieto della testimonianza, che trova riscontro nella nuova fraternità che caratterizza la vita comune; essa si concreta nella comunione dei beni, menzionata subito dopo la testimonianza nel secondo ritratto della comunità (vedi 4, 34-35). L'accostamento suggerisce con efficacia come la testimonianza della risurrezione sia resa mediante le forme pratiche della vita.

La testimonianza di Stefano

Stranamente, per dire del primo *martire*, Stefano, non è usato il lessico del martirio (*testimonianza*); ma di esso si tratta; l'accusa portata contro di lui è strettamente legata a quella già portata contro Gesù; ne ripete i tratti quasi alla lettera: *Presentarono quindi dei falsi testimoni, che dissero: «Costui non cessa di proferire parole contro questo luogo sacro e contro la legge. Lo abbiamo udito dichiarare che Gesù il Nazareno distruggerà questo luogo e sovvertirà i costumi tramandatici da Mosè».* (6, 13-14) L'accusa è di aver ripudiato la fede dei padri, dunque l'alleanza mosaica. Il discorso di Stefano propone una lettura della storia di Israele fedele

alla tradizione profetica. Già i profeti infatti furono incompresi dai contemporanei; furono testimoni di una verità che, non accolta dagli uditori presenti, ha dovuto essere fissata nel libro a futura memoria. Essi rimandavano al Messia crocifisso. La vera tradizione mosaica non è quella dei *costumi tramandatici da Mosè*, di cui parla il Sinedrio. Il discorso di Stefano, proprio per il fatto di riferirsi alla tradizione comune a lui e ai suoi censori, genera un conflitto, del tutto simile a quello che già aveva opposto Gesù agli scribi. Proprio sullo sfondo di tale conflitto si comprende in che senso quel discorso realizzi la forma della *testimonianza (del martirio)*.

O gente testarda e pagana nel cuore e nelle orecchie, voi sempre opponete resistenza allo Spirito Santo; come i vostri padri, così anche voi. Quale dei profeti i vostri padri non hanno perseguitato? Essi uccisero quelli che preannunciavano la venuta del Giusto, del quale voi ora siete divenuti traditori e uccisori; voi che avete ricevuto la legge per mano degli angeli e non l'avete osservata». (7, 51-53)

Paolo

L'uso di *martyrion* per indicare il vangelo è presente già in Paolo, che pure non propone un pensiero organico a tale riguardo. Lo scritto nel quale egli usa il lessico della testimonianza in maniera più diffusa è la 1 Corinzi:

La testimonianza (martyrion) di Cristo si è infatti stabilita tra voi così saldamente, che nessun dono di grazia più vi manca, mentre aspettate la manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo. (1 Cor 1, 6-7)

Anch'io, o fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza (martyrion) di Dio con sublimità di parola o di sapienza. (2, 1)

L'uso del termine *martirio* è legato allo sfondo polemico; la polemica non è più quella con i Giudei, ma quella con la tradizione dei figli di Adamo. La sapienza umana è menzogna. La predicazione cristiana si oppone alla sapienza degli uomini; essa è *folia*. Rimanda a evidenze, che non possono essere raccomandate mediante ragionamenti persuasivi; per attingere a tale evidenza occorre che gli uditori rivolgano l'attenzione a una voce fuori campo, quella dello Spirito, che solo può confermare la parola dell'apostolo.

Interessante è il nesso che Paolo suggerisce tra testimonianza cristiana e testimonianza della coscienza: *Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza (symmartyrouōes) della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono. (Rm 2, 14-15).*

Vedi anche 2 Cor 1, 12. 23; 1 Cor 8, 9-12.

La testimonianza in Giovanni

L'elaborazione più precisa della testimonianza è quella di Giovanni. I testi rilevanti possono essere raccolti intorno a tre titoli: la testimonianza di Giovanni battista, quella di Gesù stesso e finalmente quella dei discepoli.

a) La testimonianza di Giovanni battista

Essa è sinteticamente descritta già nel Prologo, con formule concise e assai solenni: *Venne un uomo mandato da Dio e il suo nome era Giovanni. Egli venne come testimone per rendere testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui. Egli non era la luce, ma doveva render testimonianza alla luce (1, 6-8)*. Il testo raccorda il Prologo con la successiva narrazione della testimonianza di Giovanni, che in un primo tempo era forse l'inizio del vangelo; essa è data in contesto polemico.

Tutta la testimonianza di Gesù è data in Giovanni 5-12 in cotesto polemico. Bene ne interpreta la dinamica la sentenza con la quale Gesù accoglie le folle che lo cercano a Cafarnao, dopo la moltiplicazione dei pani: *In verità, in verità vi dico, voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati (6, 26)*; la dialettica segni/opere, vedere /credere illustra in Giovanni il senso della testimonianza. Gesù fin dall'inizio diffida della fede che nasce dai miracoli: *Mentre era a Gerusalemme per la Pasqua, durante la festa molti, vedendo i segni che faceva, credettero nel suo nome. Gesù però non si confidava con loro, perché conosceva tutti e non aveva bisogno che qualcuno gli desse testimonianza su un altro, egli infatti sapeva quello che c'è in ogni uomo (Gv 2, 23-25)*. Anche nel caso del funzionario regio alla richiesta di guarigione Gesù oppone in prima battuta un perentorio rifiuto: *Se non vedete segni e prodigi, voi non credete (4, 48)*. Esso è solo interlocutorio; alla fine egli cede all'insistenza dell'uomo e gli promette la guarigione; egli *credette alla parola che gli aveva detto Gesù e si mise in cammino (4, 50)*; credette senza aver visto. La sua fede è modello della fede vera che Gesù cerca. Struttura simile ha il rifiuto opposto alla madre a Cana: *Che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora (2, 4)*; il rifiuto è solo interlocutorio; Gesù compirà il segno richiesto. Il rifiuto iniziale assolve al compito di precisare

che segue è soltanto un segno; esso rimanda all'ora di Gesù, per trovare la propria verità. A conclusione del racconto è precisato che quel primo segno fu fatto non per gli sposi, né per gli invitati, ma per i discepoli, i veri credenti:

Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui. (2, 11)

Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome (20. 30-31).

Torniamo alla testimonianza del Battista (Gv 1, 19-23; essa è data in negativa, in risposta a chi interroga per giudicare, e non chiede per ottenere. La testimonianza assume in tal senso una connotazione precocemente giudiziale; Giovanni risponde a una commissione di inchiesta mandata da Gerusalemme, composta da sacerdoti e leviti, commissionata dai farisei. Vedi anche 3, 26-30.

La testimonianza di Gesù

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

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

Se fossi io a render testimonianza a me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera; ma c'è un altro che mi rende testimonianza, e so che la testimonianza che egli mi rende è verace. (5, 31-32)

Voi avete inviato messaggeri da Giovanni ed egli ha reso testimonianza alla verità. Io non ricevo testimonianza da un uomo; ma vi dico queste cose perché possiate salvarvi. Egli era una lampada che arde e risplende, e voi avete voluto solo per un momento rallegrarvi alla sua luce. Io però ho una testimonianza superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato. E anche il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me. (5, 33-37^a)

Ma voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto, e non avete la sua parola che dimora in voi, perché non credete a colui che egli ha mandato. (5, 37^b-38)

Voi scrutate le Scritture credendo di avere in esse la vita eterna; ebbene, sono proprio esse che mi rendono testimonianza. Ma voi non volete venire a me per avere la vita. (5, 37^b-39)

La testimonianza dei discepoli

I discorsi della cena: la missione di essere testimoni, parallela al comandamento di amare, è legata al fatto che essi sono stati con il Maestro fin dall'inizio; essa dà voce alla testimonianza dello Spirito (15, 26-27), e comporta il conflitto con il mondo (15, 18-22).

La testimonianza cristiana e la forma pratica della confessione della fede

1. Il ritorno recente della testimonianza: ragioni e problemi

Il ritorno della testimonianza

La categoria di *testimonianza* appartiene al lessico familiare del cristianesimo; di essa ha indispensabile bisogno il discorso che dice il senso e la verità della fede nel vangelo di Gesù, che dice più precisamente la figura della vita nel segno della fede. La fede cristiana ha infatti questo destino obiettivo, conferire una forma alla vita tutta del credente. La forma è quella della testimonianza.

La configurazione della vita ad opera della fede non si realizza in un attimo, una volta per tutte; esige invece una continua ripresa, e anzi una lotta. Sulla vita del cristiano premono infatti forze, che la inclinano ad assumere forme diverse e contraddittorie rispetto a quella imposta dalla fede. Fin dall'inizio la fede impone una *conversione*. Il battesimo, sacramento della fede, ha appunto la forma della conversione: l'adesione al vangelo esige la rinuncia al peccato del mondo. La conversione non si riferisce solo e subito al peccato personale, ma a quelle forze del male, che operano nella condizione comune dei figli di Adamo.

Il cristiano fa la professione della conversione nella celebrazione del battesimo; ma la realizzazione effettiva di tale conversione si produce nella vita quotidiana. Il battesimo è un segno che rimanda a una verità dello Spirito; essa minaccia di sfuggire sempre da capo ai nostri pensieri. ~~Come suggerivo recentemente in un articolo del bollettino parrocchiale,~~ la conversione battesimale è efficacemente descritta da Clemente Alessandrino attraverso l'immagine della chiglia: il battesimo è come la chiglia della nave; la chiglia è indispensabile per dirigere la nave; e tuttavia per navigare occorre poi il vento. Il vento è immagine dello Spirito che soffia dove vuole. Clemente distingue nella conversione cristiana tre aspetti, corrispondenti a tre diverse opere del Verbo, rispettivamente a tre diversi aspetti della vita: i costumi, le passioni e le azioni:

Ci sono infatti nell'essere umano *tre cose*: i costumi, le azioni e le passioni. Il Verbo che converte s'è preso carico dei costumi: guida della religione, egli sta sotto l'edificio della fede come la chiglia sta sotto la nave. A causa di lui, noi siamo pieni di gioia, abbandoniamo le nostre antiche credenze e ringiovaniamo in vista della salvezza; noi uniamo le nostre voci a quella del profeta, che canta *Quanto Dio è buono per Israele, per quelli il cui cuore è retto* (Sal 72,1). Un Verbo dirige anche tutte le nostre azioni: è il Verbo consigliere. Un Verbo anche guarisce le nostre passioni: è il Verbo pacificante. Ma in tutte le sue funzioni è sempre l'unico Verbo che strappa l'uomo alle sue abitudini naturali e legate al cosmo, e che lo conduce come pedagogo alla salvezza senza uguali della fede in Dio. (CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Il Pedagogo*)

La chiglia dunque è indispensabile, ma poi ci vuole il vento. Perché il cammino del cristiano non sia sballottato da tutti i venti, fuor di metafora da mutevoli passioni, occorre una regola dei comportamenti, dunque una legge. La legge intesa regola delle azioni fissata una volta per tutte non basta; per intercettare lo Spirito, soffia dove vuole, occorre operare un discernimento delle passioni. Occorre emanciparsi dalla pressione che esercitano sulle nostre azioni le passioni plasmate dai modelli di comportamento proposti dal contesto sociale. La lotta contro le passioni è interminabile, perché interminabile è la pressione esercitata da quei modelli. Per accedere alla verità dei nostri comportamenti occorre sempre da capo esorcizzare la menzogna del peccato del mondo.

Appunto in questa luce occorre intendere la *testimonianza*. La fede suggerisce come principio dei nostri comportamenti una verità nascosta a questo mondo; più precisamente, rimossa ad opera della menzogna che affligge i modi comuni di vivere dei figli di Adamo. L'obbedienza a quella verità comporta dunque la testimonianza di una verità polemica, la quale è destinata a risuonare come confutazione dei luoghi comuni. Il cristiano è *testimone* nel senso precisamente giudiziale del termine: egli depone in favore di Gesù nel contesto del processo, che fino ad oggi egli subisce ad opera del mondo. Gesù è sempre sotto accusa ad opera del mondo, e anche il mondo è sempre sotto accusa ad opera di Gesù.

Il senso polemico della testimonianza mi pare decisamente assente dall'uso corrente che oggi viene fatto dell'idea di testimonianza. Tale idea conosce una rinnovata fortuna nella stagione postconciliare; dunque quando il cattolicesimo privilegia un atteggiamento irenico e dialogico nei confronti di questo mondo. La stessa idea di testimonianza è piegata alle necessità di questo atteggiamento. Appunto al chiarimento di questo rischio intendo dedicare la presente riflessione.

Lo sfondo storico recente

Per spiegare la consistenza di tale rischio è utile registrare anzi tutto un dato di fatto: l'idea di testimonianza non era di uso corrente fino a quarant'anni fa, non apparteneva al lessico comune del cattolicesimo convenzionale. Non era comune neppure nel gergo comune del cristianesimo medievale. Non stupisce troppo, in tal senso, che l'idea non sia divenuta oggetto di approfondimento teologico nella grande tradizione scolastica; neppure è entrata nei catechismi moderni.

Assistiamo invece a un significativo ritorno della categoria nella stagione recente, successiva al Vaticano II. Il fenomeno merita una interpretazione; quali ragioni stanno alla sua base?

Il lessico della testimonianza ha un rilievo assolutamente consistente nella lingua del Nuovo Testamento. Si potrebbe dunque immaginare che, alla base del suo ritorno, stia il più generale fenomeno del ritorno alla Bibbia, che caratterizza il cattolicesimo dopo il Concilio.

Che il ritorno alla Bibbia abbia un rilievo è indubbio; e tuttavia non mi pare determinante. Il ritorno alla testimonianza non ha come sua causa fondamentale la frequentazione dei testi del Nuovo Testamento. Anzi, è dubbio che il senso della testimonianza nella lingua oggi corrente precisamente sia esattamente quello che tale figura assume nel Nuovo Testamento.

La fortuna recente della categoria trova invece spiegazione nel profondo mutamento di registro che hanno conosciuto i rapporti tra chiesa cattolica e mondo moderno. Il cattolicesimo è passato da un registro polemico a un registro decisamente irenico. In tal senso, alla fede è riconosciuto un compito nuovo, prima sconosciuto. Non è più possibile accontentarsi di richiamare tutti alla verità della fede, a procedere dalla supposizione che tale verità, pure tradita, sia a tutti nota. La verità della fede deve essere invece da capo istituita; deve essere da capo resa percepibile. Appunto alla rinnovata istituzione del senso del vangelo dovrebbe provvedere la testimonianza. Essa dovrebbe realizzarsi, assai più che attraverso le parole e l'esortazione, attraverso la qualità dell'agire concreto.

Il cattolicesimo convenzionale, offeso e polemico, condannava il mondo moderno quasi avesse la figura di un'eresia, di un tradimento cioè della tradizione comune. *Eresia* (*Hairesis*) significa in greco *decisione*, o addirittura *separazione*; "decidere" in latino vuol dire alla lettera come tagliare. La cultura moderna liberale è attraversata in effetti da questo assunto pregiudiziale: il confronto civile deve prodursi in forme appunto *laiche*; occorre sospendere ogni consenso pregiudiziale alla verità della fede, e quindi anche alla visione del mondo che dalla fede procede. A questa previa sospensione di ogni riferimento religioso nella vita civile il cattolicesimo convenzionale oppone una netta obiezione di coscienza. Di contro alla società laica, esso persegue il programma di una "restaurazione" cattolica.

Nelle sue nuove forme conciliari e dialogiche il cattolicesimo prende le distanze da tale condanna pregiudiziale e forfeitaria del mondo moderno; abdica ad ogni pretesa di realizzare una sorta di egemonia civile, di proporsi dunque addirittura come l'orizzonte sintetico entro il quale dovrebbero prodursi i rapporti sociali. La predicazione cattolica si rivolge in maniera assolutamente privilegiata alla coscienza dei singoli, e dunque alla loro decisione libera.

La testimonianza: di sé, o della verità?

Appunto in questa luce è possibile intendere la nuova fortuna della categoria di testimonianza. Il testimone non rivendica, ma solo attesta. Il testimone non insegna agli altri come dovrebbero vivere; semplicemente dice come egli vive, dice quale sia la sua esperienza. Quale pegno della verità del messaggio annunciato è offerta appunto la personale esperienza concreta. Quanto a vedere riconosciuta o meno la verità del messaggio che annuncia, il testimone si rimette alla libera decisione dell'altro.

In tal senso, pare interpretare efficacemente la figura della testimonianza un testo della prima lettera di Pietro, che ha di fatto conosciuto grande fortuna nella lingua del cattolicesimo postconciliare; esso è stato scelto quasi come esergo anche dal Convegno di Verona. Pietro raccomanda ai cristiani di essere *sempre pronti a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi*. La raccomandazione equivale a quella di rendere *testimonianza*. La *speranza che è in voi* non può essere considerata da voi quasi fosse cosa esclusivamente vostra; essa è invece la speranza di tutti; perciò voi dovete riconoscere il vostro debito nei confronti di tutti; tutti hanno il diritto di chiedere a voi ragione di tale speranza.

Il testo è citato, di solito, a conforto di una figura della testimonianza cristiana che la intende appunto come impegno del credente a rendere ragione di sé di fronte a tutti. La forma della proposta cristiana – appunto di una *proposta* soltanto si tratterebbe, e non invece di un'affermazione perentoria – sarebbe quella che nasce dalla persuasione (*speranza*) personale del credente.

Merita però di leggere il brano in forma un poco più estesa; esso propone effettivamente una caratterizzazione sintetica della figura della testimonianza cristiana:

Non vi sgomentate per paura di loro, né vi turbate, ma adorare il Signore, Cristo, nei vostri cuori, pronti sempre a rispondere a chiunque vi domandi ragione della speranza che è in voi. Tuttavia questo sia fatto con dolcezza e rispetto, con una retta coscienza, perché nel momento stesso in cui si parla male di voi rimangano svergognati quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo. (1 Pt 3, 14^b-16)

Come si vede, la testimonianza è tratteggiata qui come un comportamento connotato da *dolcezza e rispetto*. E tuttavia, il contesto entro il quale la testimonianza deve essere resa è connotato dall'incomprensione, addirittura da una franca ostilità nei confronti della parola cristiana. La testimonianza deve rivolgersi infatti a *quelli che malignano sulla vostra buona condotta in Cristo*. Di più, la testimonianza deve essere resa *con retta coscienza*: precisare quale sia il senso di tale espressione non è facile; in ogni caso la testimonianza rimanda alla *coscienza*, dunque – così interpreto – essa deve trovare sostegno in una persuasione interiore, che al credente viene soltanto da Dio, e non invece dall'interlocutore al quale egli di volta in volta si rivolge. Soprattutto, è qui chiaramente detto che la testimonianza deve trovare sostegno non nei discorsi, ma nella *buona condotta*; appunto da una tale buona condotta è attesa la confusione degli interlocutori.

La declinazione del tema testimonianza, nella rinnovata e assidua pratica che ne viene fatta oggi nei discorsi cattolici correnti, assume – come si diceva – una connotazione fondamentalmente irenica. Nei testi del Nuovo Testamento invece il tema della testimonianza ha una declinazione fondamentalmente polemica. La raccomandazione a rendere testimonianza trova giustificazione, più precisamente, sullo sfondo di una visione fondamentalmente polemica dei rapporti tra verità del vangelo e forme della complicità umana.

Per illustrare questo aspetto, mi riferisco subito a una delle parole di Gesù, che definiscono nella forma più icastica e quasi cruenta il senso della testimonianza e insieme la sua necessità. Nel cammino verso Gerusalemme, che lo conduce incontro alla sua passione, Gesù dice ai discepoli:

Chiunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anche il Figlio dell'uomo lo riconoscerà davanti agli angeli di Dio; ma chi mi rinnegherà davanti agli uomini sarà rinnegato davanti agli angeli di Dio. (Lc 12, 8-9)

Sullo sfondo di tale promessa e minaccia di Gesù sta l'immagine di un rapporto fondamentalmente ostile degli *uomini* nei confronti della sua persona. I discepoli saranno chiamati a rispondere a proposito della loro amicizia con Gesù così come si è chiamati a rispondere di una colpa. Essi saranno processati a motivo della loro fede. La confessione di fede assumerà per loro dunque la forma di una rischiosa deposizione processuale. Il nesso diventa esplicito nelle parole che subito seguono nel vangelo di Luca:

Quando vi condurranno davanti alle sinagoghe, ai magistrati e alle autorità, non preoccupatevi come discolparvi o che cosa dire; perché lo Spirito Santo vi insegnerà in quel momento ciò che bisogna dire. (Lc 12, 11-12)

Appunto il processo è il preciso contesto esistenziale, entro il quale la figura del testimone trova la sua definizione; avremo modo di vedere una distesa illustrazione di questa verità.

La raccomandazione di rendere testimonianza torna sulla bocca di Gesù sempre in connessione stretta con l'annuncio che egli fa ai discepoli seguaci della loro futura persecuzione. Nella storia del cristianesimo delle origini

a questa figura della testimonianza quale deposizione di processo corrisponde la figura del *martire* (che alla lettera significa *testimone*), il primo modello della santità cristiana.

