

Studio Teologico San Zeno - Verona
Affiliato alla Facoltà Teologica del Triveneto

LA TESTIMONIANZA

VERITÀ-AGÀPE CHE ACCADE NELLA STORIA

Esercitazione scritta per il Baccellierato

RELATORE

Prof. Giovanni Girardi

STUDENTE

Federico Zandomeneghi

Anno Accademico 2024-2025

INTRODUZIONE

Nel dicembre 2023 ebbi l'occasione di ascoltare la storia di vita di un presbitero fiorentino di origine albanese. Del suo intervento, che solitamente nel gergo comune si definisce “testimonianza”, mi colpì il riferimento ad un particolare episodio in cui, trovandosi destinatario di un atto di amore gratuito, diceva di aver incontrato Gesù Cristo. Fu così che l'anno successivo, frequentando il corso di Antropologia Teologica, iniziai ad interrogarmi sul significato e sull'interpretazione della categoria testimoniale, nonché sull'amore praticato come luogo di incontro con Dio. Ecco come è nato il presente elaborato, che ha come obiettivo l'approfondimento della testimonianza, tenendo conto del fatto pratico ed esistenziale oltre che teorico; un approfondimento che non esime dall'interfacciarsi con le problematiche che il tema oggi presenta.

Di particolare interesse, ai fini di questa tesi, risulta l'etimologia dei termini “testimonianza” e “testimone”: essi infatti deriverebbero da *terstis*, il quale a sua volta starebbe a significare «colui che sta come terzo»¹.

Non meno suggestiva è anche l'origine del termine greco per indicare la testimonianza, *martyria*, che ha la sua radice in *mérmeros*, “memorabile” e in *mérimna* [...]. In tal senso l'etimo suggerisce, qui, la coscienza di un fatto importante che permane nel tempo mediante il testimone, che ne è esistenzialmente la *memoria*².

Già a partire da questo scorcio sul tema appaiono importanti elementi ai quali sarà dedicato un adeguato spazio: la terzietà come posizionamento del testimone tra realtà testimoniata e destinatario, ma anche la dinamica storica e presenziale della testimonianza. Scopo del lavoro sarà verificare la corretta nozione di testimonianza, facendone emergere le principali caratteristiche, e soprattutto analizzarne la valenza in termini di contingenza o necessità per la vita e per l'annuncio cristiano.

¹ Paolo MARTINELLI, *La testimonianza: verità di Dio e libertà dell'uomo* (= Diaconia alla verità 9), Milano: Paoline 2002, p. 7; su questa tematica l'autore rimanda a Aldo DURO (a cura di), «Tèste», in *Vocabolario della Lingua Italiana*, vol. IV, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani 1994, 826.

² MARTINELLI, *La testimonianza*, 7–8; su questa tematica l'autore rimanda a Lothar COENEN, «Testimonianza», in Lothar COENEN – Erich BEYREUTHER – Hans BIETENHARD (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna: Dehoniane ²1980, 1857–1866.

CAPITOLO I. La categoria della testimonianza

Nel presente capitolo verrà introdotta la riflessione sulla categoria della testimonianza: in un primo momento sarà illustrato il percorso storico che essa ha avuto, a partire dal testo biblico; in un secondo momento, saranno fatte emergere le problematiche principali ad essa inerenti, con particolare riferimento alle sfide poste dalla cultura e dal mondo attuali. Per quanto riguarda la prima parte si precisa che l'obiettivo non è ricostruire criticamente e approfonditamente l'evoluzione che la testimonianza ha avuto nel corso dei secoli ma, essendo la ricognizione storica funzionale allo sviluppo della tesi, l'intento è quello di raccogliere in modo sintetico il frutto dei principali contributi inerenti alla categoria in esame.

1.1. Sviluppo storico

A partire da Gesù Cristo, che «testimonia la Verità di Dio in ogni gesto e in ogni parola, fino al mistero pasquale»³, prende avvio un percorso storico in cui si vede giungere alla coincidenza le categorie di “testimonianza” e “martirio”⁴. Il termine greco *martyrs* compare in modo accentuato anzitutto nell'opera lucana. Qui, secondo Salvador Pié-Ninot, l'autore, attraverso l'utilizzo che fa del termine, indica una differenza tra i testimoni (*martyres*) e i testimoni oculari (*autoptai*) nel fatto che i primi mettono in campo il proprio impegno personale, non invece i secondi. In questo senso, anche in conseguenza della scelta che il Risorto compie per il sostituto di Giuda, «*martyrs* è più che “testimone oculare”»⁵. Ciò non significa che per l'evangelista l'esperienza diretta (“oculare”) sia declassata, anzi proprio l'“autopsia” è condizione preliminare che «mette in grado [gli

³ MARTINELLI, *La testimonianza*, 16.