Testimoni dell'invisibile?

Una seconda caratteristica dell'uso che la lingua cattolica contemporanea che fa della categoria di testimonianza è questa: la verità cristiana, oggetto di testimonianza, viene rappresentata come una verità fondamentale slegata dalle forme concrete dei rapporti umani quotidiani. Tale verità appare quasi sequestrata rispetto a quei rapporti. La verità del vangelo appare in tal senso come una verità *esoterica*. In tal senso, i cristiani sono spesso qualificati come *testimoni dell'invisibile*. La formula è stata usata nella traduzione italiana di un saggio francese apparso quarant'anni fa; esso intendeva proporre appunto una figura nuova e meno "aggressiva" dell'apostolato¹.

Anche sotto questo profilo appare necessaria una verifica sui testi del Nuovo Testamento. Davvero la verità del vangelo può essere qualificata come verità di un *altro mondo*? Di un mondo, dico totalmente altro rispetto a quello da tutti noi abitato e ben visibile? La verità del vangelo può certo essere qualificata come "invisibile"; essa è invisibile però così come sono invisibili tutte le cose che gli uomini tengono nascoste; non invece come quelle cose delle quali mancherebbe ogni traccia nelle forme della vita comune. La verità del vangelo infatti è verità iscritta già da sempre *dentro* la vita di ogni uomo.

Dentro, o sopra? *Dentro*, nello stesso senso in cui si dice che dentro a ogni uomo parla lo Spirito; la sua voce nascosta è obiettivamente iscritta in quelle forme della vita comune, che sole consentono all'uomo di diventare un "io", un soggetto; più precisamente, un soggetto libero, che deve dunque decidere di sé. Per altro aspetto tuttavia, e più fondamentale, lo Spirito è *sopra* ogni uomo, lo trascende; viene *prima* di lui, ed è insieme *più grande* di lui. Lo Spirito rivolge ogni uomo a un Signore che lo supera.

Appunto questa verità è la verità che il mondo non ha conosciuto. Nella vita di ogni uomo è operante una verità che è sopra di lui e prima di lui; essa sola permette all'uomo di venire a capo di sé stesso; essa è la verità (il *logos*) che è fin dal principio e mediante la quale sono state fatte tutte le cose. Di questa verità il prologo di Giovanni parla come de *la luce che spende nelle tenebre* e che le *tenebre hanno soffocato*. Appunto questa verità porta alla luce il *Logos* fatto carne. Il mistero principale della fede cristiana è appunto il mistero dell'incarnazione, esso solo consente di comprendere il senso e la necessità della testimonianza cristiana.

La religione dei moderni, e soprattutto quella dei postmoderni, appare assai distante dalla verità dell'incarnazione, dalla verità dunque di un Dio che si fa uomo. Essa avvolge Dio nelle nebbie impenetrabili dello spirito soggettivo. Non è solo la religione dei moderni, d'altra parte, che si atteggiava così; Gesù è stato respinto dal mondo fin dall'inizio; è stato respinto, anzi tutto, dal sistema religioso comune del giudaismo.

Illustra efficacemente questo rifiuto del Figlio di Dio fatto uomo la figura di Giovanni Battista, in particolare come tratteggiata nel quarto vangelo; Giovanni è modello della stessa testimonianza cristiana. Vennero i farisei, mandati da Gerusalemme, a interrogare Giovanni, a chiedergli chi fosse e con quale autorità battezzasse. Giovanni rispose anzitutto con una triplice negazione: egli non era il Messia, né Elia, né il profeta. Rispose poi anche mediante una positiva affermazione; disse di essere la *voce di uno che grida nel deserto: Preparate la via del Signore*, secondo la profezia di Isaia. Alla domanda conseguente – perché dunque battezza, se non è il Messia, né Elia, né il profeta? – Giovanni rispose:

Io battezzo con acqua, ma in mezzo a voi sta uno che voi non conoscete, uno che viene dopo di me, al quale io non sono degno di sciogliere il legaccio del sandalo. (Gv , 26-27)

Giovanni rende testimonianza a colui che è in mezzo a tutti, e tuttavia rimane a tutti sconosciuto. È sconosciuto semplicemente perché ancora non ha cominciato a predicare e a compiere segni? Questa è la risposta più ovvia. E tuttavia anche dopo, quando Gesù comincerà a dire e a fare, egli rimarrà sconosciuto. Nella prospettiva teologica del quarto vangelo, l'affermazione del Battista intende appunto anticipare questo destino storico di Gesù: *Venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno accolto* (1,11). Un tratto analogo assume la testimonianza cristiana; essa si configura sempre e di necessità come una denuncia; come la denuncia della rimozione alla quale la testimonianza di Gesù diviene sempre da capo oggetto.

¹ J. LOEW, *Testimoni dell'invisibile: significato e prospettive dell'apostolato moderno* (1964), Borla, Roma 1989; in francese il titolo suona invece così: *Comme s'il voyait l'invisible: un portrait de l'apote d'aujourd'hui*.

Testimoni dello spirito

La tesi di fondo che intendo raccomandare è appunto questa. La forma della presenza cristiana nel mondo assume di necessità la forma della *testimonianza* appunto a motivo di questo fatto: il mondo tiene nascosta la verità radicale, che pure è da sempre iscritta nelle forme dell'esperienza umana universale. La verità radicale è quella di Dio. Appunto a tale verità Gesù rende testimonianza; attraverso la sua testimonianza quella verità viene alla luce. Non sorprende dunque che l'antica censura opposta dai figli di Adamo alla verità di Dio assuma ora la forma della censura di Gesù. La testimonianza cristiana denuncia tale censura. Essa prolunga in tal senso fino ad oggi il dramma della incarnazione, come descritto dalle parole con le quali il vecchio Simeone accoglie il Figlio di Maria nel tempio:

Egli è qui per la rovina e la risurrezione di molti in Israele, segno di contraddizione perché siano svelati i pensieri di molti cuori. E anche a te una spada trafiggerà l'anima. (Lc 2, 34-35)

Gesù è destinato a rivelare i segreti dei cuori. Non stupisce che egli diventi un segno di contraddizione, una pietra sulla quale si inciampa; l'incarnazione del Figlio di Dio si mette di traverso sul cammino percorso da ogni uomo. Appunto tale spessore umano della rivelazione di Dio dispone lo spazio entro il quale soltanto è possibile intendere il senso e la necessità della testimonianza, e il suo carattere ineluttabile polemico.

La testimonianza nella vita di ogni uomo

La fisionomia della testimonianza cristiana sommariamente descritta trova facile conferma nei testi del Nuovo Testamento. Ad essi dovrà essere dedicata una considerazione attenta e diffusa in un momento successivo della riflessione. Per introdursi alla comprensione di quei testi tuttavia conviene chiarire preliminarmente come la figura della testimonianza costituisca una figura essenziale della comune esperienza umana. Prima d'essere raccomandata alla coscienza di ogni uomo dalla considerazione relativa al vangelo di Gesù, la testimonianza appare inevitabile già alla luce dei tratti che assume l'esperienza del vivere per tutti i nati di donna. La coscienza di ogni uomo dovrebbe riconoscersi in debito nei confronti della testimonianza altri offrono ad essa della speranza che illumina la vita. Se di fatto tale evidenza stenta ad essere riconosciuta, la circostanza dev'essere spiegata per riferimento alla pressione esercitata su ogni coscienza, e sulla stessa coscienza dei cristiani, dai luoghi comuni della cultura corrente. Mi riferisco, più precisamente, ai luoghi comuni connessi alle rappresentazioni correnti del soggetto umano, le quali paiono rappresentazioni incautamente soggettivistiche.

In che senso *soggettivistiche*? Nel senso di concepire il soggetto come costituito nella sua identità a monte rispetto al dramma, alla vicenda effettiva della vita cioè. In particolare, l'identità del soggetto è pensata come definita a monte rispetto alle evidenze dischiuse dal rapporto pratico che il singolo ha con altri. Nella realtà effettiva, accade invece che proprio gli altri siano, in prima battuta, depositari di una competenza a proposito dell'identità del singolo, che è in anticipo rispetto alla sua stessa coscienza. Essi sono in tal senso testimoni di una verità che certo è la verità del singolo, riguarda cioè la sua singolare e irripetibile identità, ma insieme non è del singolo, nel senso che è da lui ignorata. Per accedere alla nostra identità abbiamo indispensabile bisogno del rapporto con altri, e della loro testimonianza a nostro riguardo.

Per un secondo lato – ed è anche il lato più radicale – la mancata evidenza del rilievo della testimonianza è da intendere sullo sfondo della pressione esercitata dalla tradizione stessa di Adamo, o di Caino. Proprio attraverso la figura di Caino infatti trova espressione nella tradizione biblica un aspetto assolutamente qualificante del peccato d'origine: esso corrisponde al rifiuto da parte del singolo della fastidiosa necessità per lui di dipendere da un fratello, o da molti fratelli, per trovare la via della sua vita.

Perché il singolo, attraverso la testimonianza che altri offrono di lui riconosca se stesso, occorre però che in quella testimonianza egli riconosca il rimando a un'altra verità più antica. La verità più antica è quella che Dio stesso annuncia mediante la parola da lui pronunciata fin dall'origine; quella parola dispone la prossimità tra gli umani quale legge fondamentale della vita. Fin dall'origine infatti Dio vide che *non è bene che l'uomo sia solo*, e volle fargli *un aiuto che gli fosse simile* (Gen 2, 18). Un tale aiuto è anzitutto la compagna tratta dalla sua stessa carne; un tale aiuto sono poi anche il figlio, la figlia, e i fratelli tutti. Soltanto attraverso la testimonianza di altri Adamo trova la via della vita.

Il senso di una tale affermazione è illustrato in maniera assai efficace da tutte quelle relazioni umane, che debbono essere qualificate come *originarie*. Mi riferisco alle relazioni attraverso le quali soltanto il soggetto trova la propria origine. Occorre infatti riconoscere come il soggetto sussista soltanto grazie a un'origine. Egli giunge alla coscienza di sé, realizza dunque attualmente la propria qualità di soggetto, unicamente a condizione di trovare questa sua origine. Il soggetto è tale infatti soltanto in quanto cosciente, dunque in quanto presente a sé stesso, consapevole del fatto che in tutto ciò che egli vede, sente, conosce, spera o teme, vuole o fugge, sempre di *sé stesso* si tratta, di quel *ipse* che egli è fin dall'origine, per rapporto al quale tuttavia egli appare sempre in cammino, sempre alla ricerca. Io sono un sé che si cerca: così potremmo sinteticamente definire l'uomo.

La creazione mediante la parola

Possiamo articolare questa stessa definizione, e precisarla, dicendo che io sono un desiderio. Se un desiderio, dunque definito nella mia identità dall'aspirazione ad altro rispetto a ciò che attualmente sono. Che io sia un desiderio, appare innegabile; e tuttavia l'oggetto del desiderio che mi costituisce lì per lì non si saprebbe in alcun modo dire. Perché il desiderio prenda forma – e solo se prende forma diventa davvero mio, io stesso divento davvero io – è indispensabile che esso acceda alla mia parola. Il senso più radicale della mia parola è appunto questo: mediante la parola io professo il consenso alla promessa che mi costituisce, alla parola che mi costituisce.

All'origine è la parola. Così espressamente dichiara il prologo di Giovanni.

In principio era il Verbo,
 il Verbo era presso Dio
 e il Verbo era Dio.
 Egli era in principio presso Dio:
 tutto è stato fatto per mezzo di lui,
 e senza di lui niente è stato fatto
 di tutto ciò che esiste.
 In lui era la vita
 e la vita era la luce degli uomini. (Gv 1, 1-4)

Le affermazioni solenni del prologo riprendono e precisano quanto già affermato dalla *Genesis*: all'origine della creazione è la parola. *Dio disse*, e furono tutte le cose. Proprio perché le creature tutte sono come una parola, esse sono rivolte a un interlocutore e attendono la sua risposta. Al culmine della creazione è l'uomo, fatto *a sua immagine*; all'uomo appunto sono rivolte le parole espresse da Dio mediante l'opera creatrice. L'attitudine dell'uomo a dire una parola, a rispondere così alla parola originaria mediante la quale sono state fatte tutte le cose, concreta la sua identità di immagine somigliante.

L'uomo d'altra parte è subito caratterizzato come maschio e femmina. Appunto la distinzione tra maschio e femmina apre il campo entro il quale soltanto diventa possibile la parola umana. Essa è per sua parola rivolta ad altri prossimi; è insieme parola resa possibile da una prossimità che sussiste a monte rispetto il loro dialogo; appunto una tale prossimità è la parola che precede entrambi e sta all'origine della parola reciproca.

Nel racconto biblico la parola che precede il cammino dell'uomo sulla terra assume la forma di una benedizione: *Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra; soggiogatela e dominate...* Nelle spiegazioni correnti del testo, la benedizione originaria è spesso interpretata quasi fosse un comandamento; in realtà è una promessa, la promessa che autorizza la vita. Alla benedizione originaria di Dio conferisce forma di parola umana soltanto il credente autore di quella prima pagina della Bibbia; soltanto l'uomo può dare forma umana alla benedizione di Dio; e può farlo soltanto nel tempo, istruito da ciò che già ha vissuto.

Prima che l'uomo dia parola alla benedizione di Dio, e così confessi la propria origine, quella benedizione è operante attraverso le forme grata e subito persuasive della vita. La vita infatti di fatto si realizza a monte rispetto alla possibilità per l'uomo di volerla. Appunto le forme della prima esperienza grata, che sorprende e insieme prospetta una strada aperta, generano la parola umana. Essa interpreta quella parola originaria e senza parole, che Dio pronuncia mediante il suo gesto creatore.

Appunto questo nesso spiega come sia possibile la testimonianza, e anzi come essa sia necessaria. L'uomo che parla confessa la verità che sta all'origine della sua vita. Quella verità attende di diventare parola; interpella infatti la libertà dell'uomo, che deve prendere posizione di fronte ad essa. La qualità confessante della parola umana rende

ragione del fatto che essa mai *definisca* quello che dice, ma sempre e solo lo attesti. La parola, per essere intesa, rimanda chi ascolta ad evidenze obiettive, più antiche di chi parla e di chi ascolta. L'intesa reciproca è possibile soltanto nella forma del comune rimando a una verità che non è mia o tua, ma è la verità che ci costituisce e sola dispone la nostra possibilità di intenderci. La stessa mancata intesa reciproca rimanda ad altro; essa assume di necessità la forma di un conflitto delle interpretazioni a proposito della qualità di un'alleanza tra noi che è disposta fin dall'origine da altri.

La "tragedia" moderna dell'incomprensione, e addirittura di un'apparente *incomunicabilità*, deve intendersi appunto alla luce di una rimozione originaria. Il dialogo reciproco rimuove il riferimento all'origine, e dunque il riferimento al *sacro* che è all'origine; si trova in tal modo esposto al destino di pretendere dall'altro quello che l'altro non può in alcun modo dare.

Prima illustrazione: uomo e donna

La fenomenologia dei rapporti originari offre facile illustrazione della intuizione sintetica che sopra abbiamo abbozzato.

Ci riferiamo anzitutto al rapporto tra uomo e donna. Uno dei tratti più appariscenti di tale rapporto, quando si considerino le forme che esso assume al presente, è appunto la smisuratezza delle attese reciproche, la quale genera quindi la delusione, l'offesa e alla fine la rottura dell'alleanza. Tale smisuratezza potrebbe e dovrebbe essere descritta riferendosi ai molteplici esempi che offre l'esperienza concreta; non è difficile per ciascuno trovare nelle esperienze proprie, e in quelle delle persone vicine, molteplici esempi della obiettiva ingenuità che caratterizza le attese dell'uomo e della donna nel quadro del rapporto matrimoniale, e prima ancora nel quadro del rapporto affettivo che precede il matrimonio. Tale ingenuità è propiziata da una obiettiva solitudine della coppia. Il rapporto di coppia è vissuto a margine rispetto al resto dei rapporti sociali e non trova in essi riscontro e conforto a proposito della propria consistenza. La solitudine della coppia, d'altra parte, è disposta dalla qualità del contesto civile e culturale entro il quale il rapporto di coppia è vissuto.

La smisuratezza delle attese reciproche tra uomo e donna appare strettamente legata alla forma esclusivamente *affettiva* nella quale è vissuto il rapporto. Esclusivamente affettiva è quella forma, nel senso che suo criterio supremo è il fatto di *sentirsi* compresi e accolti; il *sentirsi*, o in senso equivalente l'*affectio*, d'altra parte è un criterio che per sua natura non può essere oggettivato; interprete e giudice insindacabile ne è il singolo che lo vive.

Effettivamente, l'amore tra l'uomo e la donna nasce nella forma dell'*affectus*. E tuttavia perché l'amore possa diventare una scelta è indispensabile che esso diventi *parola*, e più precisamente *promessa*. Promessa d'altra parte può diventare unicamente a condizione che esso confessi la verità promettente della prima esperienza estasiante. Quella verità è quella stabilita fin dall'inizio dal Creatore; in tal senso appunto Gesù può dire: *L'uomo dunque non separi ciò che Dio ha congiunto*; Dio ha congiunto all'inizio della creazione, quando *li creò maschio e femmina*; appunto in forza della promessa espressa dal Creatore *l'uomo lascerà suo padre e sua madre e i due saranno una carne sola* (cfr. Mc 10, 6-9).

Del tratto soltanto affettivo che sarebbe proprio del rapporto tra uomo e donna offre sanzione di principio l'apologia moderna dell'amore romantico. Essa espressamente celebra l'amore quasi fosse un assoluto, una sorta di religione. In molti modi l'amore romantico ha assunto i tratti di nuova religione nella stagione moderna e secolare. Si tratta di una religione che, per il fatto di essere senza Dio, diventa insieme senza tempo e senza speranza. Gli amanti invocano la morte come sigillo di quel carattere definitivo del loro presente, che non sarebbe in grado di sopportare la prova del tempo².

² L'apologia dell'amore romantico e della sua attitudine a divenire metafora della religione nella stagione moderna è stata proposta in un famoso saggio di C. S. LEWIS, *L'allegoria dell'amore. Saggio sulla tradizione medievale* (originale del 1936; trad. it. di G. Stefancich, introduzione di S. Perosa, Einaudi, Torino, 1969; di pochi anni successivi (1939) è un altro importante saggio, DE ROUGEMONT, *L'amore e l'occidente: Eros morte abbandono nella letteratura europea*, introd. di A. Guiducci, Rizzoli, Milano 1998, che denuncia invece la figura dell'amore romantico moderno come eresia cristiana, e più precisamente eresia catara o manichea; in anni successivi lo stesso C. S. LEWIS, (*I quattro amori: Affetto, Amicizia, Eros, Carità*, del 1960, Jaca Book, Milano, 1982) recepisce la denuncia di De Rougemont e descrive l'*eros* romantico come una perversione dell'*agape* cristiana.

Seconda illustrazione: genitori e figli

Genitori/figli: la parola dei genitori, e prima ancora della parola i loro gesti, assume presso la coscienza del figlio un senso che certo eccede la loro intenzione consapevole. In tal senso si deve dire che la parola dei genitori realizza spontaneamente la figura della testimonianza. Ma la testimonianza che si realizza in maniera spontanea e preintenzionale appare progressivamente alla loro stessa consapevolezza come una promessa impegnativa, che essi debbono onorare.

Le rappresentazioni oggi correnti del rapporto tra genitori e figli dissimulano questo nesso. In tal senso appare oggi particolarmente chiaro come, per rendere testimonianza, i genitori debbano staccarsi dalle rappresentazioni correnti; debbano addirittura costituirsi giudici del mondo che li circonda.

* * *

Per rendere ragione del rilievo che la categoria della testimonianza ha nel quadro della visione cristiana della vita, e soprattutto per determinare poi le forme pratiche e non solo verbali che quella testimonianza deve assumere, appare dunque indispensabile svolgere una riflessione previa a proposito delle radici antropologiche di tale categoria. Il difetto di tale riflessione antropologica espone le perorazioni in favore della testimonianza ad un duplice rischio. Il primo, già accennato, è quello di sancire una concezione minimale della testimonianza stessa, ridotta alla figura di parola autoreferenziale, di parola dunque che dice soltanto della propria esperienza e rinuncia a elevare appello nei confronti di altri, o addirittura nei confronti di tutti. Il secondo rischio è quello di incoraggiare una concezione kerigmatica della verità cristiana, la quale si affidi subito e solo alla forza di una Parola, o nel caso di uno Spirito, il quale in nessun modo coinvolgerebbe la persona stessa del testimone.

Ovviamente, il chiarimento delle radici antropologiche della testimonianza è solo preliminare. Occorre poi mostrare che, e mostrare come, il compito universale d'essere testimoni si configuri alla luce della fede nel vangelo del Signore Gesù. Per far questo occorre precisare la valenza giudiziale del suo vangelo. Sul tema ci proponiamo di tornare in un contributo successivo.

La testimonianza cristiana e la forma pratica della confessione della fede

2. La testimonianza e la sua rimozione soggettivistica

Per comprendere il senso della testimonianza nella vita cristiana è indispensabile riferirsi al posto che essa ha nell'esperienza umana universale; un posto grande e necessario. È necessaria dunque una riflessione antropologica sulla testimonianza. Appunto a un approfondimento antropologico dedichiamo questo nostro incontro. La qualità del discorso ci costringe a sospendere per il momento il riferimento immediato e preciso ai testi sacri, a impegnarci invece in un genere di ragionamento quasi filosofico. Farò di tutto per essere semplice, in modo che nessuno si scoraggi.

Propongo anzitutto una breve considerazione sui rapporti tra cristianesimo e civiltà che hanno propiziato la dimenticanza della testimonianza. Mi soffermo poi sulla concezione soggettivistica dell'uomo; proprio tale concezione pare impedire di intendere il necessario riferimento del soggetto alla testimonianza di altri per venire a capo di sé. Finalmente suggerisco in positivo una breve descrizione della struttura testimoniale che l'esperienza umana di necessità sempre assume.

Cristianesimo e civiltà

Già notavo questo fatto: la figura della testimonianza non è mai diventata oggetto di un preciso approfondimento teologico. Essa certo ha avuto un rilievo nei fatti, dunque nella storia pratica effettiva del tradizione cristiana; ed esso è stato rilievo addirittura fondamentale; e tuttavia non era avvertita la necessità che quella figura fosse pensata.

La circostanza non deve troppo stupire; sempre accade che le idee che hanno rilievo più fondamentale nella vita non abbiano subito necessità di approfondimento riflesso; la loro univocità è garantita dalle forme effettive dell'esperienza, assai più che dalle definizioni. Così accade nella storia civile, e anche nella storia cristiana. Idee come quelle di padre, madre, figlio – per fare un esempio – non hanno bisogno di essere definite per essere chiare nella vita effettiva. Per ciò che si riferisce alla storia cristiana, consideriamo per esempio questo fatto: la definizione dell'idea di sacramento interviene solo nel XII secolo; eppure i sacramenti hanno da subito rilievo fondamentale nella vita cristiana.

La necessità di un approfondimento riflesso si produce soltanto a seguito di sollecitazioni pratiche, che rendono dubbie le idee in prima battuta chiare senza necessità di pensarle. La teologia stessa, dunque la figura di un sapere metodico a proposito della verità della fede, si afferma soltanto con la nascita della *schola*. Ora al tempo in cui nasce la scolastica l'idea di testimonianza non proponeva più quei motivi di urgenza, che essa aveva avuto invece nei primi secoli di storia della Chiesa.

Documento del grande rilievo che la testimonianza ha nei primi secoli della Chiesa è in particolare la celebrazione della figura del *martire*, che è appunto il *testimone*. Così nei primi due secoli, che precedono l'avvento di Costantino. Con l'*Editto di Milano* nel 313 Costantino proclamò il cristianesimo quale *religio licita*, compatibile dunque con la lealtà nei confronti dell'impero. L'editto decretò la fine delle persecuzioni. Il cristianesimo si affermò allora, abbastanza in fretta, come unica religione vitale; il paganesimo appariva infatti ormai da molto tempo sfinito ed estinto quale effettiva forma della coscienza religiosa. Non esisteva più il contesto istituzionale e di costume capace di proporre la pratica religiosa pagana quale pratica capace di provvedere alle necessità della coscienza individuale: Neppure esisteva più un pensiero pagano. La filosofia in particolare non sapeva restituire all'eredità della mitologia pagana consistenza effettiva per rapporto alle nuove forme della vita quotidiana; neppure avvertiva la necessità di fare tanto. Il cristianesimo riuscì invece ad appropriarsi degli stessi valori pagani, delle *virtù* del mondo classico e anche dei *miti* pagani, restituendo ad essi rinnovata vitalità.

Uno dei paradossi della storia cristiana in Occidente è proprio questo: appunto ad opera della tradizione cristiana fu assicurata la stessa conservazione del patrimonio simbolico della tradizione greca e latina, fino all'età di mezzo, e addirittura fino alla stagione moderna. Sarebbe semplicistico interpretare – come pure spesso si fa – l'egemonia civile del cristianesimo quasi fosse soltanto o soprattutto l'effetto di un'operazione di potere; a rendere cristiano

L'Occidente non fu certo il potere imperiale, ma l'obiettivo attitudine che la verità cristiana mostrava a riprendere e restituire forza persuasiva alla stessa tradizione civile comune.

L'avvento di una *respublica christiana* comportò per altro anche consistenti minacce per la fedeltà della Chiesa al messaggio evangelico. Cicerone definiva la *respublica* come «una moltitudine ordinatamente consociata sulla base del consenso alla legge e volta al fine dell'utilità comune» (*De Republica*, I, 25). In base a tale definizione, la parola "repubblica" non definisce un regime politico, ma una forma dell'alleanza sociale. In tal senso, la repubblica non si oppone alla monarchia, ma semmai ai governi tirannidi che calpestanto quelle leggi, che di fatto stanno al fondamento della vita comune. La *res publica* (afferma Cicerone, *De Republica*, III) può essere tanto "popolare" quanto "regia".

Nel medioevo, e grazie al cristianesimo, il termine assume un'accezione universalistica. L'espressione *respublica christiana* cominciò a indicare un ordine sociale universale, fondato sulla pace e sulla giustizia. Fondamento di tale ordine sarebbe appunto la verità del vangelo. L'idea che il vangelo possa diventare fondamento di un ordine civile pare dubbia, in contraddizione con l'immagine del cristiano quale *martire*, quale testimone cioè di una verità che il mondo non conosce, né può conoscere.

A seguito della diffusione rapida della fede e poi dell'egemonia civile del cristianesimo, la forma eminente della santità cessò di essere quella del martire, e divenne quella del *confessore*. Si tratta, tipicamente, del vescovo che dedica tutta la propria vita alla predicazione del vangelo; oppure del monaco che pure dedica tutta la vita alla testimonianza del vangelo, non però mediante la predicazione, ma con la pratica di una vita ascetica. I vescovi stessi d'altra parte sono presto scelti di preferenza tra i monaci. Essi sono *testimoni*, nel senso che attestano la verità del vangelo attraverso una forma di vita *celeste*, o *apostolica*. L'espressione *vita apostolica* nella tradizione monastica non si riferisce al ministero apostolico, ma alla comunione dei beni praticata dalla Chiesa di Gerusalemme. Appunto attraverso la comunione dei beni è attestata una forma di vita escatologica, altra rispetto a quella comune tra i figli di Adamo.

Anche il confessore, come il martire, è testimone di una verità altra, e addirittura contraddittoria rispetto a quella posta a fondamento della vita comune, così come essa si configura anche in una società cristiana. In tal senso anche il confessore accusa la menzogna di questo mondo. E tuttavia il fatto che egli viva in un eremo o in un cenobio, che esprima il suo impegno pratico nella forma dell'*ascesi* (la parola significa *esercizio*), rende meno evidente il fatto che la sua vita comporti una nuova interpretazione delle forme comuni della vita, dunque del matrimonio, della famiglia, del lavoro, della stessa vita politica. La vita ascetica appare come un'alternativa radicale alla vita comune (*fuga mundi*), piuttosto che come ripresa critica di quella.

La vita cristiana, anche nella sua forma ascetica, comporta obiettivamente una lotta contro la menzogna di questo mondo. La lotta conosce però un processo di "interiorizzazione". La lotta è quella che oppone il *logos* o la *ratio* alle *passioni*; non invece quella che oppone la verità della fede alla pretesa verità della *respublica*. Appunto su questo sfondo occorre intendere il minore rilievo che assume la figura della *testimonianza* intesa in quel preciso significato giudiziale, che è quello originario.

Nel tempo dei confessori l'ordine civile sotteso alle forme comuni del vivere nella società, accomunata dal consenso della fede cristiana, appare ormai come un ordine giusto, addirittura sanzionato dal potere ecclesiastico (*sacerdotium*). La lotta ascetica non si riferisce in tal senso a una pretesa menzogna di tale ordine esteriore, dunque alla sua contraddizione rispetto alla fede. Si riferisce invece al carattere laborioso che assume l'appropriazione interiore di quella giustizia, che le forme della vita comune attestano ma in forma soltanto esteriore. Tale appropriazione interiore, inoltre, è descritta sempre più frequentemente in termini di *gnosi*, di conoscenza o di contemplazione delle verità dello spirito, piuttosto che in termini di conversione dei costumi.

La figura del martirio torna a conoscere ragioni di attualità nella stagione della scoperta del nuovo mondo, e soprattutto nella stagione delle missioni, prima in Oriente, poi in Africa. Non a caso, proprio nelle regioni di Oriente furono più cospicue le ragioni di martirio: in quel caso infatti la predicazione cristiana doveva prodursi in contesti civili segnati da grandi tradizioni insieme etnico e religiose. In America e in Africa continuavano a sussistere troppo forti ragioni di complicità tra la missione cristiana e la persistente egemonia civile dell'Occidente. Il martirio assume poi ragione di attualità sullo sfondo della divisione religiosa dell'Europa e delle guerre conseguenti.

Uno sfondo propizio alla rinnovata attualità del martirio, o in ogni caso della testimonianza, è virtualmente quello realizzato al presente; mi riferisco alla contiguità tra cristianesimo e tradizioni etnico/religiose diverse nella società

multietnica. Ma la realizzazione effettiva di un pensiero sulla testimonianza pare pregiudicata dalla inerzia di pensieri antichi.

Mi riferisco in particolare alla *concezione soggettivistica* dell'uomo. Essa postula che il soggetto individuale possa e debba realizzare la propria identità a prescindere da ogni riferimento al contesto civile, e dunque culturale, entro il quale il soggetto stesso realizza la propria vicenda esistenziale. Questa concezione appare come la più diffusa fino ad oggi.

Il postulato dell'insularità del soggetto ha una storia lunga, e complessa. Assume forme assai diverse nelle diverse stagioni; e tuttavia attraversa tutta la tradizione del cristianesimo occidentale. Ricorrendo a uno schema semplice (spero non semplicistico), possiamo distinguere due figure fondamentali: la prima è propria del pensiero antico, la seconda del pensiero moderno. Nel caso moderno il soggettivismo non è soltanto un pensiero, ma uno stile concreto di vita alimentato dalle forme complessive che assumono i rapporti umani.

La figura di *soggetto* diventa tema esplicito di discorso e di pensiero soltanto nei tempi moderni; si produce addirittura una vera e propria apoteosi del soggetto. Il primato del soggetto è riconosciuto spesso come il tratto più qualificante del pensiero moderno. Il primato è pensato, e anche praticamente perseguito, soprattutto nella forma dell'emancipazione del soggetto da ogni soggezione alla tradizione civile. Appunto questa è la forma radicale del programma illuministico. Il tramonto del moderno, di cui vanno parlando i fautori del postmoderno, assume anche e non marginalmente questo tratto, l'abbandono di quel troppo programma di emancipazione. La retorica del moderno – dunque della libertà del soggetto e della impossibilità di sindacare a proposito delle sue convinzioni di coscienza – continua in ogni caso a prevalere fino ad oggi almeno nelle forme del dibattito pubblico, e in specie del dibattito politico.

Il soggetto e la sua autonomia diventano dunque una causa santa soltanto nei tempi moderni. In tal senso, appare poco persuasiva la tesi che proponiamo, che sia cioè operante una sindrome soggettivistica già nel pensiero antico. La tesi necessita di una spiegazione. Occuparsi del pensiero antico appare in ogni caso importante fino ad oggi, perché le forme del pensiero antico non sono affatto passate; offrono fino ad oggi gli schemi di pensiero che stanno al fondo dei discorsi correnti; offrono, in particolare, gli schemi del discorso che propone la dottrina cattolica sull'uomo.

Un soggettivismo antico?

Nella stagione antica, il soggettivismo riguarda dunque le forme del pensiero, della filosofia in specie, assai più che le forme pratiche della vita. Esso deve essere precisato.

Il pensiero antico non si occupa ancora del preciso tema del soggetto; si occupa però dell'uomo; e le rappresentazioni che ne dà sono segnate da un deciso tratto *naturalistico*: l'identità dell'uomo sarebbe definita dalla sua *natura*, e sarebbe suscettibile di accertamento a monte delle forme effettive del dramma umano, e soprattutto senza necessità di riferirsi alla coscienza stessa dell'uomo. L'uomo è descritto come potrebbe essere descritto un essere di natura. Illustriamo l'affermazione troppo oscura con qualche esempio.

Gli occhi – è un primo esempio – nell'uomo non sono la stessa cosa che in un animale. Gli occhi dell'uomo – come dice il *Qoelet* – non sono mai sazi di guardare; questo desiderio insaziabile degli occhi può essere compreso soltanto quando si consideri il nesso stretto che lega gli occhi alla coscienza, al desiderio, allo spirito stesso dell'uomo dunque. Il desiderio che cerca inutilmente la propria sazietà attraverso gli occhi è, senza ombra, di dubbio un desiderio dell'anima, non degli occhi. Per essere più concreti, ci riferiamo alla forma più importante del desiderio degli occhi, e cioè all'attrattiva tra maschio e femmina. Essa non ha certo nell'uomo la stessa fisionomia che ha nel caso degli animali. Non a caso, tale attrattiva è interpretata nella Bibbia come riflesso di un preciso giudizio di Dio: *Non è bene che l'uomo sia solo: gli voglio fare un aiuto che gli sia simile*. Esattamente grazie all'incontro tra uomo e donna nasce la parola, la forma dunque base mediante la quale è articolato il significato di tutte le cose. La relazione tra i sessi (?) nel caso umano appare decisamente assai più che semplice mezzo per provvedere alla riproduzione, dunque alla perpetuazione della specie. Nel caso degli umani, d'altra parte, la generazione stessa ha un profilo decisamente più complesso rispetto alla mera riproduzione della specie; attraverso il rapporto tra genitori e figli trova determinazione la speranza arcana, dischiusa fin dall'inizio dall'incontro tra uomo e donna. Quello che si dice degli occhi vale, con gli opportuni adattamenti, per tutti i sensi esteriori.

Se veniamo poi alle facoltà superiori, specifiche dell'uomo, spirituali, dunque alla *ragione* e alla *volontà*, alla facoltà di conoscere e rispettivamente alla facoltà di agire, esse pure sono concepite nella tradizione del pensiero antico quasi fossero facoltà disposte dalla *natura* stessa dell'uomo; disposte dunque da ciò che egli è in forza della nascita, a monte rispetto al dramma della sua vicenda effettiva. E invece l'uomo non giunge a conoscere e ad agire in forza della mera *natura*, ma sempre e solo in forza di ciò che egli sperimenta; più precisamente, in forza di ciò che vive inizialmente nella forma passiva dell'essere *affetto*.

Per volere non basta disporre di una *facoltà* naturale; occorre invece che si realizzi una certa vicenda, un seguito di avvenimenti, di passioni e di azioni, mediante le quali soltanto è dischiuso al soggetto il volto promettente della vita. L'uomo giunge alla coscienza di sé grazie a una serie di accadimenti lieti, che predispongono quelle condizioni remote, che sole poi consentono la configurazione della sua intenzionalità, teorica e pratica.

Anche questo principio trova un'illustrazione eloquente nell'esperienza dell'incontro tra uomo e donna. Prima di svegliarsi dal suo sonno arcano Adamo non era certamente in grado di *volere* una compagna. Può volerla invece unicamente sullo sfondo di quella prima esperienza sorprendente: svegliandosi dal sonno, vede accanto a sé una compagna sorprendentemente vicina; soltanto la meraviglia originaria gli consente di riconoscerla come *carne della sua carne e osso delle sue ossa*. In quel momento egli non solo *può* volerla, addirittura *deve*. La grazia dell'incontro, promettente, genera l'impegno corrispondente.

Alla conoscenza stessa l'uomo è abilitato non da una pretesa facoltà, come sarebbe la ragione, ma soltanto grazie alla meraviglia originaria. Già i filosofi antichi hanno talora rilevato che la conoscenza nasce dalla meraviglia. La meraviglia, d'altra parte, è accesa da ciò che accade e sorprende. Sorprende, appunto perché parla di noi, manifesta un'intenzione a noi rivolta che ci precede.

Possiamo verificare con grande facilità e insieme con grande precisione la verità di tale rapporto tra conoscenza e meraviglia volgendo l'attenzione alla prima esperienza del bambino. Come tutti sanno, tra i tre e i quattro anni i bambini ripetono in maniera addirittura ossessiva la domanda: *che cos'è?* Proprio grazie a tale domanda imparano a conoscere, non certo mediante ragionamenti. Essi possono imparare perché sono anzitutto *colpiti* dalle cose che vedono, toccano, sentono. *Colpiti* essi sono, appunto perché avvertono in tutte le cose una ragione di prossimità alla loro vita; prima ancora di sapere che cosa è questo o quello essi intuiscono che questo o quello li riguarda.

Interpreto sinteticamente la struttura della nostra esperienza che risulta da questa sommaria descrizione dell'esperienza del bambino. La vita è possibile soltanto grazie a una *anticipazione*; essa apre il nostro cammino. Possiamo forse azzardare il ricorso a una formula impegnativa, suggerita dalla lingua teologica: la vita umana è possibile soltanto in forza della grazia. Un Salmo (63, 4) propone espressamente una formula assai impegnativa: *la tua grazia vale più della vita*. Possiamo precisarla in questi termini: soltanto in forza della tua grazia, o Dio, diventa per noi possibile la vita.

Lo schema di pensiero sull'umano fino ad oggi corrente appare molto lontano da questa visione; mi riferisco allo schema che chiamo *antropologia delle facoltà*. Secondo tale modello di pensiero, gli atti davvero umani, quelli volontari, procederebbero dalle sue facoltà naturali. La ragione conosce il fine, e quindi poi la legge universale che sola consente di disporre le forme dell'agire idonee a realizzare il fine. La volontà poi, obbedendo alla ragione, comanda gli atti conseguenti conformi alla legge.

Per riferimento a un modello di pensiero come questo appare giustificato parlare di *soggettivismo*: il termine segnala l'indebita maggiorazione delle facoltà del soggetto; la correlativa rimozione della dipendenza originaria del soggetto da altro da sé – e più recisamente dal rapporto con gli altri – per accedere alla propria identità.

Esattamente questa rappresentazione del soggetto impedisce di capire la figura della testimonianza e il rilievo essenziale che essa ha in ordine alla costituzione del soggetto. Illustro questo nesso con qualche esempio.

Pensiamo al rapporto tra genitori e figli. Per raccomandare ai figli le norme del vivere oggi i genitori si affidano facilmente a principi di carattere generale. Lo fanno ancora più facilmente nell'età dell'adolescenza; nell'età infantile infatti il figlio pare riconoscere la pertinenza delle norme di comportamento che il genitore gli propone senza alcuna necessità che il genitore dia spiegazioni.

Così almeno accadeva un tempo; oggi accade molto meno; già in età infantile o nella fanciullezza infatti i genitori avvertono la necessità di ragionare e spiegare espressamente ai figli le ragioni delle norme di comportamento che sono a loro proposte. Così accade, perché i comportamenti dei genitori, e in genere degli adulti che vivono intorno ai fanciulli, appaiono decisamente meno idonei ad attestare l'ordine generale dei rapporti umani rispetto a quanto non accadeva un tempo. E tuttavia l'attestazione dei genitori, o meglio la loro testimonianza, appare assolutamente irrinunciabile per istituire il senso della legge. La legge che impone di chiedere per piacere e dire grazie – ad esempio – non può apparire come pertinente e vera al figlio se essa non appare come la legge iscritta nelle forme effettive del rapporto tra genitori e figli realizzato a monte della consapevolezza e della scelta dei figli. Quella legge istruisce a proposito di un'alleanza che è realizzata già in precedenza ed è assolutamente irrinunciabile per il figlio. Non a caso, la prima sanzione prospettata dalla mamma al figlio per la sua disubbidienza è il proprio *dispiacere*: “Se fai così, la mamma non è contenta”. Il bambino non potrebbe in alcun modo sopportare l'idea di una mamma scontenta per colpa sua. Non può sopportare l'idea di una mamma scontenta in genere; e sempre quando la mamma è scontenta il bambino pensa che la colpa sia sua. Egli è testimone – ancora una volta – di una verità profonda, della quale certo non è consapevole. La verità è questa: che il figlio è per la madre ragione di vita; e la madre stessa d'altra parte è per il figlio condizione della sua stessa vita. La verità, immediatamente attestata dalle forme della primaria relazione affettiva, è la verità di una promessa. Alla determinazione di quella vaga promessa madre e figlio potranno e dovranno giungere soltanto attraverso le forme secondarie del loro rapporto. La verità della promessa potrà essere trovata unicamente a prezzo di essere oggettivata, dunque strappata alle sue forme soltanto affettive e dunque divenire addirittura una visione del mondo, e di Dio. E tuttavia rimarrà per sempre indimenticabile la referenza a quel dramma originario. In tal senso appunto la legge dice *onora il padre e la madre*.