⁴ Cf *Ibid.*

⁵ Cf Salvador PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale: «Rendere ragione della speranza» (1 Pt 3,15)*, Brescia: Queriniana 2010, p. 563; l'autore rimanda a Johannes BEUTLER, «Martys», in Horst BALZ – Gerhard SCHNEIDER (a cura di), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Salamanca 1996, 181–187, p. 185.

Apostoli] di attestare l'identità e la continuità tra il Gesù terreno e il Risorto»⁶. Proprio ai Dodici, testimoni oculari dell'evento di Cristo e resi pienamente "testimoni" dalla scelta che il Signore stesso compie su di loro, è attribuita da Luca una singolare e privilegiata funzione di testimonianza, da esercitare in modo collegiale⁷. Per tale motivo, a parte il caso di Stefano e Paolo (di cui lo stesso Augusto Barbi spiega comunque l'utilizzo del termine), la categoria di "testimoni" nell'opera lucana è riservata ai Dodici in quanto legame non scavalcabile con l'evento originario della fede.

Analizzando poi l'opera giovannea, in cui il vocabolario legato alla *martyria* compare in misura abbondante, Piè-Ninot mostra come per l'evangelista «l'essenziale sta nella funzione rivelatrice della testimonianza»⁸.

Già a partire da questi brevi cenni al testo biblico quindi è possibile riconoscere la portata della categoria testimoniale sia in termini di coinvolgimento del soggetto sia di legame con il tema della rivelazione.

Paolo Martinelli fa notare poi come nei martiri dei primi secoli si possa riscontrare una circolarità tra l'intelligenza della fede e la confessione della fede, tale per cui si comprende «come non vi sia intelligenza della verità cristiana che non implichi anche una comunicazione mediante la propria testimonianza di quanto conosciuto nella fede»⁹. Anzi, egli arriva ad affermare che «ogni testimone autentico, in un certo senso, svolge una attività di carattere teologico; egli è, almeno incoativamente, un teologo, perché la sua stessa vita partecipa al "dirsi di Dio nella storia" attraverso il dono di sé»¹⁰. Un'ulteriore circolarità, presente fino al periodo della Scolastica, è quella tra teologia e santità, tra intelligenza della fede e opera pastorale: «l'oggetto della ricerca teologica esigeva il radicale impegno della persona con quanto veniva approfondito»¹¹.

⁶ Augusto BARBI, «La struttura della testimonianza secondo "Atti"», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 137–169, p. 144.

⁷ Cf *Ibid.*, 144–145.

⁸ PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, 564.

⁹ MARTINELLI, *La testimonianza*, 19.

¹⁰ *Ibid.*, 20–21.

¹¹ *Ibid.*, 22.

Se fino al XIII secolo vige questo tipo di centralità della testimonianza della fede, con l'avanzare della filosofia all'interno del pensiero teologico la situazione cambia, al punto da portare a un "divorzio" tra riflessione critica e vita cristiana: questa nuova situazione costituirà la premessa per la critica moderna al concetto di rivelazione cristiana e conseguentemente al valore della testimonianza¹². Secondo il pensiero di Spinoza,

la conoscenza riguarda come tale solo la filosofia e non la teologia. Di conseguenza, in questa visione, la testimonianza storica non è come tale forma credibile comunicativa di verità ma semplice *esortazione*. Infatti, la conoscenza che si basa *ex auditu*, per testimonianza e per fede, è per sua natura incerta¹³.

Ancora più forte è la critica che sorge in ambito tedesco: se da una parte Reimarus denuncia la non veracità della testimonianza, che presenta come una manipolazione del fatto storico, dall'altra Lessing «tende a destituire la possibilità della testimonianza di essere comunicazione di verità definitive nella storia»¹⁴. Nella tesi di Lessing, che indica una distanza incolmabile tra storico e metastorico, la testimonianza si riduce a semplice informazione priva di qualsivoglia pretesa di assolutezza¹⁵. Come conseguenza del pensiero di Kant invece «affidarsi a un testimone, la cui verità non possa essere controllata dalla ragione autonoma, sarebbe in definitiva affidarsi all'arbitrarietà di una autorità esteriore»¹⁶.