Il fatto che la madre e il padre, per raccomandare le norme, facciano riferimento a principi generali può apparire al figlio come una proditoria sottrazione alla loro originaria responsabilità di testimoni. Non solo *può apparire*, ma è *così in realtà*. Appunto a fronte del figlio adolescente, e quindi alla prevedibile difficoltà di confermare la verità della relazione primaria a fronte della crescente complessità della vita del figlio, alla prevedibile difficoltà di confermare più precisamente ai suoi occhi la verità della loro immagine originaria, quella di padri e madri eterni, è facile la tentazione di rifugiarsi in pretesi principi di carattere generale, di *ragione*, indipendenti dalla loro persona. Il figlio intende, giustamente, tale strategia come un tradimento.

Il figlio stesso, per la sua parte, è sollecitato in età adolescente a sostituire alla memoria della sua relazione primaria coi genitori l'appello a pretesi principi generali; teme infatti che la memoria lo respinga sempre da capo alla condizione infantile. È noto – dovrebbe essere a tutti noto – il facile massimalismo idealistico o ideologico dell'adolescente; attraverso tale massimalismo egli tende a rimediare al difetto obiettivo di identità di cui soffre. Il rimedio a questo inganno ideologico è appunto la testimonianza; la fedeltà cioè di genitori e figli al vincolo che la loro originaria alleanza impone. Tale fedeltà non è impedita dalle inevitabili e transitorie incomprensioni. È scritto anche a proposito di Gesù dodicenne nel tempio che i genitori *non compresero le sue parole*; e tuttavia egli *partì con loro e tornò a Nazaret e stava loro sottomesso*. La incomprensione non è dimenticata come uno spiacevole e transitorio incidente; *sua madre serbava tutte queste cose nel suo cuore*. E Gesù *cresceva in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini* (Lc 2, 50s).

Il soggettivismo moderno

In epoca moderna il soggettivismo assume una forma nuova. La differenza è da cercare nel fatto che allora il soggettivismo, assai prima e assai più che teoria o forma del pensiero, diventa un destino pratico. La profonda trasformazione civile pare decretare uno smarrimento, o quanto meno un'eclisse, per il soggetto di quei criteri obiettivi, che soli potrebbero propiziare la sua identificazione.

La trasformazione è sinteticamente definita dal passaggio da una società *organica* a una società *complessa*. Complessa è la società che perde la sua unità simbolica, perde dunque ogni riferimento a un *cielo* di certezze da tutti condivise; quel *cielo* sussisteva nella società convenzionale, ed era di necessità *cielo religioso*. La perdita di tale cielo non nasce solo, né prima di tutto dalla divisione a livello di idee religiose, dunque dalla divisione delle Chiese, e poi delle ideologie; nasce invece prima di tutto dalla “secolarizzazione” dei singoli sistemi di scambio sociale.

La politica si divide dalla religione, e certo poi anche dalla famiglia, dai sistemi di scambio affettivo in genere.

Dalla religione e da qualsiasi principio ideale si separa soprattutto, l'economia, ovverosia il sistema di scambio reale costituito dal mercato; esso per sua natura appare indifferente alle convinzioni ideali che presiedono alla vita dei singoli.

Si separano dalla religione poi anche i nuovi saperi scientifici.

Ogni singolo parziale sistema di scambio sociale pare destinato a reggersi su regole sue proprie, rigorosamente sequestrate rispetto ai convincimenti ultimi dei singoli.

Il processo a cui accenniamo si produce soltanto in tempi distesi, certo. E tuttavia un destino in tal senso è segnato fin dall'inizio. La società è destinata a divenire semplice *sistema dei bisogni*, al servizio dunque di bisogni del singolo che sarebbero definiti a monte rispetto al rapporto sociale. La società perde la sua antica attitudine a valere come figura della vita buona; la vita buona è di necessità una vita comune, o una *polis*. Il termine stesso di *politica* muta senso; un tempo il termine si riferiva appunto alla *polis*, ora invece si riferisce all'istituzione del potere legittimo.

In una società complessa e secolarizzata il singolo pare condannato a diventare *individuo*, a rappresentarsi cioè come soggetto individuale definito nella sua identità a monte rispetto ad ogni rapporto con altri. In questo senso appunto il soggettivismo appare come un destino.

Sullo sfondo di tale destino civile occorre intendere le stesse forme del pensiero relativo al soggetto. Il soggettivismo contemporaneo assume la forma di una critica al soggettivismo antico. Esso accordava alle facoltà del soggetto poteri irreali, e non si poneva in alcun modo la domanda a proposito della sua identità. Il soggetto singolo era pensato come esemplare di un genere. Mancava, più precisamente, la considerazione della figura della *coscienza*, intesa precisamente come presenza a sé del soggetto. I criteri dell'agire – pensati di volta come la virtù, il bene, oppure la legge – erano in ogni caso pensati quasi fossero determinati in termini oggettivi, tipicamente come opera della ragione, senza alcun riferimento al tempo né alla coscienza individuale.

La nascita del *pensiero critico* in epoca moderna contesta la pretesa qualità *razionale* di quei criteri; mette invece in evidenza come essi siano in realtà fissati dal pregiudizio sociale. Appunto di contro a tali pregiudizi il pensiero moderno cerca il criterio della certezza nella coscienza, o – come dice Cartesio – nel *cogito*.

Criterio di verità dell'agire umano diventa in tal senso, tipicamente, la cosiddetta *autenticità*, e cioè la fedeltà del soggetto a se stesso. L'agire è inteso di conseguenza quale espressione del soggetto, dunque di un'*interiorità* che sarebbe determinata a monte rispetto alla storia.

Appunto su questo sfondo la testimonianza assume la figura tipica che essa ha oggi nell'uso corrente. Testimone è considerato il soggetto che dice fedelmente di sé, che si confessa dunque, e non nasconde se stesso sotto il velo delle convezioni sociali. Il genere letterario delle *confessioni* conosce una rinnovata ragione di attualità. Le confessioni moderne sono però assai diverse dal modello originario di Agostino. Non sono più confessioni davanti a Dio, documento della resa del singolo a quella verità nascosta che Egli da sempre insinua nei nostri cuori e alla quale in tutti i modi noi cerchiamo di resistere. La confessione non riguarda più la sua grazia e il nostro peccato; diventa invece mera apertura d'animo.

È possibile questa apertura d'animo? A quali condizioni? Per divenire possibile, ha bisogno di un altro affidabile. O forse meglio, di un altro complice. La confidenza è la forma di comunicazione umana tipica degli adolescenti, non a caso. Passando quell'età, un interlocutore affidabile appare progressivamente meno probabile. La confessione è allora raccolta dal libro. Già nel caso degli adolescenti, d'altra parte, le confessioni assumono la forma caratteristica del "caro diario". Nel caso degli scrittori adulti assume la forma della lettera agli assenti, magari ai posteri³, in ogni caso a chi non è presente e la cui interlocuzione non è considerata rilevante per appressare la verità di ciò che dice chi si confessa.

³ Così nel caso di J.J. ROUSSEAU, *Le confessioni* (trad. it. di F. Filippini, con introduzione di R. Guiducci, Rizzoli, Milano 2001), pubblicate postume nel 1781, esse diedero luogo, fin dalle prime letture fatte da lui vivente agli amici e fino ad oggi, a interpretazioni disperate e contraddittorie. Ripercorrendo le tappe della sua formazione morale e spirituale, Rousseau racconta "con natura e verità" la propria vita, senza nascondere gli aspetti negativi e i lati oscuri: l'infanzia trascorsa con il padre tra letture romantiche e appassionate, l'incontro con la signora Warens, amante e insieme dolce figura materna, la conversione al cattolicesimo, gli amori e il difficile rapporto con le donne, i viaggi a Venezia e a Parigi, gli scontri con gli enciclopedisti e le polemiche con Voltaire, la fuga disperata in Inghilterra e il ritorno a Parigi e, infine, la bruciante delusione della lettura delle *Confessioni* ad un gruppo di intimi. Testimonianza di una vita romanzesca e contraddittoria, *Le confessioni* riassumono i temi fondamentali dell'ideologia di un autore destinato a esercitare un grande influsso sul pensiero e la sensibilità tutta dei moderni.

Fisionomia della testimonianza

Per rendere ragione della necessità e del significato della testimonianza quale figura universale dell'esperienza umana è necessario riprendere da capo la riflessione a proposito della sua struttura di fondo della vita umana. Si rendono necessarie a tale riguardo correzioni radicali delle rappresentazioni antiche, per molta parte oggi ancora correnti.

La vita dell'uomo anzitutto *accade*, si realizza – intendo dire – a monte rispetto ad ogni consapevole intenzione del soggetto. Il nostro agire nelle sue prime forme spontanee è certo denso di una verità, che però sfugge alla nostra consapevolezza. È gravido di una parola, la quale viene a coscienza soltanto in seconda battuta; la nostra libertà è possibile appunto soltanto nella forma di una risposta a quella parola, e dunque nella forma della ripresa della verità iscritta negli inizi della vita.

Le prime forme dell'agire possono essere efficacemente descritte attraverso la bella metafora del bambino portato in braccio. Egli non sa camminare, ovviamente; ma neppure gli è chiesto tanto; è portato in braccio. Soltanto passando attraverso l'esperienza di essere portato in braccio egli può giungere alla capacità di camminare. Il bambino neppure sa quello che fa, e tuttavia già fa. Ancor meno sa quello che dice, e tuttavia molto in fretta egli dice. La verità di suoi primi gesti spontanei viene a consapevolezza a misura in cui egli si appropria della parola, e si appropria in genere del senso dei suoi gesti, grazie alla configurazione che ad essi dà l'opera di altri.

Soltanto in seconda battuta il bambino può confermare deliberatamente quei suoi primi comportamenti, e può confermare in tal modo anche i legami che essi attestano nei confronti di altri. Quando può, egli anche deve.

Alla luce di questa elementare considerazione possiamo precisare una prima determinazione del senso che assume la *testimonianza* nella nostra vita: essa consiste nel consenso deliberato a quella verità che in prima battuta è attestata dalle forme dell'agire spontaneo. Esse sono documento di una verità che trascende il soggetto, e che tuttavia sola ha consentito fin dall'inizio la venuta del soggetto alla coscienza di sé. In tal senso si deve anche dire che quelle prime forme dell'esperienza realizzano una testimonianza; si tratta però in tal caso di testimonianza senza intenzione.

Le illustrazioni più facili ed eloquenti di queste forme della testimonianza le troviamo nella relazione tra genitori e figli. Il rifiuto di tale testimonianza pregiudica la fedeltà del soggetto a se stesso. Ciò che in prima battuta è stato vissuto senza intenzione prescrive un'intenzione, impegna dunque la libertà di colui che ne è stato protagonista.

La ripresa assume appunto la forma della confessione della verità che ci precede. Confessare equivale a rendere testimonianza: accettare cioè questo compito per la nostra vita, diventare pegno della verità attestata dai misteri degli inizi.

Forte è la tentazione di rifiutare una tale testimonianza. Di negare cioè la trascendenza degli inizi, o meglio di negare quella misteriosa *origine*, grazie alla quale soltanto è stato per me possibile iniziare il cammino. Rivendicare invece a noi stessi, a pretese nostre personali e insindacabili intenzioni, la competenza esclusiva circa il senso delle nostre azioni. Negare in tal modo che esse ci mettono sempre e di necessità in condizione d'essere in debito gli uni nei confronti di altri, addirittura nei confronti di tutti gli altri.

Appunto ponendosi in questa prospettiva è possibile intendere come l'agire comporti inevitabilmente l'aspetto della testimonianza nella esperienza umana universale. Su questo sfondo sarà possibile anche comprendere in che senso la fede nel vangelo di Gesù interpreta l'universale necessità della testimonianza. Questo sarà l'oggetto del nostro prossimo secondo incontro.

La testimonianza cristiana e la forma pratica della confessione della fede

3. Un modello illuminante: il discepolo, dalla sequela all'imitazione

Lettura iniziale: Luca 12, 49-53

Riprendo la tesi generale annunciata all'inizio della nostra riflessione. La categoria di testimonianza è oggi molto spesso usata per designare in maniera sintetica il senso della missione cristiana nel mondo; ma a tale uso della categoria – questo è il sospetto – è sottesa un'accezione di testimonianza che appare in difetto rispetto al significato che di quel termine propongono i testi del Nuovo Testamento.

La nozione corrente di testimonianza appare molto vicina a quella suggerita da quello che abbiamo definito il soggettivismo moderno. A procedere da una concezione solitaria del soggetto, è intesa come parola vera soltanto quella mediante la quale il soggetto esprime se stesso, dice di se stesso. Il privilegio accordato alla categoria di testimonianza nella lingua cristiana oggi corrente appare decisamente legato al più generale privilegio che la categoria conosce nel quadro di una cultura contemporanea.

Occorre essere un poco più precisi. Per un primo lato il privilegio della categoria di testimonianza corrisponde effettivamente all'apologia moderna del soggetto. C'è però un altro lato; l'uso della categoria corrisponde anche alla diffidenza della coscienza individuale nei confronti della cultura pubblica, quella dominante cioè a livello di comunicazione pubblica. Tale cultura appare assai declamatoria, proclama con facilità principi astratti generalissimi; difetta invece in maniera cronica di riferimenti alla coscienza personale, e rispettivamente a modelli di vita personali. Su questo sfondo appunto è apprezzata la parola del singolo, quando essa assume la figura di testimonianza, quando dice dunque di ciò che egli personalmente vive. Tale parola appunto è opposta alle forme solo retoriche del discorso pubblico e astratto, ed è preferita ad esse.

Per rendere più facile l'identificazione di questa figura della testimonianza, possiamo riferirci a ciò che spesso accade in quei convegni ecclesiastici, che sempre più frequentemente si celebrano nei tempi recenti; accanto a interventi di pensiero, dunque di carattere propriamente dottrinale, tenute da coloro che sono riconosciuti come cultori professionali del tema di volta in volta affrontato, sono previsti interventi di *testimoni*; la loro parola interessa come documento di un vissuto concreto, e non come apporto alla riflessione. Che anche interventi di questo genere possano effettivamente offrire un positivo contributo alla intelligenza del tema affrontato è indubbio; ma perché tale contributo effettivamente si realizzi occorre che, al di là della parola dei testimoni, intervenga una parola che chiarisca come la testimonianza aiuti ad intendere il vangelo di Gesù Cristo, e più precisamente a intendere come il vangelo interpreti e insieme giudichi le situazioni comuni dell'esperienza umana del nostro tempo. Per divenire effettivamente *testimonianza*, l'esperienza del singolo non deve mirare a suscitare ammirazione per chi la compie, deve invece mirare a volgere l'attenzione di chi ascolta al vangelo di Gesù. Il senso cristiano dell'idea di testimonianza è decisamente più preciso e impegnativo del senso abbastanza generico, per il quale è qualificato come una testimonianza ogni racconto di vita interessante.

Occorre per altro riconoscere che anche in questa ricerca impaziente di testimoni – di testimoni intesi secondo un'accezione di testimonianza ancora troppo generica e incapace di rendere ragione della categoria cristiana – si nasconde un aspetto di verità. La fede esige sempre la confessione, e dunque un'attestazione pubblica. Tale attestazione però non può assumere forma "pubblicitaria". Il rischio che essa assuma forma appunto pubblicitaria è assai consistente. Quando la confessione assume forma pubblicitaria? Quando i discorsi volti a raccomandare la scelta della fede hanno la forma di discorsi generali, che propongono una visione del mondo, un'ideologia, o forse un'utopia, in ogni caso una visione che in ipotesi potrebbe essere apprezzata a prescindere da ogni riferimento alla vita personale dei singoli; a prescindere – in particolare – dalla qualità dei vincoli concreti che legano la vita del testimone alla vita di quanti lo ascoltano.

L'apostolato cristiano assume la forma di "pubblicità" quando il messaggio del vangelo è proposto quasi che la sua verità potesse essere detta senza fare alcun riferimento alla vita effettiva mia e dei miei fratelli; soprattutto, senza fare riferimento alla qualità dei vincoli che legano me agli altri. Appunto questa forma pubblicitaria del discorso religioso è quella propiziata oggi dalla netta dominanza che, anche per riferimento al tema religioso, assumono le forme della comunicazione pubblica.

Il grande favore di cui godono oggi le figure dei *testimoni* si intende appunto sullo sfondo del rifiuto istintivo che la sensibilità più diffusa oppone con crescente fastidio all'aspetto pubblicitario che ha assunto nel passato, ma talora (spesso) oggi ancora assume l'*apostolato* cristiano. La grande insistenza sul carattere *personale* della testimonianza corrisponde alla percezione di una precisa necessità: la proposta del messaggio religioso appare univoca e credibile soltanto se il singolo può offrire a conforto, della verità che propone, la propria esperienza, addirittura la propria vita. La confessione della fede coinvolge di necessità il vissuto personale; e soltanto a condizione che esso sia "e-sposto", la confessione evita di assumere il volto di una sospetta propaganda.

E tuttavia il riferimento all'esperienza personale da se stesso certo non basta a realizzare il profilo propriamente cristiano della testimonianza. Per realizzare tale profilo è indispensabile che la parola del testimone rimandi chi ascolta a una verità, che già è presente e operante nella sua stessa esperienza dal punto di vista obiettivo, e che egli tuttavia minaccia di rimuovere. In tal senso, la parola realizza effettivamente la figura della testimonianza soltanto quando essa *colpisce* e non solo *stupisce*; *trafigge* e non *seduce*, penetra cioè dentro il cuore di chi ascolta, e ne porta alla luce i segreti; rompe dunque quelle regole di correttezza politica, che prescrivono che in ogni modo ci si astenga dall'entrare nella coscienza di altri.

La testimonianza come parola giudiziale

Il carattere per così dire "violento" della testimonianza cristiana trova riscontro nel tratto giudiziale che caratterizza l'uso della categoria nei libri del Nuovo Testamento. L'appello alla testimonianza compare infatti, prima di tutto e soprattutto, in contesti appunto giudiziali, come già dicevamo.

Il riferimento al giudizio è espressamente presente nei *discorsi di missione*, in quei discorsi dunque mediante i quali Gesù istruisce i discepoli a proposito del loro preciso compito di annunciare il suo vangelo. Occasione privilegiata per rendere testimonianza è la persecuzione:

Vi consegneranno ai sinedri, sarete percossi nelle sinagoghe, comparirete davanti a governatori e re a causa mia, per render testimonianza davanti a loro. (Mc 13,9)

La persecuzione sarà un'occasione privilegiata, nel senso che all'origine della persecuzione sta l'opposizione di governatori e re alla parola di Gesù; appunto una tale opposizione appare documento della contraddizione obiettiva tra la verità del vangelo e la qualità delle certezze poste a fondamento della vita comune. Opporsi a tali certezze offre un'opportunità privilegiata per dire della valenza critica che il vangelo ha per rapporto ai luoghi comuni della sapienza di questo mondo. Proprio in quella occasione ai discepoli sarà data una lingua speciale e ispirata:

Quando vi condurranno davanti alle sinagoghe, ai magistrati e alle autorità, non preoccupatevi come discolparvi o che cosa dire; perché lo Spirito Santo vi insegnerà in quel momento ciò che bisogna dire. (Lc 12, 11-12)

Il processo, al quale i discepoli saranno convocati davanti agli uomini, costituisce in tal senso il momento privilegiato nel quale essi possono offrire, a conforto della loro parola, la loro stessa vita.

E tuttavia la persecuzione, e quindi la corrispondente testimonianza, vengono soltanto in seconda battuta. La predicazione del vangelo non può certo cominciare dai tribunali; in quel contesto è solo confermata una parola e una vita, che sono attestate in prima battuta in altra forma.

A tale riguardo si realizza per la missione cristiana la legge della vita in generale, che ho cercato di tratteggiare nel precedente incontro. Mi riferisco a questa legge: la vita si realizza prima di tutto in maniera spontanea, e anche persuasiva e grata. La prima forma della vita impegna tuttavia a una scelta la quale appare, in seconda battuta, come onerosa; la scelta ha appunto la figura di un atto di fede. Soltanto in questo secondo tempo la verità dischiusa dal primo cammino facile della vita può diventare oggetto di una scelta consapevole e libera; essa deve assumere questa forma. E questa assume la figura di una testimonianza, che rompe le leggi convenzionali della convivenza, e dunque suscita prevedibilmente una resistenza.

Lo stesso annuncio del vangelo di Gesù appare in prima battuta facile e grato; soltanto in seconda battuta esso appare invece difficile e grave. Soltanto in seconda battuta tuttavia la verità del vangelo giunge alla sua pienezza.