Sulla scorta di queste critiche, il pensiero moderno si trova così nei confronti del fatto cristiano a dividere sempre di più il *contenuto* della rivelazione dal *fatto* che lo testimonia e che lo trasmette, tendendo a ridurre razionalisticamente il primo e relativizzando la capacità comunicativa del secondo¹⁷.

La categoria testimoniale risulta quindi squalificata nel suo valore gnoseologico: ridotta a conoscenza di "secondo grado", essa viene tuttalpiù considerata in termini morali

¹² Cf *Ibid.*, 24–27.

¹³ *Ibid.*, 31; su questa tematica l'autore rimanda a Max SECKLER – Michael KESSLER, «La critica della rivelazione», in Walter KERN – Hermann Joseph POTTMEYER – Max SECKLER (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, vol. II, Brescia: Queriniana 1990, 28–65, pp. 38–40.

¹⁴ MARTINELLI, *La testimonianza*, 33.

¹⁵ Cf *Ibid.*, 33–34.

¹⁶ *Ibid.*, 35.

¹⁷ *Ibid.*

«come comunicazione, non tanto di una verità, ma della dedizione personale a un ideale; essa non possiede valore oggettivo ma attesta solo la convinzione di un individuo»¹⁸.

In questo quadro, con il periodo inaugurato dal Concilio Vaticano I si tenta un recupero della testimonianza, senza però riuscire ad andare oltre il valore di semplice prova e segno esterno di credibilità¹⁹.

Terminata l'epoca moderna con il suo razionalismo, il postmoderno ha dato forte valenza al tema della libertà, spesso pensata però in termini assoluti. Con il Concilio Vaticano II si nota il rilevante contributo del personalismo e la presenza della categoria della storia, la quale «diviene veramente centrale per indicare la natura stessa della rivelazione cristiana in termini di evento»²⁰. È in tal modo che avviene l'importante riscoperta della testimonianza, nel suo legame tra contenuto e fatto in cui si dà²¹. Ecco che allora riprende forza e vigore il suo valore in termini di rivelazione, valore che negli ultimi decenni è aumentato anche grazie al magistero di Giovanni Paolo II, il quale ha dato «una forte legittimazione della fede come conoscenza che avviene attraverso l'affidamento alla testimonianza divina e che abilita il soggetto credente a essere a sua volta testimone della verità rivelata, fino al dono di sé nel martirio»²².

¹⁸ *Ibid.*, 36–37.

¹⁹ Cf *Ibid.*, 37–44.

²⁰ *Ibid.*, 48.

²¹ Si noti tuttavia che il rilevante contributo con il quale Paolo VI ha sdoganato il termine “testimone” rispetto a “maestro” è comunque ancora limitato alla prospettiva dell'esempio personale che corrobora e rende credibile il messaggio annunciato. A tal proposito si veda PAOLO VI, «Esortazione Apostolica “Evangelii Nuntiandi” sull'evangelizzazione nel mondo contemporaneo, 8 dicembre 1975», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, 1588–1716, n. 41 [1634]; cf PAOLO VI, «Allocutiones. IX. Moderatoribus ac Membris e “Consilio de Laicis”, qui plenario Coetui Romae interuerunt», *Acta Apostol. Sedis* LXVI, 10 (1974) 567–570, pp. 568–569.

²² MARTINELLI, *La testimonianza*, 56; l'autore rimanda a GIOVANNI PAOLO II, «Lettera enciclica “Fides et ratio”, 14 settembre 1998», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, 1175–1399, n. 9.13.32 [1192.1198–1202.1240–1242].

1.2. Problematiche

1.2.1. Rimozione del conflitto

La riscoperta della categoria della testimonianza che si è avuta nei tempi recenti solleva alcune problematiche riguardanti in particolare una sua interpretazione viziata o ridotta o svalutata nel suo valore conoscitivo. Ecco come Giuseppe Angelini evidenzia il rischio più importante che oggi corre il riferimento a questa categoria.

Il ritorno della testimonianza nella lingua recente del cattolicesimo minaccia di realizzarsi in forme tali da estenuare la valenza critica che tale categoria obiettivamente assume per rapporto alle tradizioni di senso che stanno alla base della vita civile. [...] I cristiani sono testimoni nel processo che il mondo istruisce contro Gesù, e Gesù istruisce contro il mondo. Tale lite non può essere ignorata dal credente; per rapporto ad essa egli non può assumere un atteggiamento di semplice spettatore; è invece chiamato a deporre in giudizio. [...] Tratto dominante del nostro tempo, per rapporto a questo preciso tema della testimonianza, è la rimozione del conflitto tra cristianesimo e civiltà. Le rappresentazioni correnti di tale rapporto appaiono oggi di segno decisamente irenico²³.

Questo rapporto, che egli definisce “irenico”, si può comprendere come esito di un netto e quasi repentino passaggio che muove dal precedente registro fortemente polemico che la Chiesa aveva con il mondo moderno²⁴. Il cambio di passo dall’epoca della modernità a quella della postmodernità rischia di far pensare che la religione «dovrebbe fondamentalmente consolare, dovrebbe abdicare [...] a ogni pretesa di giudicare del bene e del male»²⁵ e di far dimenticare invece che «la categoria di testimonianza è destinata a diventare cifra sintetica del rapporto di necessità polemico che sussiste tra la fede cristiana e la cultura di ogni popolo di questa terra»²⁶.

²³ Giuseppe ANGELINI, «La testimonianza, “inattuale”? Pronunciamento pubblico e attenzione al singolo», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 233–263, pp. 233–234.

²⁴ Cf Giuseppe ANGELINI, «Prima istruzione del tema», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 3–20, p. 6.

²⁵ *Ibid.*, 9–10.

²⁶ Giuseppe ANGELINI, «Introduzione: Ripensare la testimonianza e la sua connotazione giudiziale», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, VII–XXVI, p. IX.

In tale contesto la nozione di testimonianza finisce per assumere «fondamentalmente la figura della comunicazione di un'esperienza personale, magari attraente e promettente, ma che non può certo elevare la pretesa di valere come giudizio sulle forme della vita comune, né tanto meno quella di giudizio sulla vita di altri»²⁷. La verità cristiana allora diventa semplicemente «una storia edificante, quella di Gesù stesso alla fine, alla quale ciascuno può attingere per dare figura alla propria vita»²⁸. Nella cultura postmoderna l'idea della verità è esclusa dall'ambito pubblico: «[...] sono certo possibili convinzioni soggettive, e di necessità plurali e divergenti; non è pensabile invece una verità unica, che il singolo sarebbe autorizzato a testimoniare, addirittura con la propria vita»²⁹.

[...] la religione del singolo 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. In tal modo però il singolo appare esposto a un crescente *relativismo*, o addirittura al *nichilismo*³⁰.

Di fronte al processo di privatizzazione e invisibilizzazione della religione e della coscienza, emerge la necessità che la fede e la verità cristiana siano testimoniate. Questo però non implica che il cristiano abbia «la pretesa di “possedere” la verità; semmai confessa d'essere dalla verità posseduto; riconosce tuttavia che Gesù eleva proprio una pretesa come quella, di conoscere la verità»³¹.

1.2.2. Deriva autobiografica

Il ritorno della testimonianza vede l'auspicato rimando della predicazione alla prassi, superando la declinazione dottrinalistica, tuttavia rischia di essere intesa in senso

²⁷ ANGELINI, «La testimonianza, “inattuale”? Pronunciamento pubblico e attenzione al singolo», 244.

²⁸ ANGELINI, «Introduzione», X.

²⁹ *Ibid.*, VIII.

³⁰ *Ibid.*, XVIII–XIX.

³¹ Giuseppe ANGELINI, «La testimonianza quale forma necessaria dell'esperienza umana», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 37–53, p. 53.

autobiografico³² come «confessione intimistica dei propri vissuti»³³. Le parole di Marcello Neri contribuiscono a comprendere questa deriva esplicitando la differenza tra autobiografia e biografia.

Nello spazio della testimonianza cristiana si delinea [...] un'“alterità” soggettuale che, senza essere esteriore al suo esercizio, non coincide con il soggetto testimoniale proprio mentre si attesta nelle trame stesse del suo vivere. È per riferimento a questo aspetto che si può cogliere [...] la tendenza a far coincidere il fondamento della fede con l'esperienza soggettiva del credente. [...] L'idea esperienziale della testimonianza rischia di risolversi in un'autoreferenzialità della fede stessa, dove è l'esperienza del credere che motiva le “ragioni” di un gesto testimoniale che non avrebbe altro da dire che sé stesso. [...] Rispetto a questa deriva possibile, una corretta comprensione della testimonianza è in grado di rimettere potentemente in gioco il tratto biografico del credente, ossia il vissuto effettivo della fede, quale momento originario della stessa verità di Dio; senza risolvere, tuttavia, tale verità nella biografia [...]³⁴.