Il principio non si applica soltanto alla missione di annunciare pubblicamente il vangelo, al compito dico di un annuncio fatto mediante parole; vale in generale per la vita secondo la fede. E d'altra parte, sempre la vita è possibile unicamente a condizione che assuma la forma di un atto di fede.

Il modello della sequela terrena

Cerchiamo una prima illustrazione di questa legge nella vicenda dei discepoli di Gesù al seguito di Gesù. Essa offre infatti un'illustrazione assai precisa e convincente del senso che assume la testimonianza cristiana.

L'obbedienza dei discepoli alla chiamata di Gesù appare in prima battuta facile e spontanea; in generale facile e spontanea è la loro fede nel suo messaggio. E tuttavia la loro prima risposta alla vocazione li coinvolge in una vicenda, che certo va molto al di là della loro prima consapevolezza. La verità piena della loro fede diventa manifesta – a loro, e anche a tutti – unicamente in un secondo tempo, quello nel quale i discepoli mostreranno di tenere ferma la fede iniziale pure di contro alla prova dell'ostilità di molti, addirittura di tutti, nei loro confronti.

Questo secondo tempo interviene soltanto dopo la passione, soltanto la loro caduta, soltanto quando a quella caduta porrà rimedio la manifestazione del Signore risorto; soltanto allora la testimonianza dei discepoli correggerà il loro precedente scandalo di fronte alla croce e diverrà parola ferma e lieta davanti a tutti.

Propone una rappresentazione concisa e molto efficace di questa articolazione in due tempi del cammino dei discepoli l'ultimo dialogo tra il Signore risorto e Simon Pietro come descritto nel vangelo di Giovanni. Dopo la triplice domanda sull'amore, dunque dopo la conferma della propria fede che Gesù chiede a Pietro dopo il suo triplice rinnegamento, Gesù gli disse:

In verità, in verità ti dico: quando eri più giovane ti cingevi la veste da solo, e andavi dove volevi; ma quando sarai vecchio tenderai le tue mani, e un altro ti cingerà la veste e ti porterà dove tu non vuoi». Questo gli disse per indicare con quale morte egli avrebbe glorificato Dio. E detto questo aggiunse: «Seguimi». (Gv 21, 18-19)

Quando eri più giovane, più giovane anche per ciò che si riferisce alla tua fede, tu non avvertivi ancora come la fede comportasse un'obbedienza e una passione; anche il tuo amore per me appariva ai tuoi occhi come cosa facile, corrispondente ai tuoi modi di sentire spontanei; *quando sarai vecchio* invece si renderà a te manifesto il nesso necessario tra amore e passione; *tenderai le tue mani, e un altro ti cingerà la veste*. Le parole qui usate sembrano riferirsi immediatamente a questa circostanza: il vecchio dev'essere aiutato anche solo a vestirsi, a compiere dunque i gesti più elementari della vita. Di questa passività ovvia è però subito suggerito il senso cruento; altri *ti porterà dove tu non vuoi*; questa necessaria passività comporta tuttavia anche una scelta, la suprema scelta. Gli disse infatti *Seguimi*; gli ripeté il comando che già gli aveva proposto proprio all'inizio del cammino. La sequela di Pietro diventa perfetta soltanto nel momento in cui egli sale sulla croce, e segue così Gesù in quel supremo cammino, sul quale la prima volta la sua sequela si era interrotta. L'evangelista commenta: *Questo gli disse per indicare con quale morte egli avrebbe glorificato Dio*: la suprema testimonianza della fede è data mediante la consegna della vita, e non invece mediante il governo di essa. La consegna della vita porta a compimento il senso che la fede aveva fin dai suoi inizi; essa era consegna della vita nelle mani del Maestro.

La verità compiuta della fede viene dunque alla luce soltanto mediante la consegna della propria vita. Appunto questo rapporto spiega il fatto che la categoria di testimonianza – in greco equivalente a quella di *martirio* – assuma addirittura il valore di designazione sintetica della missione cristiana. La confessione della fede è possibile soltanto nella forma del martirio; questo è vero non soltanto per rapporto a coloro che hanno la missione di predicare il vangelo, ma per rapporto a tutti i credenti. Per tutti infatti la fede comporta l'onere dell'attestazione, e la verità del vangelo di Cristo d'altra parte può essere attestata con univocità compiuta soltanto nel contesto di un confronto processuale.

In questa luce si comprende anche il fatto che il lessico della testimonianza sia usato principalmente in discorsi e scritti di *genere letterario apocalittico*. La letteratura apocalittica dice infatti la verità di Dio in contesto di persecuzione e nella prospettiva del conflitto escatologico.

Dalla sequela alla imitazione

La necessità per i discepoli di accedere a una ripresa del loro primo cammino al seguito del Maestro è segnalata fin dall'inizio da Gesù stesso. Mi riferisco alle parole che Gesù dedica espressamente alla loro istruzione, dopo la loro separazione dalla folla.

Nel loro primo cammino i discepoli paiono non avvertire il fatto che la sequela di Gesù li separa dalle folle, dunque dai modi di pensare e di credere che sono comuni a molti. A misura in cui emerge la distanza di Gesù nei confronti delle folle, di quelle folle che pure in certo modo seguono Gesù con consenso e addirittura con entusiasmo, emerge una distanza tra loro e Gesù; addirittura una tensione.

a) Vediamo un primo segno di tale distanza già nel racconto che Marco fa del primo incontro di Gesù con le folle, quello della sinagoga di Cafarnao; esso decreta un grande successo; e riflesso di tale successo è il tentativo della gente di Cafarnao di trattenere Gesù. Interprete di tale tentativo della gente, e insieme partecipe di quel disegno, è Pietro stesso:

Al mattino si alzò quando ancora era buio e, uscito di casa, si ritirò in un luogo deserto e là pregava. Ma Simone e quelli che erano con lui si misero sulle sue tracce e, trovatolo, gli dissero: «Tutti ti cercano!». Egli disse loro: «Andiamocene altrove per i villaggi vicini, perché io predichi anche là; per questo infatti sono venuto!». E andò per tutta la Galilea, predicando nelle loro sinagoghe e scacciando i demòni. (Mc 1, 35-39)

Non è registrata la risposta di Simone e degli altri.

b) Così accadrà sempre, nelle diverse occasioni in cui, nel quadro della prima predicazione di Gesù alle folle, emerge una condivisione da parte dei discepoli dei modi di sentire, desiderare e giudicare delle folle stesse; Gesù li corregge, ma non è registrata la loro reazione. I discepoli sono *seguaci*, si adeguano dunque alla scelta di Gesù; ma senza che essi ne capiscano le ragioni; sono in tal senso seguaci *bambini*. L'affermazione di Gesù – *Andiamocene altrove per i villaggi vicini, perché io predichi anche là; per questo infatti sono venuto!* – allude abbastanza chiaramente a questa verità: ciò che egli ha detto e fatto a Cafarnao ha un significato diverso da quello inteso da quanti pure hanno applaudito a quelle parole e a quei gesti. I discepoli sono condotti verso la verità di quello che i loro occhi hanno visto soltanto dalla decisione solitaria di Gesù stesso. Per il solo fatto di aver visto non sono ancora testimoni. Diventeranno testimoni soltanto istruiti dal seguito del loro cammino in compagnia del Maestro.

c) La distanza tra Gesù e le folle trova la sua espressione più esplicita e diffusa nella scelta che a un certo momento Gesù fa di parlare ad esse in *parabole*. Questa forma di comunicazione "indiretta" è adottata da Gesù esattamente a fronte di quella che egli giudica una sostanziale incomprensione del suo messaggio da parte delle folle. I discepoli stessi non capiscono la scelta di Gesù:

Quando poi fu solo, i suoi insieme ai Dodici lo interrogavano sulle parabole. Ed egli disse loro: «A voi è stato confidato il mistero del regno di Dio; a quelli di fuori invece tutto viene esposto in parabole, perché:

guardino, ma non vedano, ascoltino, ma non intendano, perché non si convertano e venga loro perdonato».

(Mc 4, 10-12)

Anche in questo caso non è detta la reazione dei discepoli alle parole di Gesù.

d) La contraddizione emerge in maniera esplicita soltanto dal momento in cui Gesù comincia a dire espressamente del destino di passione del Figlio dell'uomo. Il primo annuncio in tal senso è riferito da Marco in precisa coincidenza con la confessione di fede di Cesarea. Quella confessione è sollecitata da un'interrogazione esplicita di Gesù stesso; e l'interrogazione è formulata in maniera tale da prospettare a priori una separazione tra i Dodici e la gente: *Chi dice la gente che io sia? ... E voi chi dite che io sia?* Effettivamente la risposta di Simon Pietro è diversa da quella della gente; egli confessa l'identità messianica di Gesù. Le sue parole dicono la verità, come con enfasi mette in evidenza Matteo nel passo parallelo (Mt 16, 17-19); e tuttavia Gesù *impose loro severamente di non parlare*

di lui a nessuno (Mc 8, 30): evidentemente perché si rendeva bene conto di come la verità professata dai Dodici a parole non fosse ancora da loro intesa con la mente.

Subito dopo Gesù cominciò a insegnar loro che il Figlio dell'uomo doveva molto soffrire. Gesù fa questo discorso apertamente, ma Simone lo prese in disparte e tentò di dissuaderlo; l'opposizione tra il discorso aperto di Gesù e il discorso in disparte di Simone offre una virtuale determinazione del senso della testimonianza cristiana; e si tratta di determinazione assai efficace. Il tentativo di dissuasione di Simone è realizzato *in disparte*, perché esso invita Gesù a tirarsi in disparte; l'esposizione pubblica di Gesù appare pericolosa, lo condanna alla passione. Appare ormai chiaro come seguire Gesù non si possa altro che a una condizione, di rinunciare alla difesa della propria vita. Questo è il messaggio esplicito che Gesù subito propone, *a la folla insieme ai suoi discepoli: Se qualcuno vuol venire dietro di me rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua*; già i discepoli sono venuti dietro di lui, e tuttavia lo hanno fatto senza ancora conoscere il senso e il prezzo della loro scelta; soltanto alla luce del destino del Figlio dell'uomo essi verranno a capo della loro prima scelta, e diverranno insieme idonei ad attestare la verità della loro sequela davanti a tutti.

Merita di sottolineare questo fatto: la verità che i discepoli dovranno annunciare non può essere considerata quasi fosse altra e diversa da quella da essi già creduta e professata a Cesarea; e tuttavia essa diverrà consapevole soltanto a prezzo di una sua ripresa; la ripresa d'altra parte sarà possibile soltanto davanti a tutti. Così suggerisce espressamente il discorso di missione:

Non li temete dunque, poiché non v'è nulla di nascosto che non debba essere svelato, e di segreto che non debba essere manifestato. Quello che vi dico nelle tenebre ditelo nella luce, e quello che ascoltate all'orecchio predicatelo sui tetti. E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna. ...

Chi dunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli; chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli. (Mt 10, 26-28. 32-33)

Unicamente l'emergere del conflitto propizia la possibilità, e insieme anche la necessità, di confessare la verità del Figlio davanti agli uomini, fino a che il conflitto rimane nascosto, rimane nascosta la stessa verità del vangelo. Sussiste un nesso stretto tra il compimento della verità del vangelo sulla croce e la forma di *martirio* che di necessità assume la testimonianza.

Testimonianza e agire: la differenza tra agire e fare

Torniamo alla considerazione della luce che questi aspetti della sequela gettano sulla condizione umana universale. L'immagine della testimonianza cristiana getta infatti una nuova luce sul dramma della vita di tutti gli uomini.

La descrizione del profilo giudiziale della testimonianza cristiana, in prima battuta, pare allentare il nesso tra testimonianza e figura dell'agire. La testimonianza sembra cioè assumere la figura di un *patire* piuttosto che quella di un *agire*. Si tratta però di una conclusione precipitosa e sbagliata. Il senso vero dell'agire infatti non è quello suggerito dall'accostamento dell'agire al fare, dunque al produrre.

L'agire umano non può essere compreso come il potere dell'uomo di dare inizio a un corso di eventi, che non ha alla sua origine altra causa che quella posta dalla volontà del soggetto; proprio questa idea di libertà propongono invece i filosofi moderni; I. Kant per esempio, uno dei filosofi più rappresentativi della modernità, dice che libero è il comportamento che non ha altra causa che la scelta del soggetto. La definizione intende la libertà per contrasto rispetto al tratto *deterministico* che caratterizza i fatti di natura. Questa visione della libertà è quella divenuta comune fino ad oggi in Occidente: la libertà è intesa per contrasto rispetto al determinismo. Una tale definizione della libertà riflette l'incauta riduzione dell'agire al fare.

Merita di dettagliare un poco la denuncia, mettendola a confronto con i modelli più comuni ai quali, in questo nostro tempo, ricorre il discorso che intende dire del momento pratico della vita.

(a) Consideriamo anzitutto l'apologia moderna dell'*homo faber*; essa si è ormai attenuata nei proclami pubblici; e tuttavia, nei fatti, la storia civile moderna si affida soprattutto alle risorse della tecnica per promuovere la causa della vita umana. Tale apologia dell'*homo faber* si scontra frontalmente con la visione cristiana della vita quale *martirio*,

dunque con la grande insistenza posta sulla raccomandazione della *pazienza*, della resa dunque – così pare di dover concludere – che abdica a ogni resistenza nei confronti di ciò che è causa di sofferenza.

L'apologia della tecnica è ormai oggetto di diffusa denuncia, come si diceva; dovrebbe essere ormai evidente a tutti come la filosofia di vita dell'*homo faber* conduca a esiti nichilistici. La denuncia di tale nichilismo è oggi effettivamente abbastanza comune; e tuttavia da essa non vengono tratte le conseguenze che dovrebbero invece essere tratte, per mettere in crisi gli ideali del saper scientifico. Tra dominio della tecnica e dominio della scienza sussiste infatti un nesso molto stretto.

La ragione scientifica moderna procede dalla rimozione pregiudiziale degli interrogativi a proposito del senso di tutte le cose; e prima di tutto a proposito del senso dell'agire umano. Per prendere in considerazione il senso dell'agire è possibile soltanto riconoscendo prima di tutto come l'agire non possa in alcun modo essere ridotto alla figura del fare. Il senso dell'agire è da scorgere nella verità che esso attesta, assai prima e assai più che nel risultato che esso consente di produrre. Soprattutto il *valore* dell'agire può essere riconosciuto unicamente a condizione che esso non sia ridotto a fare, ma sia visto appunto come attestazione di un senso, o di una speranza; per *valore* dell'agire intendiamo quell'aspetto dell'agire che solo consente una vera volontà a suo riguardo. Vogliamo davvero quello che facciamo? Vogliamo assolutamente le nostre azioni; o non lasciamo invece la nostra volontà sospesa, in attesa di vedere le conseguenze? In base agli effetti futuri dall'agire, ora ancora incerti, decideremo se valeva la pena o meno di fare quello che abbiamo Fatto. Decideremo il *valore* delle nostre azioni.

Per volere davvero, occorre accettare il distacco dalle nostre azioni: esse possono e debbono produrre frutti al di là delle nostre intenzioni. Debbono essere consegnate alla terra, come il seme.

Gesù nella sua predicazione ricorre spesso alla metafora del seme: per dire del Regno di Dio, certo; ma per dire insieme della fede, e dunque dell'azione umana. Del Regno infatti non si può dire se non in maniera drammatica, raccontando una storia, la storia di colui che crede. Per esempio:

Il regno di Dio è come un uomo che getta il seme nella terra; dorma o vegli, di notte o di giorno, il seme germoglia e cresce; come, egli stesso non lo sa. Poiché la terra produce spontaneamente, prima lo stelo, poi la spiga, poi il chicco pieno nella spiga. (Mc 4, 28-28)

Meglio si dovrebbe tradurre: *accade del regno di Dio come di quell'uomo...* L'immagine mediante la quale soltanto è possibile dire del regno di Dio in questo mondo è quella offerta dal gesto dell'uomo che sa staccarsi da quello che fa; sa staccarsi non certo nel senso di abbandonare ogni interesse per il futuro della propria opera, ma staccarsi nel senso di affidare il frutto della propria opera ad altri, all'Altro per eccellenza. Appunto questa figura del consegnare all'Altro la causa della propria vita realizza la figura della testimonianza.

(b) È nota la polemica molto aspra che F. Nietzsche ha espresso nei confronti del cristianesimo e dei suoi ideali pratici; egli qualifica quegli ideali di vita come *ideali ascetici*. Il cristianesimo proporrebbe la figura della vita come rinuncia alla spontaneità dei desideri. La sua critica deve essere chiarita considerando appunto il senso testimoniale dell'agire. La polemica di Nietzsche nasce da una lettura faziosa del *distacco* predicato dal discorso cristiano; esso sarebbe distacco dal desiderio originario, dal quale soltanto prende inizio la vita, e dunque anche l'agire umano. Quel distacco comporterebbe una sorta di criminalizzazione del desiderio spontaneo; esso condurrebbe da capo, inevitabilmente, al nichilismo, alla impossibilità cioè di un qualsivoglia apprezzamento del reale.

La descrizione degli ideali cristiani nella tradizione spirituale in effetti ha spesso realizzato questa figura, della riduzione di tali ideali a una sorta di *platonismo per il popolo*; gli ideali noti alla ragione, o più vagamente allo *spirito*, sono in tal modo opposti perentoriamente agli spregevoli desideri della *carne*. Effettivamente la descrizione della pratica morale cristiana troppe volte è stata intesa quale pratica ascetica, dunque quale pratica della rinuncia.⁴ Anche la recente enciclica di Benedetto XVI sull'amore, che pure nelle sue linee fondamentali raccomanda una tesi decisamente opposta all'interpretazione del cristianesimo quale ideale ascetico, e afferma con grande audacia la pertinenza dell'*eros* (dunque del desiderio) alla figura cristiana dell'amore, quando poi si tratta di descrivere il pro-

⁴ In un corso residenziale del Centro Studi di Spiritualità della nostra Facoltà, dedicato appunto al tema dell'asceti, ho cercato di mostrare appunto come questo modello ascetico attraversi tutta la tradizione della dottrina teologica sulla morale, e ho cercato di produrre una critica di tale modello; vedi G. ANGELINI, *Gli "ideali ascetici". Pertinenza e limiti della lettura ascetica del cristianesimo*, in *Ascesi e figura cristiana dell'agire*, Glossa, Milano 2005, pp. 53-95;

cesso che deve condurre da *eros* ad *agape*, ricorre al lessico della rinuncia⁵.

Il difetto di cui si dice, d'altra parte, non è stato esclusivo dei discorsi, ma anche delle forme effettive della pratica cristiana. In molti modi la pratica cristiana ha manifestato un disprezzo dei beni sensibili, o – come si esprime D. Bonhoeffer – “dei beni penultimi”, inducendo in tal modo l'immagine di una vita cristiana la quale cerca troppo precipitosamente negli angoli bui della sofferenza e del peccato le ragioni che possono persuadere ad occuparsi di Dio.

Certo non è questa la verità del cristianesimo raccomandata dai documenti fondatori, dal vangelo di Gesù, da tutti gli scritti del Nuovo testamento, e prima ancora dagli scritti dell'Antica Alleanza, la cui testimonianza è essenziale per intendere la stessa verità di Gesù. Lo schema concettuale di fondo, al quale ricorrere per comprendere la verità di Dio, non è quello che oppone cielo e terra, materiale e spirituale, visibile e invisibile; ma è quello che oppone semmai presente e futuro, inizio e compimento.

Meglio ancora, è quello che oppone due visioni opposte del presente; la prima visione è quella dell'uomo superbo che guarda al presente come a un test dell'affidabilità di Dio e l'uomo credente che riconosce nel presente il tempo della prova della propria libertà. *Si chiamò quel luogo Massa e Meriba*, - è scritto a interpretazione di una delle molte mormorazioni che scandiscono il cammino del deserto – *a causa della protesta degli Israeliti e perché misero alla prova il Signore, dicendo: «Il Signore è in mezzo a noi sì o no?»* (Es 17,7). L'uomo che non riconosce il proprio presente come il tempo della prova di sé inevitabilmente si erge a giudice dell'opera di Dio; trova certo molti argomenti per diffidare di Lui, ma insieme perde se stesso.

(c) La mancata considerazione del profilo testimoniale dell'agire aiuta a comprendere, e insieme a correggere, un altro schema largamente usato dalla tradizione cristiana per raccomandare l'immagine della vita buona e perfetta: quello, dico, che oppone *azione* e *contemplazione*, a tutto vantaggio della seconda. Il primato della teoria rispetto alla prassi, della contemplazione rispetto all'azione, è da intendere – almeno per una parte – come riflesso della polemica contro la concezione “tecnica” dell'agire. La tradizione cristiana dipende a tale riguardo da un teorema caratteristico della tradizione platonica. Il primato della teoria corrisponde al primato del *logos*, e dunque dell'*idea* o dell'*ideale*, rispetto al *reale*, e cioè rispetto a tutto ciò che è oggetto di desiderio e di sensazione. L'agire umano è deprezzato, e ridotto al rango di mezzo, e dunque di realtà suscettibile di apprezzamento soltanto per rapporto all'*utile*, in quanto esso è inteso come per sua natura legato alla mera sensazione, e dunque esposto al rischio di obbedire al criterio dell'amore delle creature a preferenza del Creatore.