Uno dei motivi di tale deriva viene identificato in una scorretta visione del rapporto tra testimonianza e martirio, per cui si rende necessario chiarire che la direzione va da quella a questo, non viceversa.

Il tendenziale assorbimento della nozione di testimonianza in quella del martirio comporta una “puntualizzazione” della forma confessante della fede cristiana, a cui si collega [...] una sorta di concentrazione auto-biografica della testimonianza stessa. Davanti a questo stato delle cose, rimane valido l'indicativo evangelico: quello che traccia, appunto, il movimento dalla testimonianza/annuncio kerygmatico al martirio (si diviene martiri perché testimoni, e non testimoni perché martiri)³⁵.

L'importanza da riconoscere all'aspetto biografico (e più ampiamente antropologico) porta a riconoscere due rischi.

Anzitutto, di accedere a una concezione ridotta della testimonianza, quella – più precisamente – che la intende quasi fosse soltanto forma del discorso e non dell'agire, e quasi fosse discorso che dice soltanto dell'esperienza personale [...]. Il secondo rischio è che l'apologia della testimonianza incoraggi una concezione precipitosamente *kerygmatica* della verità cristiana, che si affida subito e solo alla forza della Parola, o magari dello Spirito, ignora invece il coinvolgimento della persona del testimone; mentre

³² Cf ANGELINI, «Introduzione», XIX–XX.

³³ Giuseppe ANGELINI, «Le resistenze antiche: l'“antropologia delle facoltà”», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 55–74, pp. 73–74.

³⁴ Marcello NERI, «La testimonianza: kerygma contro dogma», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 21–34, pp. 26–27.

³⁵ *Ibid.*, 28–29.

proprio un tale coinvolgimento appare come la nota qualificante della testimonianza cristiana³⁶.

1.2.3. *Svalutazione gnoseologica*

Per quanto riguarda l'ambito della conoscenza, la testimonianza non è l'unico mezzo a disposizione: è possibile infatti fare riferimento ad altre fonti «considerate in genere più “veritiere”, “oggettive” o “conclusive”, in grado cioè di portare ad una conoscenza indubitabile e incontrovertibile, secondo una visione in forte sintonia con il positivismo»³⁷.

Per smentire il primato dell'osservazione sulle altre fonti conoscitive, testimonianza inclusa, occorre ricordare che ogni osservazione è *theory-laden*, ovvero carica di teoria: è la teoria o sono, se si preferisce, le nostre credenze a determinare il contenuto dell'osservazione. [...] L'osservazione viene così condizionata da una conoscenza di background, rispetto a quanto si osserva, una conoscenza spesso proposizionale, trasmessa attraverso la testimonianza³⁸.

Proprio la tendenza positivista ereditata dall'epoca moderna porta spesso (e più o meno inconsapevolmente) ad assumere un punto di vista che svaluta la capacità della testimonianza di garantire affidabilità e conoscenza del vero, mettendo in risalto la sua non-oggettività. Tuttavia, è necessario notare quanto segue.

Anche le altre fonti di conoscenza del passato non sono del tutto “oggettive” [...]. L'interpretazione non può che avere carattere sintetico, dal momento che il senso ricercato ed espresso [...] è riferito al tutto ed è in grado di portare ad una comprensione profonda dell'avvenimento nella sua totalità³⁹.

In altre parole, la testimonianza consente non solo di conoscere l'avvenimento, ma anche di comprenderlo nella sua interezza, fornendo «la possibilità di accedere all'apporto dell'individuo [...]: il fatto in esame non è solo accaduto, ma vissuto e

³⁶ ANGELINI, «La testimonianza quale forma necessaria dell'esperienza umana», 48–49.

³⁷ Ermenegildo CONTI, «Il rilievo antropologico della testimonianza», *Scuola Cattolica* 134 (2006) 263–279, p. 267.

³⁸ Nicla VASSALLO, *Per sentito dire: conoscenza e testimonianza* (= Campi del sapere), Milano: Feltrinelli 2011, pp. 28–29.

³⁹ CONTI, «Il rilievo antropologico della testimonianza», 276–277.

tramandato»⁴⁰. Va inoltre tenuto conto del fatto che anche «decretare cosa è oggettivo comporta il ricorso alla testimonianza; lo stesso impone la tesi di Bertrand Russell, stando alla quale l'oggettivo consiste in "un accordo con la testimonianza degli altri"»⁴¹.

Rimane però chiaro ed evidente che «l'interpretazione, essendo affidata alla persona, vive sempre del rischio del fraintendimento e della deviazione dalla verità [...]»⁴². Per questo motivo occorrerà cercare degli strumenti e dei criteri con cui poter leggere l'interpretazione e riconoscerne la corrispondenza o meno con la verità. Ciò non toglie la necessità di «avere un atteggiamento favorevole di presunzione di verità nei confronti dell'altro»⁴³. Infatti, «condizione indispensabile perché si dia testimonianza (oltre alle più complessive riguardanti la possibilità dell'atto comunicativo) è la disponibilità a dare credito – almeno in prima battuta – al testimone [...]»⁴⁴: «nella nostra esistenza quotidiana, accettare testimonianze rappresenta una disposizione, oltre che psichica, epistemica»⁴⁵. Fiducia e rischio sono come due facce della stessa medaglia e sono presenti non soltanto nella testimonianza, ma anche nell'amore: «[...] amare è sempre un rischio e una scommessa, perché presuppone di porre la fiducia radicale negli altri»⁴⁶.

Il primo e indispensabile passo verso l'amore è la fiducia. [...] Rinnovare la fiducia presuppone sempre il coraggio di rischiare e anche di essere pronti al sacrificio. La nostra fiducia nel mondo è come la nostra fiducia in noi stessi: se manca, allora non siamo più neanche capaci di amare veramente gli altri e Dio, se è eccessiva e acritica, ugualmente andrà a minare la nostra capacità di amare gli altri e Dio⁴⁷.

Sull'equilibrio tra fiducia e capacità critica si gioca la categoria della testimonianza, ma pure l'amore e la stessa vita.

⁴⁰ *Ibid.*, 268.

⁴¹ VASSALLO, *Per sentito dire*, 41; su questa tematica l'autore rimanda a Bertrand RUSSELL, *L'analisi della materia*, Milano: Longanesi 1964, p. 150.

⁴² CONTI, «Il rilievo antropologico della testimonianza», 278.

⁴³ PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, 566.

⁴⁴ CONTI, «Il rilievo antropologico della testimonianza», 269.

⁴⁵ VASSALLO, *Per sentito dire*, 40.

⁴⁶ PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, 451.

⁴⁷ Tomáš HALÍK, *Voglio che tu sia. L'amore dell'altro e il Dio cristiano*, Milano: Vita e Pensiero 2017, p. 181.

1.3. Conclusione

Nella traccia fin qui delineata si è potuto osservare per sommi capi lo sviluppo che la nozione di testimonianza ha avuto nel corso degli ultimi due millenni. A partire dal Nuovo Testamento è emerso lo stretto legame tra la testimonianza e il tema della rivelazione da una parte, ma anche la relazione tra la testimonianza e la vita pratico-pastorale dall'altra. È poi stata evidenziata la progressiva perdita di centralità e di valore che la nozione di testimonianza ha subito nel periodo successivo al XIII secolo, prima con l'avanzata della filosofia e, in seguito, con il sopraggiungere del pensiero scientifico moderno. Il recupero registrato nel XX secolo, in particolare ad opera del Concilio Vaticano II, ha aperto la strada ad una lenta ma importante ripresa, non priva di fraintendimenti, pericoli e debolezze. A tali aspetti si è dedicata la seconda parte del capitolo, mostrando nella rimozione del conflitto, nella deriva autobiografica e nella svalutazione gnoseologica gli ambiti in cui prestare la dovuta attenzione ai fini di una corretta interpretazione dell'atto testimoniale.

CAPITOLO II. Il rapporto tra testimonianza e verità

Dopo aver analizzato la categoria della testimonianza nel diverso valore attribuito e riconosciuto alla sua funzione conoscitiva, ci si accinge ad affrontare ora il rapporto tra testimonianza e verità con particolare riferimento al pensiero di Klaus Hemmerle. Dapprima sarà evidenziata la differenza tra la concezione di verità plurale e parziale e la sua concezione unitaria, con i relativi criteri di verifica dell'autenticità di tale verità testimoniata. In secondo luogo, si approfondirà la testimonianza nel suo carattere illuminante ed evenemenziale, tale per cui in essa non soltanto *si comunica* qualcosa ma *accade* qualcosa. Infine, verrà chiarito il modo in cui intendere il concetto di verità nel cristianesimo, in rapporto cioè alla persona e alla vicenda di Gesù Cristo.