I testi del Nuovo Testamento, e della Bibbia tutta, non autorizzano in alcun modo la tesi del primato della contemplazione rispetto all'azione. *Non chi dice... ma chi fa...*, afferma espressamente Gesù, *entrerà nel regno dei cieli*. Nell'ultimo giorno non saremo giudicati in base alla nostra conoscenza di Dio, ma in base a quello che avremo fatto nei confronti dei suoi fratelli più piccoli. Non c'è ombra di dubbio che la perfezione cristiana consiste nell'*agape*, dunque in una forma di agire, e non nella contemplazione. La fede stessa non è una forma della teoria, ma una forma della pratica. E tuttavia le *opere buone*, che seguono coloro che muoiono nel Signore, non sono *opere operate*, opere cioè apprezzate per rapporto agli effetti materiali che hanno prodotto; sono invece opere apprezzate per rapporto alla qualità della fede e della speranza che hanno attestato. Appunto al profilo della testimonianza, in ogni caso proprio dell'agire umano, occorre volgere l'attenzione per intendere la qualità buona o cattiva dell'agire.

⁵ Vedi al riguardo il mio saggio recente G. ANGELINI, *Eros e agape. Oltre l'alternativa*, Glossa, Milano 2006, in specie pp. 32-41.

La testimonianza cristiana e la forma pratica della confessione della fede

4. La testimonianza nel ministero di Gesù

La testimonianza nel ministero di Gesù

Ho anticipato la considerazione relativa alla vicenda dei discepoli perché essa mi sembrava utile per illustrare la corrispondenza della testimonianza cristiana a una legge generale della vita umana: il cammino della vita anticipa in maniera inconsapevole una verità che solo in un secondo momento viene alla luce; appunto in questo secondo momento può e deve essere attestata davanti a tutti la verità, correggendo la censura dalla quale essa è colpita nella vita comune dei figli di Adamo.

La considerazione delle radici obiettive che la figura della testimonianza ha nell'esperienza umana universale mi pare indispensabile, al fine di produrre una lettura dei testi del Nuovo Testamento che sia effettivamente capace di riconoscere il loro valore di *rivelazione*: quei testi portano alla luce la verità che, pure nascosta, è di fatto presente ed operante nella vita di tutti. Il difetto di una riflessione antropologica di carattere generale fa mancare alla lettura dei testi del Nuovo Testamento lo sfondo essenziale per porre ai testi gli interrogativi pertinenti. Un rischio facile, al quale è esposta la teologia biblica è quello di chiudere il libro sacro nel suo splendido isolamento. Per intendere la parola del libro è invece essenziale rivolgere ad esso i molti interrogativi accesi nella nostra vita appunto dall'esperienza comune. Questo è l'intento di fondo della nostra riflessione: riconoscere come la testimonianza del Vangelo dia forma ad un compito che è comunque iscritto nella vita di tutti, anche se non si capisce bene di che compito si tratti, e come esso possa essere adempiuto.

La considerazione della vicenda dei discepoli tuttavia già rimandava alla considerazione più generale del rilievo che la figura della testimonianza assume nel ministero complessivo di Gesù; dunque anzi tutto nella sua predicazione alle folle. Appunto il riferimento al suo ministero in genere determina in radice il senso della testimonianza cristiana.

Le considerazioni proposte a margine della vicenda dei discepoli seguaci intendevano dunque tessere un legame tra la storia di Gesù, considerata appunto nell'ottica di coloro che di lui furono compagni, e furono in tal modo disposti al compito di divenire testimoni e la considerazione della vita umana in generale. La testimonianza nel loro caso diviene possibile, e anzi necessaria, non a procedere del semplice fatto che essi sono *testimoni oculari* di tutto quello che egli ha detto e fatto; ma solo perché Gesù stesso nel rapporto stretto e ravvicinato con loro li guida e conoscere la verità di quanto essi hanno visto con gli occhi.

Dei detti e dei fatti di Gesù testimoni oculari sono stati in molti; soprattutto dei gesti prodigiosi di Gesù, dei suoi sorprendenti miracoli di guarigione, testimoni sono tutti. Ma questo non basta a renderli testimoni nel senso vero del termine, che è senso *spirituale*. La testimonianza oculare, e in genere la testimonianza consentita dalla partecipazione alla vicenda, dispone soltanto uno sfondo per la missione cristiana, necessario e non sufficiente. Su tale sfondo deve prodursi poi una ripresa credente del vissuto, la quale sarà consentita alla fine soltanto dalla successiva esperienza del dono dello Spirito.

Abbiamo così suggerito la distinzione tra primo cammino ignaro dei discepoli e secondo cammino consapevole e arduo, rimandato a poi. Abbiamo anche accennato al fatto che il secondo cammino è reso possibile, in ultima istanza, soltanto dal compimento pasquale del destino di Gesù. E tuttavia, la distinzione tra primo e secondo cammino già si affaccia però nei tempi della vita terrena di Gesù. Viene alla luce in particolare attraverso la progressiva separazione dei discepoli dalle folle. Gesù stesso propizia tale separazione. Non certo per decisione arbitraria; ma per una scelta imposta dalla incomprendenza della folla. Essa appare, agli occhi di Gesù, refrattaria al cammino ulteriore, che l'accesso alla verità del Vangelo obiettivamente richiede. La comprensione vera di tutto ciò che egli dice e fa è possibile soltanto mediante una conversione; ma le folle non vedono il senso e la necessità di tale conversione.

Cerchiamo appunto di entrare in maniera più precisa nell'intelligenza di questa separazione dei discepoli dalle folle.

Si potrebbe pensare che la separazione corrisponda a un giudizio: Gesù divide i credenti e i non credenti; o magari tra i credenti veri e coloro che solo si illudono di essere credenti. Questa interpretazione sarebbe però semplicistica. Molti personaggi, uomini e donne, che pure non diventano discepoli seguaci, sono credenti veri, espressamente riconosciuti come tali e lodati da Gesù a motivo della loro fede. E tuttavia la loro fede non li autorizza alla testimonianza. Addirittura, Gesù espressamente proibisce loro di rendere testimonianza in suo favore. Dopo un fugace incontro con Gesù, essi sono da lui per così dire “abbandonati” alla vita di sempre.

Mi riferisco in particolare a coloro che si rivolgono a Gesù con una precisa richiesta; tipicamente, la richiesta di guarigione. Gesù apprezza quella loro richiesta come segno della loro fede; risponde dunque ad essa mediante il gesto prodigioso. E tuttavia ordina loro severamente di non parlarne in giro. Proibisce dunque loro la testimonianza.

Il lebbroso

Un’illustrazione assai efficace a tale riguardo è quella offerta dal primo gesto di guarigione registrato dal vangelo di Marco, la guarigione di un lebbroso.

... venne a lui un lebbroso: lo supplicava in ginocchio e gli diceva: «Se vuoi, puoi guarirmi!». Mosso a compassione, stese la mano, lo toccò e gli disse: «Lo voglio, guarisci!». Subito la lebbra scomparve ed egli guarì. (1, 40-42)

Gesù *ammonendolo severamente, lo rimandò e gli disse: Guarda di non dir niente a nessuno*. Questo ordine appare molto strano; sembra addirittura poco plausibile; come quell’uomo avrebbe potuto nascondere la sua guarigione? Anche lo avesse voluto, non avrebbe potuto tenere la cosa nascosta; la sua guarigione era troppo manifesta. E d’altra parte, come avrebbe potuto egli rispondere alle molte prevedibili domande di parenti e amici (pochi, trattandosi di un lebbroso), se non raccontando di Gesù? Perché dunque Gesù chiede a quell’uomo un silenzio tanto poco plausibile?

Oltre a questo strano divieto, di dire in giro della sua guarigione, Gesù impone a quell’uomo un positivo compito: *và, presentati al sacerdote, e offri per la tua purificazione quello che Mosè ha ordinato, a testimonianza per loro* (1,44, *eis martyrion autois*). Appare interessante rilevare questo fatto: il lebbroso guarito, che non può essere testimone del gesto di Gesù presso i suoi familiari, è invece incaricato espressamente del compito di rendere testimonianza della guarigione davanti al sacerdote. Per capire l’ordine di Gesù occorre anzi tutto ricordare che la legge antica di Mosè prescriveva al lebbroso che fosse guarito di far constatare la sua guarigione dai sacerdoti. Le prescrizioni del Levitico (14, 1-32) a riguardo del lebbroso sono estremamente complesse; avevano apparire addirittura crudeli nei confronti del lebbroso guarito; esse riflettevano la scarsità delle risorse che la legge antica aveva a disposizione per prevenire il contagio; anche una volta guarito il lebbroso doveva offrire sofisticati sacrifici di espiazione. Gesù, rimandando il lebbroso al sacerdote, anzitutto intende mostrare come egli non sia venuto per abolire la legge, ma per portarla a compimento; l’ordine di Gesù ha un intento più profondo: attestare davanti al sacerdote che la legge antica e imperfetta decade.

Presumibilmente, in origine neppure il sacerdote avrebbe dovuto conoscere che quella guarigione era avvenuta ad opera di Gesù; egli doveva solo constatare che i lebbrosi possono guarire; non sono condannati a rimanere per sempre ai confini della vita normale. E tuttavia nella redazione di Marco l’espressione *in testimonianza per loro* assume un preciso senso giudiziale; la guarigione dal lebbroso è destinata a risuonare per i sacerdoti come documento del fatto che l’antico regime di scomunica del lebbroso è ormai superato. L’espressione *in testimonianza per loro* assume significato giudiziale nei due altri usi di tale espressione in Marco:

Se in qualche luogo non vi riceveranno e non vi ascolteranno, andandovene, scuotete la polvere di sotto ai vostri piedi, a testimonianza per loro. (6, 11)

Vi consegneranno ai sinedri, sarete percossi nelle sinagoghe, comparirete davanti a governatori e re a causa mia, per render testimonianza davanti a loro. (13, 9)

Tornando all’ordine di tacere, esso deve essere inteso sullo sfondo di questo principio: per comprendere la verità del gesto di Gesù è necessario riconoscere quello che esso dice a proposito della legge di Mosè; quel gesto porta a compimento la verità della legge, che in tal senso deve essere riconosciuta nella sua vecchia formulazione come

rimando a una verità futura. Il sacerdote, che constata la guarigione del lebbroso, dovrebbe insieme conoscere come siano giunti ormai alla fine i tempi in cui la legge era scritta sulla pietra.

Il lebbroso guarito però non obbedisce a Gesù; *allontanatosi, cominciò a proclamare e a divulgare il fatto, al punto che Gesù non poteva più entrare pubblicamente in una città, ma se ne stava fuori, in luoghi deserti, e venivano a lui da ogni parte* (1,47). Simile al suo modo di fare è quello di tutti coloro che saranno guariti da Gesù in seguito. Tutti ricevono l'ordine di tacere, ma tutti fanno grande pubblicità al gesto di Gesù. Tale pubblicità non realizza affatto la figura testimonianza; piuttosto fraintende il gesto e costringe Gesù alla clandestinità.

Nel gergo oggi corrente il comportamento del lebbroso sarebbe facilmente qualificato come una testimonianza, e quindi approvato; questa circostanza segnala come sussista una distanza tra il gergo oggi corrente e la verità evangelica della testimonianza. Nel racconto di *Marco* il gesto del lebbroso diviene chiaramente oggetto di disapprovazione; la sua disobbedienza al comandamento del Maestro interrompe, per ciò che dipende da essa, che la notizia del vangelo si diffonda; trasforma il gesto di Gesù in un prodigio, che potrebbe essere da tutti essere apprezzato senza alcuna necessità di riferirsi alla fede e all'alleanza. Un apprezzamento della guarigione che abbia tali caratteristiche non può certo valere come *testimonianza* di fede. E i consensi che verranno a Gesù grazie alla parola di quell'uomo non potranno certo valere come segni di fede in lui.

Altri casi

L'ordine di tacere torna, nel racconto di *Marco*, con significativa frequenza. Esso è dato, prima ancora che a coloro che sono testimoni delle sue guarigioni e dei suoi gesti prodigiosi in genere, agli indemoniati⁶, già in occasione della giornata inaugurale di Cafarnaò; all'*uomo posseduto da uno spirito immondo*, che confessa di conoscere chi Gesù è, *il santo di Dio*, Gesù ordina di tacere: *Taci ed esci da costui* (1,25).

E poi in generale, a conclusione di quella giornata, è detto:

Guarì molti che erano afflitti da varie malattie e scacciò molti demòni; ma non permetteva ai demòni di parlare, perché lo conoscevano. (1, 34)

E anche poi, a margine di un'ulteriore notazione sintetica a proposito di molteplici guarigioni compiute da Gesù, il vangelo ripete la notazione:

Gli spiriti immondi, quando lo vedevano, gli si gettavano ai piedi gridando: «Tu sei il Figlio di Dio!». Ma egli li sgridava severamente perché non lo manifestassero. (3, 11s)

Che sia rivolto un ordine di tacere a gente fuori di mente in certo senso non sorprende; si tratta appunto di gente fuori di mente; e tuttavia proprio la gente fuori di mente – occorre riconoscerlo – spesso appare particolarmente sensibile ai segni del *sacro*, ai segni dunque che dicono della presenza di Dio. Non se ne deve approfittare (vedi vari esorcisti oggi in giro). Certo Gesù non intende confutare tale sensibilità dei malati di mente; non vuole però che la sua identità sia confessata da costoro. Potremmo dire, in termini generalizzanti, che Gesù diffida della testimonianza enfatica data dagli *entusiasti*; l'entusiasmo (la possessione da parte di spiriti sovrumani) non dice la verità.

In molti casi, come già nel caso del lebbroso, l'ordine di tacere dato da Gesù appare irrealistico. Così in particolare nel secondo caso dopo il lebbroso, quello della figlia di Giairo; giunto alla casa di quel capo della sinagoga, Gesù trovò la fanciulla già morta e *vide trambusto e gente che piangeva e urlava*; la morte era dunque oggetto di consapevolezza e lamento pubblico; Gesù oppone a quel lamento una sorprendente contestazione: *perché fate tanto strepito e piangete? La bambina non è morta, ma dorme*. La parola di Gesù suscita la diffusa derisione; la derisione concorre a fare del suo gesto una profezia della croce, sulla quale egli sarà da capo deriso. E tuttavia, dopo che la fanciulla è risvegliata,

⁶ La questione di come intendere la figura dei demoni e la figura delle possessioni nei vangeli pone una questione assai complessa, che non possiamo qui approfondire; segnalo un dubbio circa la possibilità di dividere nettamente tra *esorcismi* e *guarigioni* (nonostante Lc 13, 32), come invece sostiene buona parte della letteratura; la malattia è sempre intesa da Gesù quale segno di poteri che occultano il regno di Dio; per una messa a punto sintetica sulla complessa questione si può vedere l'*excursus* su «Miracoli ed esorcismi di Gesù» di J. GNILKA, *Marco* (1977-78), Cittadella, Assisi 1987, pp. 301-308, che indica anche la bibliografia pertinente.

... Gesù raccomandò loro con insistenza che nessuno venisse a saperlo e ordinò di darle da mangiare. (5, 43)

L'ordine appare palesemente incongruo. Nulla è detto in questo caso a proposito della risposta dei presenti; e tuttavia è troppo evidente che non anche in tale caso l'ordine di Gesù non è osservato, non può essere osservato. E tuttavia l'ordine non è inutile; serve a staccare la verità del gesto compiuto da Gesù dall'immagine che di esso propone la prevedibile pubblicità suscitata.

Il caso della figlia di Giairo propone ragioni di similitudine con quello successivo della guarigione di un sordomuto in territorio straniero: anche in quel caso Gesù porta anzitutto l'uomo *in disparte lontano dalla folla*; anche tale cautela, di operare il gesto fuori dagli sguardi della folla, esprime la consapevolezza di Gesù che non sono gli occhi che possono intendere il senso di quello che lui fa. Compiuto poi il gesto di guarigione, egli

... comandò loro di non dirlo a nessuno. Ma più egli lo raccomandava, più essi ne parlavano e, pieni di stupore, dicevano: «Ha fatto bene ogni cosa; fa udire i sordi e fa parlare i muti!» (7, 36-37, cfr. in genere vv. 31-37).

L'ultimo esempio dell'ordine di tacere dato a un miracolato si riferisce al cieco di Betasida:

E lo rimandò a casa dicendo: «Non entrare nemmeno nel villaggio». (8, 26)

L'uomo non deve entrare nemmeno nel villaggio per non alimentare le chiacchiere a proposito della sua illuminazione.

La fede che salva e la fede che attesta.

L'ordine di tacere nel vangelo di Marco è certamente orchestrato in maniera intenzionale; in tal modo l'evangelista intende suggerire la distanza che separa il *segno*⁷ dal *significato*, dunque i gesti che Gesù compie dalla verità escatologica alla quale essi rimandano. E tuttavia quell'ordine nel suo nocciolo originario risale certamente alla vicenda effettiva di Gesù. Esso costituisce la determinazione maggiore del cosiddetto *segreto messianico*.

Questa espressione deriva da un preciso ordine di tacere, dato da Gesù non a margine di una guarigione, ma a margine della confessione che Simone fa a Cesarea; Pietro riconosce l'identità di Gesù come il Cristo, dunque come il Messia. La sua confessione di fede è certamente vera, come tale essa è riconosciuta da Gesù stesso; e tuttavia Gesù ordina ai Dodici di non parlare di lui a nessuno. Gesù è il Messia, certo; ma che cosa questo voglia dire a Simone non è affatto chiaro nel momento di quella confessione. Subito dopo egli sarà cacciato lontano da Gesù come un *satana*, i cui pensieri non sono quelli di Dio ma quelli degli uomini.

Un principio analogo vale per i molti che rispondono con la fede a tutto quello che Gesù dice e fa. Sono essi davvero credenti? Dio solo lo sa. In molti casi Gesù stesso mostra di saperlo, e lo dichiara in termini espliciti. E tuttavia anche in questi casi la loro fede si riferisce a una verità che ad essi ancora sfugge. La rivelazione di quella verità si produrrà soltanto poi; e soprattutto si produrrà soltanto grazie a una configurazione della fede di costoro ad opera di Gesù stesso. La rivelazione dunque della verità escatologica dell'identità messianica di Gesù è sospesa al destino finale del *Figlio dell'uomo*, e prima ancora è sospesa all'istruzione che Gesù soltanto può realizzare nei confronti delle forme spontanee della fede popolare.

Vediamo un'illustrazione particolarmente perspicua di questo secondo principio nel racconto della donna da dodici anni affetta da emorragia; essa *aveva molto sofferto per opera di molti medici, spendendo tutti i suoi averi senza nessun vantaggio, anzi peggiorando*, dice il vangelo. Avendo *udito parlare di Gesù, venne tra la folla, alle sue spalle, e gli toccò il mantello*. Il senso del suo gesto è interpretato espressamente da Marco, che riferisce i suoi pensieri nascosti; essa diceva *Se riuscirò anche solo a toccare il suo mantello, sarò guarita*. Il ragionamento segreto pare prospettare un chiaro caso di superstizione piuttosto che di fede. E tuttavia *subito le si fermò il flusso di san-*

⁷ Il miracolo *annuncia*, è un segno infatti, e non un beneficio per se stesso consistente; la terminologia della tradizione sinottica mette in rilievo tale aspetto; non si usa il termine *semeion*, se non per indicare i miracoli che avrebbero desiderato i giudei (cfr. Mc 8, 11-13p; Mt 12, 38s) o Erode (Lc 23, 8); neppure si usa il termine *teras* che vuol dire *prodigio*, se non per indicare *semeia kai térata* compiuti dai falsi profeti (Mc 13, 22p); i miracoli sono invece designati come *dynameis*, come segni potenti, come manifestazioni appunto della presenza efficace di Dio nella storia degli uomini; significativo è anche il fatto che manchi nel caso di Gesù - a differenza di quanto accade nelle tradizioni più simili, quelle di Elia ed Eliseo - i miracoli 'punitivi'; l'opera di Dio annunciata mediante i miracoli è infatti l'opera di salvezza, e non quella di giudizio.

gue, e sentì nel suo corpo che era stata guarita da quel male. Tale accadimento fortunato e arcano ha una verità che non è noto alla donna, ma è noto a Gesù. Egli, avvertita la potenza che era uscita da lui, subito si voltò alla folla dicendo: «Chi mi ha toccato il mantello?». La domanda di Gesù sorprende i discepoli; essi, che stanno alla superficie degli eventi, vedono Gesù premuto da ogni parte ad opera della folla e si stupiscono del fatto che egli possa chiedere: *Chi mi ha toccato?* Ma la donna mostra di capire bene il senso della domanda di Gesù; premuta da quella domanda, *impaurita e tremante, sapendo ciò che le era accaduto, venne, gli si gettò davanti e gli disse tutta la verità*. Stranamente, la donna sembra subito comprendere in qualche modo il carattere furtivo del suo gesto; essa ha per così dire rubato la guarigione. Ma in realtà non deve apparire così strana questa consapevolezza della donna. Furtiva è la guarigione, quando non è accompagnata dalla confessione; soltanto la confessione della fede nel vangelo di Gesù consente infatti un vero apprezzamento della salute recuperata; senza tale confessione il vantaggio stesso della salute recuperata rimane incerto. Gesù disse a quella donna: *Figlia, la tua fede ti ha salvata. Va' in pace e sii guarita dal tuo male*. La parola di Gesù conferma la guarigione; più precisamente, porta a rivelazione la verità della guarigione. La guarigione non garantisce la pace, fino a che essa non conduce alla confessione della fede nel vangelo di Gesù.