2.1. Dalle verità alla verità

Secondo Hemmerle sono tante le modalità con cui si può accedere alla verità: tra queste, una possibilità di accesso è data dalla testimonianza.

Esiste la verità di ciò che è in questo modo e non potrebbe essere altrimenti, verità di ciò che si rivela di per sé al pensiero in modo logico e secondo una necessità immanente. Esiste la verità dell'esperienza immediata, esiste la verità che viene in luce nel dominio scientifico dell'esperienza [...]. Apparentemente accanto a queste, esiste la verità di ciò che si dà all'uomo solo attraverso una mediazione e che l'uomo può raggiungere solo per mezzo della testimonianza. In questo senso la testimonianza sembra essere uno tra i molteplici accessi alla verità. Ma nella testimonianza la verità non si testimonia forse in modo più pieno e conglobante rispetto alle altre modalità di accesso?⁴⁸.

Ne emerge che la testimonianza non è una via al pari delle altre, anzi si distingue da esse in maniera netta per il fatto di permettere una manifestazione più intensa della verità. Riferendosi al pensiero di Franz Rosenzweig, Hemmerle evidenzia la necessità di una nuova teoria della conoscenza che sancisca il rovesciamento di quanto comunemente riconosciuto: lo *status* di verità non deve essere attribuito soltanto alle verità statiche

⁴⁸ Klaus HEMMERLE, «Verità e testimonianza», in Piero CIARDELLA – Maurizio GRONCHI (a cura di), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare* (= Collana di teologia 39), Roma: Città Nuova 2000, 307–323, p. 320.

tipiche della matematica, bensì anche e massimamente a quelle verità che in scala crescente possono essere affermate soltanto con la vita.

In questa nuova gnoseologia «la verità richiede che vi sia una certa commensurabilità tra l'organo che percepisce e ciò che viene percepito e assunto per vero»⁴⁹. Da qui allora si possono distinguere diverse tipologie di verità. Anzitutto la verità cogente cui si giunge mediante l'organo del pensiero: essa, pur caratterizzata dall'oggettività, è però limitata a ciò che si può dimostrare razionalmente. Poi la verità della dimensione estetica con gli strumenti della pura intuizione e del coinvolgimento personale, certamente non sovrapponibili con i metodi della necessità. In terzo luogo la verità personale, per la quale occorre mettere in campo il proprio io e la propria libertà nel dialogo con l'altro. «[...] laddove è in gioco la verità piena e totale, per cui ne va della verità del tutto e del suo significato, l'organo non può essere nient'altro se non la realtà totale di me stesso senza esclusioni»⁵⁰. Ecco che la verità più alta può sorgere per un soggetto soltanto mediante l'investimento di tutta la sua esistenza: in questa dinamica la ragione non viene esclusa, ma chiamata ad aprirsi oltre sé, rispettando così il coinvolgimento olistico della persona del testimone. Su questo solco il personalismo afferma che la fede è

il libero come pure totale disporsi umano in riferimento alla verità. La fede riguarda il senso ultimo dell'esistenza, esso lo si conosce solo se l'uomo vi si apre in chiave libera totale. La fede non definisce il semplice rimando a Dio, chi crede si coinvolge vivendone, è la speciale logica sulla quale la testimonianza va a proporsi⁵¹.

Infatti, come afferma Martinelli, la realtà testimoniata non è più qualcosa di parziale, ma si presenta come ciò che riguarda il senso dell'intera esistenza umana, tale da chiederne un impegno totalizzante.

il testimone, in relazione ai segni dell'assoluto, non testimonia più semplicemente su dei fatti, isolati e contingenti, ma sul senso radicale, globale dell'esperienza umana. Per

⁴⁹ *Ibid.*, 321.

⁵⁰ *Ibid.*, 322.

⁵¹ Sergio UBBIALI, «Le principali linee d'indagine nell'odierna riflessione teologica», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 207–232, p. 221.

questo, in relazione a questa assolutezza, cade ogni neutralità del testimone [...] implicando un impegno totale [...] sino al limite del sacrificio della vita⁵².