La stessa formula è usata nel caso del cieco di Gerico, *Và, la tua fede ti ha salvato*; in quel caso per altro l'uomo non se ne va, segue invece Gesù sulla strada di Gerusalemme: *E subito riacquistò la vista e prese a seguirlo per la strada* (10, 52). La figura del cieco di Gerico assume, nella trama narrativa di Marco, la consistenza di figura paradigmatica, figura – s'intende – del vero discepolo seguace. Egli non perde tempo a divulgare la notizia, ma ponendosi al seguito di Gesù subito cerca la verità escatologica alla quale la vista da lui riacquistata lo rimanda.

Il suo caso appare obiettivamente simile a quello del cieco nato di Gerusalemme come narrato in Giovanni; la vista da lui riacquistata appare decisamente un guadagno unicamente nel momento in cui egli crede in Gesù; la conclusione del dramma suscitato dalla illuminazione del cieco nato appare particolarmente eloquente per intendere la differenza tra ciò che gli occhi vedono e la verità alla quale i segni rimandano. Il cieco illuminato diventa oggetto del disprezzo dei Giudei; egli è da loro *cacciato fuori*; soltanto allora, quando è cacciato fuori, incontra Gesù, che lo interroga:

«Tu credi nel Figlio dell'uomo?». Egli rispose: «E chi è, Signore, perché io creda in lui?». Gli disse Gesù: «Tu l'hai visto: colui che parla con te è proprio lui». Ed egli disse: «Io credo, Signore!». E gli si prostrò innanzi.

La sua fede porta a compimento la verità del gesto compiuto da Gesù. Gesù stesso dichiara quale sia questa verità:

«Io sono venuto in questo mondo per giudicare, perché coloro che non vedono vedano e quelli che vedono diventino ciechi». Alcuni dei farisei che erano con lui udirono queste parole e gli dissero: «Siamo forse ciechi anche noi?». Gesù rispose loro: «Se foste ciechi, non avreste alcun peccato; ma siccome dite: Noi vediamo, il vostro peccato rimane».

La cecità irrimediabile di cui parla Gesù è quella di chi pensa di vederci benissimo. Appunto questa intempestiva pretesa di vederci impedisce di accedere alla verità attestata da Gesù mediante i suoi gesti.

Il racconto dei vangeli mostra con chiarezza che, ad attirare verso Gesù l'attenzione delle folle concorse più di ogni altra cosa proprio la sua attività taumaturgica (cfr. soprattutto i sommari, Mc 3, 7-12; 6, 53-56). Da principio tale attività suscitò l'interrogativo a proposito della sua identità (cfr. Mc 1, 27; 4, 41; 6, 2^b. 14-16; 8, 14-21. 27-29). Ma abbastanza in fretta, rispetto alla meraviglia, prevalse l'entusiasmo; la gente ritenne di sapere bene chi era Gesù e che cosa ci si poteva aspettare da lui. Egli divenne agli occhi di tutti un taumaturgo.

Nei confronti di questa immagine di lui e del suo messaggio, propiziata dai miracoli, Gesù molto presto si affrettò a mettere in guardia; il fatto è messo in evidenza con più insistenza e con intenzione deliberata dal racconto di Marco. I miracoli per se stessi non costituiscono affatto un segno univoco del senso e della verità del suo messaggio; vale a proposito di essi il principio generale: può intendere soltanto chi abbia gli orecchi adatti.

La comprensione o meno del messaggio iscritto nei miracoli di Gesù dipende dalla qualità della disposizione libera di ciascuno.

Il messaggio dei miracoli appare univoco, tipicamente, per quelli stessi che li ricevono e nel momento stesso che li ricevono; sono compiuti infatti proprio a motivo della loro fede⁸. Gesù non può realizzare miracoli, non può dunque realizzare il suo annuncio del regno, se non a condizione di trovare chi lo accolga. A proposito del villaggio di Nazaret si dice espressamente che Gesù *non vi poté operare nessun prodigio, ma solo impose le mani a pochi ammalati e li guarì. E si meravigliava della loro incredulità* (Mc 6, 5s); anche così si mostra la necessità che qualcuno creda, perché possa realizzarsi la rivelazione di Dio per tutti. Il vangelo può prendere forma nel tempo soltanto a condizione che trovi un popolo che lo accolga, o quanto meno un ‘resto’, un piccolo gregge (cfr. Lc 12, 32). Tale principio offre una illustrazione essenziale della qualità ‘storica’ della rivelazione cristiana.

Le forme del racconto mettono in molti modi in evidenza lo stretto rapporto tra miracolo e fede. Per lo più, accade che Gesù stesso registri la fede, e addirittura la lodi: *Gesù, vista la loro fede, disse al paralitico...* (Mc 2, 5p); *Va’, e sia fatto secondo la tua fede* (Mt 8, 13); *Figlia, la tua fede ti ha salvata* (Mc 5, 34; cfr. la stessa formula anche in Mc 10, 52; Lc 17, 19); alla Cananea è detto: *Donna, davvero grande è la tua fede! Ti sia fatto come desideri* (Mt 15, 28). Talvolta Gesù stesso esorta preventivamente alla fede; così per esempio nel caso di quel capo della sinagoga: *Non temere, continua solo ad aver fede* (Mc 5, 36). Talora chiede espressamente una previa professione di fede in tal senso; per esempio dice ai due ciechi: *Credete voi che io possa fare questo?* (Mt 9, 28).

Di che fede qui si tratta in questi casi? Essa pare essere, in prima battuta, quella che realizzata dalla semplice fiducia che Gesù *possa fare questo*. Tale fiducia è interpretata da Gesù, e poi anche dai vangeli che ricordano, come equivalente alla fede in Dio senza ulteriori specificazioni, così come essa era intesa già dalla tradizione d’Israele. Soltanto in questa luce si può comprendere l’espressione stupita di Gesù, a commento della fede del centurione: *Amen vi dico, presso nessuno in Israele ho trovato una fede così grande* (Mt 8, 10). L’equivalenza tra fede che ottiene i miracoli e fede che ottiene la salvezza s’intende sullo sfondo del significato obiettivo che i miracoli stessi assumono nell’economia della rivelazione di Gesù. Essi sono appunto il segno della presenza vittoriosa del regno di Dio, e dunque della sua prossimità benevola ad ogni uomo che lo invochi, qualunque sia la sua condizione e per quanto irrimediabile essa appaia in questo mondo.

Il messaggio dei miracoli si rivolge però a tutti. Non a caso, le città del lago saranno giudicate per non aver accolto l’invito alla conversione che, secondo Gesù, era stato loro proclamato esattamente mediante i miracoli compiuti in esse (Mt 11, 20-24p). E a tutti il messaggio dei miracoli potrà giungere soltanto a condizione di trovare un’oggettivazione che consenta di staccare quel messaggio stesso dall’esperienza personale e lo renda universalmente accessibile.

L’ordine di tacere dato anche ai Dodici

Degno di nota è il fatto che, oltre ai testimoni dei suoi gesti miracolosi, l’ordine di tacere sia proposto anche ai dodici: non solo in occasione della confessione di Cesarea (8,36), come abbiamo già visto, ma anche in occasione della visione del monte Tabor. In questo secondo caso è espressamente precisato che un tale ordine ha un termine:

Mentre scendevano dal monte, ordinò loro di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, se non dopo che il Figlio dell’uomo fosse risuscitato dai morti. Ed essi tennero per sé la cosa, domandandosi però che cosa volesse dire risuscitare dai morti. (9, 9-10)

Il momento nel quale diverrà manifesta la verità della visione sul monte è dunque la risurrezione. Quello sarà insieme per dire la verità di Gesù.

L’idea di testimonianza (*martyria*) conosce nei testi del Nuovo Testamento una progressiva elaborazione teologica, che fa di essa una nozione – per così dire – *tecnica*, o in ogni caso specialistica. Essa ha declinazioni distinte nei diversi autori; tipicamente, nei “teologi” del Nuovo Testamento, che sono tipicamente Paolo e Giovanni. Esse non sono certo contraddittorie, ma neppure immediatamente sovrapponibili. Di tali declinazioni ci occuperemo nel prossimo e ultimo incontro.

Notiamo tuttavia come il riferimento alla testimonianza ricorra già nel discorso con il quale Gesù istruisce i Dodici circa la loro missione in Galilea. Egli propone loro questa norma: *Se in qualche luogo non vi riceveranno e non vi ascolteranno, andandovene, scuotete la polvere di sotto ai vostri piedi, a testimonianza per loro* (6,11, sempre *eis*

⁸ Non manca però qualche eccezione; pensiamo alla guarigione dei dieci lebbrosi, uno soltanto dei quali torna a rendere grazie, Lc 17, 11-19.

martyrion autois). Anche in questo caso la testimonianza è realizzata nella forma di un gesto che ha valore giudiziale: scuotere la polvere dai piedi significa protestare la propria dissociazione nei confronti di quel luogo.

In senso analogo, e ormai molto vicino al senso tecnico della parola *testimonianza*, il termine torna nel discorso apocalittico, quello che si riferisce dunque ai tempi successivi alla passione del Figlio dell'uomo. In tale contesto si parla della missione dei discepoli non più in Galilea soltanto, ma fino ai confini del mondo. Tra l'altro è detto: *Vi consegneranno ai sinedri, sarete percossi nelle sinagoghe, comparirete davanti a governatori e re a causa mia, per render testimonianza davanti a loro* (13,9, ancora *eis martyrion autois*). La testimonianza al vangelo sarà data dunque dai discepoli esattamente nel momento in cui essi saranno condotti in tribunale.

Il lessico della testimonianza ricorre poi con significativa frequenza nel racconto del processo. In tal caso non si tratta però della testimonianza in favore del vangelo, ma della testimonianza contro Gesù che i giudici cercano inutilmente; si trovano certo alcuni *falsi testimoni*, ma subito è precisato che *nemmeno su questo la loro testimonianza era concorde* (14,59); la falsa testimonianza perpetua inesorabilmente il litigio tra loro; anche in tal modo è resa testimonianza della verità di Gesù, sia pure in maniera preterintenzionale.

Raccordo all'ottavo comandamento

Il contesto entro il quale si parla di testimonianza appare dunque sempre quello giudiziale. Dunque, il contesto giudiziale è quello che connota di necessità la missione cristiana? Effettivamente una tale conclusione si impone. La predicazione apostolica articola il giudizio universale di Dio sulla storia dei figli di Adamo. Prima ancora, la stessa vicenda di Gesù, che è all'origine della missione, realizza il giudizio di questo mondo.

Alla luce della fede nel vangelo di Gesù si dovrà riconoscere come, prima ancora della rivelazione cristologica, da sempre la vita dei figli di Adamo assume la forma di un permanente processo, nel quale ciascuno è chiamato a prendere posizione.

Offre una conferma, e insieme una più precisa illustrazione, di questo profilo giudiziale che assume la vita comune dei figli di Adamo la formulazione dell'ottavo comandamento del decalogo. Il catechismo corrente interpreta quel comandamento come divieto di mentire; la precisa formulazione originaria ricorre però alla categoria di testimonianza intesa in senso giudiziale: *Non pronunciare falsa testimonianza contro il tuo prossimo* (Es 20,16); come a dire, non produrre una testimonianza falsa a carico del tuo prossimo, quando egli è condotto in giudizio. La formulazione corrisponde, secondo ogni probabilità, al senso letterale che il comandamento aveva nella sua prima enunciazione. Esso è stato poi inteso, giustamente, come riferito ad ogni forma di menzogna. E tuttavia proprio l'originaria formulazione in termini giudiziari porta alla luce la ragione di male di ogni menzogna. La parola che mente non può essere definita a procedere dalla comparazione tra la parola umana e la realtà dei fatti obiettivi; deve invece essere intesa come tradimento di un patto. La nostra prossimità spontanea trova il proprio sigillo nella lingua, e dunque nelle parole con cui ci intendiamo. Ma proprio le parole dispongono il mezzo che per rendere la nostra vita particolarmente vulnerabile ad opera dei nostri fratelli. La parola è meno violenta – così pare – della spada; e tuttavia proprio la parola, falsificando la verità dei rapporti, può armare la spada.

Della parola stessa di Dio si dice che è come una spada, anzi più tagliente di una spada a due tagli; ma il taglio di questa spada è ovviamente spirituale e non carnale. Così si esprime la lettera agli *Ebrei*:

Infatti la parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore. Non v'è creatura che possa nascondersi davanti a lui, ma tutto è nudo e scoperto agli occhi suoi e a lui noi dobbiamo rendere conto. (4, 12-13)

La testimonianza cristiana e la forma pratica della confessione della fede

5. La teologia della testimonianza nel Nuovo testamento

L'idea di testimonianza ha conosciuto negli scritti del Nuovo Testamento una sostanziosa elaborazione teologica, che ne ha fatto una nozione tecnica della lingua cristiana. Non possiamo esaminare analiticamente i diversi tempi e le diverse forme che ha assunto una tale elaborazione. Per quanto si riferisce Paolo e ad *Atti* ci limitiamo a segnalare in maniera rapida che e come il termine assuma il valore di designazione sintetica della predicazione cristiana; cominceremo da *Atti*, che è uno scritto certo più tardo delle lettere paoline, ma per il suo oggetto e il suo genere letterario appare più "facile"; la testimonianza cristiana è lì fondamentalmente *narrata*, e non *pensata*. La narrazione è in ogni caso essenziale per dire la verità cristiana, che è verità istituita da una storia, e proprio per questo tale da esigere la testimonianza. Decisamente più articolata e impegnativa è l'elaborazione di Giovanni, alla quale dedicheremo un'attenzione un poco più diffusa.

Prima di analizzare i testi richiamo tre tratti essenziali della testimonianza, come già proposta dalla narrazione evangelica.

- a) La predicazione cristiana assume la forma della testimonianza perché essa dice di ciò che è accaduto, e può essere dunque detto soltanto sulla base di ciò che gli occhi hanno visto e gli orecchi hanno udito.
- b) Quello che è accaduto, dunque la vicenda di Gesù, è tuttavia apparso fin dall'inizio oggetto di interpretazione assai controversa. Le pretese di Gesù sono state lette dai personaggi più influenti del giudaismo come blasfeme e hanno suggerito il progetto di far tacere Gesù per sempre; il progetto non ha potuto essere realizzato altro che con la complicità del potere imperiale. Dio però ha risuscitato Gesù dai morti, avvallando in tal modo le sue pretese con la propria autorità. Il compito dei discepoli è appunto quello di far valere l'opera di Dio, e dunque di *risuscitare* Gesù, accordandosi alla potenza dello Spirito.
- c) La verità spirituale della vicenda di Gesù porta insieme alla luce la verità spirituale della vicenda umana universale, che è altra rispetto a quella attestata dalla tradizione degli uomini; tale verità appare repressa dai figli di Adamo, determinando la finzione della vita tutta. La testimonianza cristiana assume in tal senso la figura di una parola nuova la quale smaschera la menzogna di questo *popolo dalle labbra impure*.

Il libro degli Atti

La figura della testimonianza cristiana trova in Atti rappresentazione narrativa assai efficace. La richiamiamo in maniera sommaria.

Nel secondo dei tre ritratti sintetici che quel libro propone della comunità apostolica di Gerusalemme è messo espressamente in rilievo decisivo il posto della testimonianza:

Con grande forza gli apostoli rendevano testimonianza della risurrezione del Signore Gesù e tutti essi godevano di grande simpatia. (At 4, 33)

La figura della testimonianza apostolica appare assai perspicua dalle formule usate dal *kerygma*. Mi servo dell'annuncio di Pietro dopo la guarigione del paralitico.

Uomini d'Israele, perché vi meravigliate di questo e continuate a fissarci come se per nostro potere e nostra pietà avessimo fatto camminare quest'uomo? *Il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei nostri padri ha glorificato il suo servo* Gesù, che voi avete consegnato e rinnegato di fronte a Pilato, mentre egli aveva deciso di liberarlo; voi invece avete rinnegato il Santo e il Giusto, avete chiesto che vi fosse graziato un assassino e avete ucciso l'autore della vita. Ma Dio l'ha risuscitato dai morti e di questo noi siamo testimoni. Proprio per la fede riposta in lui il nome di Gesù ha dato vigore a quest'uomo che voi vedete e conoscete; la fede in lui ha dato a quest'uomo la perfetta guarigione alla presenza di tutti voi. Ora, fratelli, io so che voi avete agito per ignoranza, così come i vostri capi; Dio però ha adempiuto così ciò che aveva annunciato per bocca di tutti i profeti, che cioè il suo Cristo

sarebbe morto. Pentitevi dunque e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati e così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi quello che vi aveva destinato come Messia, e cioè Gesù. (At 3, 12-20)

La parola di Pietro diventa possibile grazie alla meraviglia: *Uomini d'Israele, perché vi meravigliate di questo e continuate a fissarci come se per nostro potere e nostra pietà avessimo fatto camminare quest'uomo?* La spiegazione di ciò che meraviglia è da cercare in ciò che ha fatto il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, il Dio dei nostri padri, dunque il Dio che conoscete; egli ha glorificato il suo servo Gesù. La sua opera si oppone alla vostra; voi infatti lo avete consegnato e rinnegato di fronte a Pilato, mentre egli aveva deciso di liberarlo; voi dunque avete rinnegato il Santo e il Giusto ... e avete ucciso l'autore della vita. Alla vostra opera si è opposto Dio che lo ha risuscitato dai morti; appunto di questo noi siamo testimoni.

L'opera di Dio corrisponde alla promessa dei profeti: egli ha adempiuto così ciò che aveva annunciato per bocca di tutti i profeti, che cioè il suo Cristo sarebbe morto; appunto la parola dei profeti consente di riconoscere l'opera presente di Dio.

Segue l'imperativo; *Pentitevi dunque e cambiate vita, perché siano cancellati i vostri peccati e così possano giungere i tempi della consolazione da parte del Signore ed egli mandi quello che vi aveva destinato come Messia, e cioè Gesù.*

Proprio perché la testimonianza dell'opera di Dio esige la denuncia della menzogna degli uomini, essa esige una grande forza. Per rapporto a tale grande forza della testimonianza cristiana deve essere inteso l'uso ricorrente in Atti del termine *parrhesia* per qualificare la parola degli apostoli. Tale termine è tradotto con l'italiano *franchezza* nella versione della CEI; esso indica più precisamente la libertà di parola degli apostoli. Essi non si lasciano scoraggiare in alcun modo dalle intimidazioni: quelle del sinedrio anzitutto, poi in genere quelle dei Giudei, e dei capi delle nazioni tutti. La franchezza è il tratto qualificante della testimonianza.

Ricorrente è la menzione del tentativo del sinedrio di far tacere gli apostoli; a fronte di quel tentativo è rilevato lo stupore che suscita la loro franchezza:

Vedendo la franchezza di Pietro e di Giovanni e considerando che erano senza istruzione e popolani, rimanevano stupefatti riconoscendoli per coloro che erano stati con Gesù. (4, 13)

Pur non ignorando certo l'aspetto conflittuale, che fa da sfondo alla testimonianza apostolica, Luca preferisce sottolineare il suo aspetto lieto; esso trova riscontro nella nuova fraternità che caratterizza la vita comune; essa si concreta nella comunione dei beni, menzionata subito dopo la testimonianza nel secondo ritratto della comunità:

Nessuno infatti tra loro era bisognoso, perché quanti possedevano campi o case li vendevano, portavano l'importo di ciò che era stato venduto e lo deponevano ai piedi degli apostoli; e poi veniva distribuito a ciascuno secondo il bisogno. (4, 34-35)

L'accostamento suggerisce con efficacia come la testimonianza della risurrezione sia resa mediante le forme pratiche della vita.

La testimonianza di Stefano

Stranamente, per dire del primo *martire*, dunque del primo che si fa testimone del vangelo mediante l'effusione del sangue, e cioè Stefano non è usato il lessico tecnico della *testimonianza*. E tuttavia proprio di testimonianza si tratta, nel senso che abbiamo sopra tratteggiato; l'accusa portata contro di lui è strettamente legata a quella già portata contro Gesù; ne ripete i tratti quasi alla lettera:

Presentarono quindi dei falsi testimoni, che dissero: «Costui non cessa di proferire parole contro questo luogo sacro e contro la legge. Lo abbiamo udito dichiarare che Gesù il Nazareno distruggerà questo luogo e sovvertirà i costumi tramandatici da Mosè». (6, 13-14)

Come si vede, l'accusa è quella di aver ripudiato la fede dei padri, e dunque l'alleanza mosaica. Il discorso di Stefano, di seguito riferito, propone una lettura della storia di Israele, che appare strettamente fedele alla tradizione

profetica. Già i profeti infatti furono tutti incompresi dalla generazione a loro contemporanea; essi tutti furono *testimoni* di una verità che, per il fatto di non essere accolta dagli uditori presenti, ha dovuto essere fissata nel libro a *futura memoria*. I profeti già rimandavano in tal senso al Messia, e al Messia crocifisso.

La vera tradizione mosaica è altra cosa da quei *costumi tramandatici da Mosè*, di cui parla il Sinedrio. In tal senso quella tradizione non è affatto dimenticata dalla predicazione cristiana, ma portata a compimento.

Il discorso di Stefano proprio per il fatto di riferirsi alla tradizione comune a lui e ai suoi censori, genera un conflitto delle interpretazioni; esso è del tutto simile al conflitto che già aveva opposto Gesù agli scribi. Proprio sullo sfondo di tale conflitto si comprende in che senso quel discorso realizzi la forma della *testimonianza* (del *martirio*). Il discorso porta alla luce una verità rimossa dalla lettura corrente di Mosè e dei profeti, che è sostanzialmente quella *farisaica*.

Il discorso di Stefano ricalca appunto le linee della predicazione dei profeti, come è espressamente detto:

O gente testarda e pagana nel cuore e nelle orecchie, voi sempre opponete resistenza allo Spirito Santo; come i vostri padri, così anche voi. Quale dei profeti i vostri padri non hanno perseguitato? Essi uccisero quelli che preannunciavano la venuta del Giusto, del quale voi ora siete divenuti traditori e uccisori; voi che avete ricevuto la legge per mano degli angeli e non l'avete osservata». (7, 51-53)

Paolo

L'uso del lessico del *martyrion*, per indicare in maniera sintetica il vangelo, è già attestato in Paolo. E tuttavia non è dato di rilevare ancora nei suoi scritti lo sviluppo di un pensiero organico e proporzionalmente preciso a tale riguardo. Lo scritto nel quale egli usa il lessico della testimonianza in maniera più diffusa è la *1 Corinzi*:

La testimonianza (*martyrion*) di Cristo si è infatti stabilita tra voi così saldamente, che nessun dono di grazia più vi manca, mentre aspettate la manifestazione del Signore nostro Gesù Cristo. (1 Cor 1, 6-7)

Anch'io, o fratelli, quando sono venuto tra voi, non mi sono presentato ad annunziarvi la testimonianza (*martyrion*) di Dio con sublimità di parola o di sapienza. (2, 1)

L'uso del termine *martirio* appare qui strettamente legato a uno sfondo polemico; ma la polemica non è più quella con i Giudei, ma quella con la tradizione dei figli di Adamo, dunque della umanità tutta. La sapienza umana è menzogna. Paolo prospetta in *1 Corinzi* una contrapposizione netta, addirittura paradossale e provocatoria, tra la predicazione cristiana e la sapienza degli uomini. La predicazione cristiana è *folia* per i greci, i quali cercano la sapienza, così come è uno scandalo per i Giudei, che cercano i miracoli, cercano dunque documenti che attestino la potenza vincente di Dio.

Il carattere di *martirio*, che di necessità assume la predicazione cristiana, è strettamente legato al fatto che quella predicazione rimanda a evidenze, che non possono essere raccomandate mediante le risorse della parola umana, dunque mediante ragionamenti persuasivi; per attingere a quella evidenza occorre invece che gli uditori del messaggio rivolgano la loro attenzione a una voce fuori campo, alla voce dello Spirito, che solo può confermare la parola dell'apostolo, la quale per se stessa appare debole e addirittura *stolta*.

Al termine di testimonianza Paolo ricorre nella stessa lettera per riferimento alla affermazione della risurrezione di Gesù:

Ma se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede. Noi, poi, risultiamo falsi testimoni (*pseudomartyres*) di Dio, perché contro Dio abbiamo testimoniato (*emartyrêsamen*) che egli ha risuscitato Cristo, mentre non lo ha risuscitato, se è vero che i morti non risorgono. (15, 14-15)

L'aspetto più interessante degli scritti di Paolo, per riferimento al nostro tema, è quello dello stretto intreccio che egli suggerisce tra la figura propriamente cristiana della testimonianza e la figura che la testimonianza assume nell'esperienza umana in genere. Mi riferisco in particolare alla lettera ai *Romani*, al manifesto dunque del vangelo cristiano come predicato da Paolo per una comunità etnico cristiana. In quella lettera egli usa il lessico della *testimonianza* anche per dire della voce interiore della *coscienza*, la quale suggerisce la verità di Dio anche senza fare

ricorso alle parole esteriori raccomandate da tradizioni umane. Il testo più suggestivo a tale riguardo è quello in cui egli parla della testimonianza resa ai pagani dalla loro coscienza:

Quando i pagani, che non hanno la legge, per natura agiscono secondo la legge, essi, pur non avendo legge, sono legge a se stessi; essi dimostrano che quanto la legge esige è scritto nei loro cuori come risulta dalla testimonianza (*symmartyróoēs*) della loro coscienza e dai loro stessi ragionamenti, che ora li accusano ora li difendono. (Rm 2, 14-15)

La categoria di *coscienza*, nota al pensiero filosofico popolare ellenistico, appunto da Paolo è introdotto nel lessico cristiano; per dire della conoscenza che i pagani stessi hanno della giustizia di Dio, pur senza conoscere la legge (si intende, quella di Mosè) – come accade nel testo di Romani appena citato –; non solo, ma anche e soprattutto per dire del supremo criterio di comportamento al quale egli si affida, e che solo gli consente di non dipendere dall’approvazione degli interlocutori. Troviamo documenti in tal senso in particolare nella 2 *Corinzi*, una lettera che ha sullo sfondo profonde e ostinate incomprensioni tra l’apostolo e quella Chiesa.

Questo infatti è il nostro vanto: la testimonianza della coscienza di esserci comportati nel mondo, e particolarmente verso di voi, con la santità e sincerità che vengono da Dio, non con la sapienza della carne ma con la grazia di Dio. (1, 12)

Io chiamo Dio a testimone sulla mia vita, che solo per risparmiarvi non sono più venuto a Corinto. (1, 23)

Sarebbe sbagliato però pensare che questo appello alla testimonianza della propria coscienza consenta alla predicazione cristiana di ignorare i modi di pensare e di sentire dell’interlocutore; Paolo non dipende certo dall’approvazione degli uomini, e tuttavia vuole in tutti i modi raggiungere la loro coscienza, dunque il luogo interiore nel quale essi stessi sono istruiti dalla voce di Dio.

In tal senso Paolo si esprime in particolare nella 1 *Corinzi*, là dove tratta la questione della legittimità o meno che il cristiano mangi carne sacrificata agli idoli; il parere di Paolo e di tutti i cristiani “illuminati” è che si possa mangiare; e tuttavia:

Badate che questa vostra libertà non divenga occasione di caduta per i deboli. Se uno infatti vede te, che hai la scienza, stare a convito in un tempio di idoli, la coscienza di quest’uomo debole non sarà forse spinta a mangiare le carni immolate agli idoli? Ed ecco, per la tua scienza, va in rovina il debole, un fratello per il quale Cristo è morto! Peccando così contro i fratelli e ferendo la loro coscienza debole, voi peccate contro Cristo. Per questo, se un cibo scandalizza il mio fratello, non mangerò mai più carne, per non dare scandalo al mio fratello. (8, 9-12)

Se qualcuno non credente vi invita e volete andare, mangiate tutto quello che vi viene posto davanti, senza fare questioni per motivo di coscienza. Ma se qualcuno vi dicesse: «È carne immolata in sacrificio», astenetevi dal mangiarne, per riguardo a colui che vi ha avvertito e per motivo di coscienza; della coscienza, dico, non tua, ma dell’altro. Per qual motivo, infatti, questa mia libertà dovrebbe esser sottoposta al giudizio della coscienza altrui? (10, 27-29)

Nelle lettere pastorali, che riflettono uno sviluppo della tradizione paolina riferito al momento del passaggio da Paolo – e dalla prima generazione apostolica in genere – alla generazione successiva, è insistentemente presente la denuncia del rischio che la verità cristiana conosca una corruzione ad opera di coloro che cercano una conciliazione compromissoria della fede con i modi di pensare comuni della gente di questo mondo. Su tale sfondo ricorre anche la caratterizzazione della testimonianza cristiana come testimonianza di necessità accompagnata dalla sofferenza e dall’incomprensione. Il testo più esplicito è nella 2 *Timoteo*:

Non vergognarti dunque della testimonianza (*martyrion*) da rendere al Signore nostro, né di me, che sono in carcere per lui; ma soffri anche tu insieme con me per il vangelo, aiutato dalla forza di Dio. (2 Tim 1,8)

La testimonianza in Giovanni

Ma l’elaborazione più precisa e sofisticata intorno alla figura della testimonianza, e al suo rilievo di tale categoria in ordine alla articolazione della verità di Gesù, e quindi della verità del vangelo in genere, è certo quella proposta dal vangelo di Giovanni.

Possiamo sinteticamente raccogliere i testi rilevanti a tale riguardo intorno a tre gruppi distinti, ma certo reciprocamente legati: la testimonianza di Giovanni battista, quella di Gesù stesso e finalmente quella dei discepoli.

La testimonianza di Giovanni Battista

Il ministero di Giovanni il battista è sinteticamente descritto come ministero di *testimonianza* per rapporto al successivo ministero di Gesù già nel Prologo, con formule assai concise e anche per questo assai solenni:

Venne un uomo mandato da Dio
e il suo nome era Giovanni.
Egli venne come testimone
per rendere testimonianza alla luce,
perché tutti credessero per mezzo di lui.
Egli non era la luce,
ma doveva render testimonianza alla luce. (1, 6-8)

Gli esegeti ritengono in generale che questi versetti siano stati inseriti nel Prologo soltanto in un secondo momento. Più precisamente, essi paiono costituire addirittura l'inizio del vangelo, in una sua prima redazione più antica, nella quale ancora mancava il prologo, inserito soltanto in un secondo momento. Appunto l'inserimento del prologo avrebbe indotto l'iscrizione di questi versetti, che costituiscono un sorta di anticipo della narrazione che inizierà poi immediatamente al termine del prologo stesso (al v. 19), entro la trama del prologo stesso, in modo da realizzare un intreccio tra il primo inizio del vangelo e questo secondo e più solenne e radicale.

In ogni caso quei versetti iniziali anticipano il senso della testimonianza del Battista, che sarà appunto descritta in termini narrativi ai vv. 19-24. La testimonianza di Giovanni battista è in quel contesto descritta, non a caso, in una prospettiva decisamente polemica. Dico *non a caso*, non solo perché sempre la testimonianza nella prospettiva cristiana ha una connotazione giudiziale, ma perché la recensione che il quarto vangelo propone della predicazione tutta di Gesù assume con grande evidenza appunto questo profilo giudiziale e polemico.

Un vangelo "polemico"

L'attenzione alla prima predicazione di Gesù, e dunque quella che articola l'annuncio del regno di Dio alle folle, appare decisamente marginale nel quarto vangelo. Marginale appare anche il positivo apprezzamento di quelle testimonianze di fede, che sono rese a Gesù dai malati che sono guariti, dai peccatori che si convertono e dai poveri che credono alla sua parola. Sono riferiti alcuni (ma pochi) segni compiuti da Gesù agli occhi di tutti, certo; e tuttavia anche in tali casi dei segni compiuti da Gesù è subito sottolineata la sostanziale incomprensione da parte dei Giudei; essa è articolata attraverso la disputa di Gesù con i Giudei, che di regola segue alla notizia dei miracoli.

Bene interpreta in tal senso la dinamica, che caratterizza in specie i capitoli 5-12 di Giovanni, la sentenza con la quale Gesù accoglie le folle che lo cercano a Cafarnao, all'indomani della moltiplicazione dei pani:

In verità, in verità vi dico, voi mi cercate non perché avete visto dei segni, ma perché avete mangiato di quei pani e vi siete saziati (6, 26)

La menzione dei *segni* da Gesù compiuti ha un rilievo strategico in tutta la narrazione del quarto vangelo. I *segni* mirano a suscitare la fede in altro, che sta decisamente oltre i segni, e può essere soltanto creduto e non visto. Alla prima conclusione del vangelo Gesù dice a Tommaso: *Perché mi hai veduto, hai creduto: beati quelli che pur non avendo visto crederanno!* (20, 29). E la formula sintetica, che costituisce il primo epilogo del vangelo, espressamente richiama la funzione solo propedeutica dei segni per rapporto alla fede:

Molti altri segni fece Gesù in presenza dei suoi discepoli, ma non sono stati scritti in questo libro. Questi sono stati scritti, perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome. (20, 30-31)

Attraverso la coppia segno/significato, rispettivamente attraverso la dialettica vedere/credere, è espresso appunto il senso della testimonianza, pur senza usare questo preciso lessico. La narrazione della vicenda di Gesù che precede

la Pasqua sottolinea con costanza puntigliosa e quasi esasperante come i segni compiuti da Gesù di fatto non suscitino affatto la fede. O meglio, essi suscitano una figura spuria e sospetta di fede. Questa figura scadente della fede che si appoggia unicamente ai segni visti è espressamente rilevata fin dal primo incontro di Gesù con Gerusalemme:

Mentre era a Gerusalemme per la Pasqua, durante la festa molti, vedendo i segni che faceva, credettero nel suo nome. Gesù però non si confidava con loro, perché conosceva tutti e non aveva bisogno che qualcuno gli desse testimonianza su un altro, egli infatti sapeva quello che c'è in ogni uomo. (Gv 2, 23-25)

Anche nel caso del funzionario regio, nell'unico caso dunque in cui il quarto vangelo registra un esempio di fede effettiva – e non a caso si tratta del pagano (dopo Nicodemo giudeo e la samaritana) – alla domanda dell'uomo di guarire suo figlio Gesù oppone in prima battuta un perentorio rifiuto, in questi termini: *Se non vedete segni e prodigi, voi non credete* (4, 48). Il rifiuto di Gesù è per altro solo interlocutorio; alla fine egli cede all'insistenza di quell'uomo e gli promette la guarigione; quello *credette alla parola che gli aveva detto Gesù e si mise in cammino* (4, 50); credette dunque pur senza aver visto; in tal senso la sua fede appare come il modello della fede vera che Gesù cerca.

Struttura assai simile ha il rifiuto opposto da Gesù alla madre stessa a Cana: *Che ho da fare con te, o donna? Non è ancora giunta la mia ora* (2, 4); anche in questo caso il rifiuto appare solo interlocutorio; Gesù di fatto compirà poi il segno richiesto dalla Madre. Ma quello richiesto dalla Madre era davvero un segno, soltanto un segno? Il rifiuto iniziale di Gesù assolve appunto a questo compito, che quello poi narrato è soltanto un segno; esso rimanda a un altro tempo, all'ora di Gesù, per trovare la propria verità. A conclusione del racconto di Cana è precisato appunto che quello compiuto fu il primo *segno*; esso fu fatto da Gesù non tanto per gli sposi, ancora meno per gli invitati, ma solo per i discepoli, e cioè per i veri credenti:

Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui. (2, 11)

Già attraverso questa rappresentazione della prima attività di Gesù – una serie di segni indirizzati ai discepoli – è suggerita la struttura testimoniale di tutto il suo ministero; esso rimanda a una verità che non si può accertare con gli occhi; essa può essere solo creduta, e a procedere dalla fede dovrà poi essere testimoniata.

Tornando dunque alla testimonianza di Giovanni battista, essa è data in forma soltanto negativa, perché è data in risposta a chi interroga per giudicare, e non chiede per ottenere. La testimonianza assume in tal senso una connotazione precocemente giudiziale; Giovanni risponde a una commissione di inchiesta mandata da Gerusalemme, composta da sacerdoti e leviti, commissionata dai farisei.

E questa è la testimonianza di Giovanni, quando i Giudei gli inviarono da Gerusalemme sacerdoti e leviti a interrogarlo: «Chi sei tu?». Egli confessò e non negò, e confessò: «Io non sono il Cristo». Allora gli chiesero: «Che cosa dunque? Sei Elia?». Rispose: «Non lo sono». «Sei tu il profeta?». Rispose: «No». Gli dissero dunque: «Chi sei? Perché possiamo dare una risposta a coloro che ci hanno mandato. Che cosa dici di te stesso?». Rispose: «Io sono voce di uno che grida nel deserto: Preparate la via del Signore, come disse il profeta Isaia » (Gv 1, 19-23)

È interessante rilevare come la testimonianza a Gesù resa da Giovanni si produca in risposta a un interrogatorio, a un'inquisizione giudiziale; essa in prima battuta verte sull'identità stessa del battista. Giovanni, come ogni altro profeta per altro, non ha altra identità che quella di una *voce nel deserto*. Egli appare come un indice puntato sull'*Agnello che toglie il peccato del mondo*. Questo è il destino di tutti i profeti: essi possono soltanto rimandare a colui che deve venire; essi sono come una voce che attende d'essere riempita di verità dal Messia.

Giovanni conferma questa consistenza – per così dire – “trasparente” della propria persona in risposta ai suoi discepoli, i quali, a fronte del successo incipiente di Gesù, lo invitano a difendere il suo primato:

Andarono perciò da Giovanni e gli dissero: «Rabbi, colui che era con te dall'altra parte del Giordano, e al quale hai reso testimonianza, ecco sta battezzando e tutti accorrono a lui». Giovanni rispose: «Nessuno può prendersi qualcosa se non gli è stato dato dal cielo. Voi stessi mi siete testimoni che ho detto: Non sono io il Cristo, ma io sono stato mandato innanzi a lui. Chi possiede la sposa è lo sposo; ma l'amico dello sposo, che è presente e l'ascolta, esulta di gioia alla voce dello sposo. Ora questa mia gioia è compiuta. Egli deve crescere e io invece diminuire. (3, 26-30)

La testimonianza di Gesù

La seconda figura di testimonianza, quella fondamentale, è la testimonianza che rende Gesù stesso. Tale testimonianza è resa, in ultima istanza, in favore del Padre; e tuttavia essa è in certo modo anche testimonianza che egli rende a se stesso. Questo profilo della testimonianza pare smentire il principio noto affermato dalla legge antica: essa escludeva che uno potesse rendere testimonianza a se stesso.

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

L'auto-testimonianza di Gesù, non esclude per altro il suo rimando ad altri testimoni in suo favore. L'altro testimone per eccellenza è il Padre che lo ha mandato:

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

Nel quarto vangelo troviamo un testo nel quale Gesù formalmente esclude di rendere testimonianza a se stesso:

Se fossi io a render testimonianza a me stesso, la mia testimonianza non sarebbe vera; ma c'è un altro che mi rende testimonianza, e so che la testimonianza che egli mi rende è verace. (5, 31-32)

Chi è questo altro? Certamente il Padre, e tuttavia nei versetti che subito seguono, prima che si dica di Dio, sono indicati due altri testimoni, Giovanni e le opere che Gesù compie:

Voi avete inviato messaggeri da Giovanni ed egli ha reso testimonianza alla verità. Io non ricevo testimonianza da un uomo; ma vi dico queste cose perché possiate salvarvi. Egli era una lampada che arde e risplende, e voi avete voluto solo per un momento rallegrarvi alla sua luce.

Io però ho una testimonianza superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato.

E anche il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me. (5, 33-37^a)

La menzione della testimonianza del Padre consente a Gesù di portare alla luce questo fatto: la resistenza decisiva alla fede nella sua parola non è costituita dal difetto di testimoni, ma dal rifiuto degli uditori di ascoltare quella testimonianza interiore che viene appunto da Dio stesso; a quella testimonianza che è possibile accedere altrimenti che a condizione di credere. Appunto il rifiuto della fede in Dio spiega il rifiuto di credere a Gesù stesso:

Ma voi non avete mai udito la sua voce, né avete visto il suo volto, e non avete la sua parola che dimora in voi, perché non credete a colui che egli ha mandato. (5, 37^b-38)

Il fatto che voi non crediate a colui che egli ha mandato è documento del fatto che voi non avete la sua parola dentro di voi, che voi cioè non siete disposti ad accogliere quella sua parola interiore, la quale sola potrebbe disporvi alla comprensione e alla fede della mia stessa parola.