La questione del senso e del conseguente impegno totale apre la strada all'osservazione riguardante l'oggetto della testimonianza.

[...] oggetto specifico della testimonianza non può essere considerata una realtà astratta e atemporale [...]. L'espressione ["testimonianza della verità"] [...] domanda di essere specificata in riferimento alla dimensione storica intrinseca alla testimonianza e alla verità; non potrà pertanto essere intesa solo in riferimento alla fedeltà con cui viene riportato un avvenimento da parte del testimone (verità "storica"), né tanto meno limitando il significato alle dimensioni concrete e materiali di quanto accaduto (verità "scientifica"), ma più radicalmente integrando in queste dimensioni l'apertura di senso che un evento può e di fatto dischiude, fino a consentire l'accesso all'assoluto (verità "filosofica" o "teologica"). Propriamente, dunque, è oggetto di testimonianza il rivelarsi della verità [...]⁵³.

Dopo aver delineato l'importanza della testimonianza come modalità di accesso alla verità suprema, emerge l'esigenza di approfondire quel che accade nell'atto testimoniale e, in particolare, nella persona del testimone per poter disporre dei criteri che attestino da un lato la veridicità del testimone e dall'altro l'autenticità della realtà testimoniata. A tale scopo infatti non è sufficiente la disponibilità al martirio né l'effettivo sacrificio della vita.

Hemmerle afferma che nella testimonianza vi sono due criteri fondamentali da notare e che avvengono contemporaneamente, seppure a prima vista potrebbero sembrare contrapposti. Anzitutto il totale coinvolgimento del testimone: è il suo stesso io a dare peso e forza al suo dire, un dire che è risposta a qualcosa di altro da lui che lo interpella. Per questo, Martinelli scrive che il testimone «manifesta sempre il carattere di *chiamata* e di *elezione*»⁵⁴, precisando poi che

Se in un certo senso ogni conoscenza possiede un carattere testimoniale, tuttavia è là dove si è posti di fronte all'incondizionato che l'uomo si trova a essere autentico testimone della verità in modo da rischiare tutto sé stesso. Di conseguenza, è significativo rilevare che un tale testimone non è più chiunque si faccia avanti, raccontando o deponendo, come

⁵² MARTINELLI, *La testimonianza*, 95.

⁵³ CONTI, «Il rilievo antropologico della testimonianza», 266–267.

⁵⁴ MARTINELLI, *La testimonianza*, 95.

nell'ambito giuridico o storico, ma si tratta di colui che è *invitato personalmente a testimoniare*⁵⁵.

Per il fatto poi che ciò che lo chiama è più grande di lui, il secondo atto del testimone è il rientrare in sé stesso. In questo senso infatti «la testimonianza non è tanto presenza dei testimoni, ma è piuttosto la presenza della realtà testimoniata: ma questa presenza si attua insieme all'io e per mezzo dell'io dell'uomo»⁵⁶. Questo unico movimento che si compie simultaneamente in due atti rappresenta il criterio per l'intrinseca veridicità della testimonianza e quindi per la credibilità stessa del testimone⁵⁷.

L'applicazione di tale criterio presentato da Hemmerle consente di individuare quelli che Martinelli indica essere due modelli di testimonianza da evitare. Il primo è quello di una testimonianza interpretata in modo neutrale, cioè come «un mero riportare elementi del passato, quasi con indifferenza nei confronti del contenuto comunicato. In tal caso, il soggetto testimoniante apparirebbe come semplice intermediario di una trasmissione di elementi informativi»⁵⁸. Se in questo esempio risulta essere assente l'atto del coinvolgimento, nel secondo modello ciò che manca è l'atto di ritrarsi per fare spazio a ciò che si testimonia: si tratta qui di una riduzione soggettivistica che termina nell'autoreferenzialità, perché al centro di tutto è collocata non la verità ma la coerenza, la «capacità di un determinato soggetto di essere fedele alle proprie convinzioni»⁵⁹.

Dopo aver definito il duplice criterio di verifica si può quindi affermare che «la testimonianza ha essenzialmente una duplice origine: il testimone e la verità stessa»⁶⁰. Per questo è possibile riconoscere nel fattore “libertà” l'effettiva autenticità o meno della realtà testimoniata. La verità infatti è sì eccedente, ma al tempo stesso liberante, cioè promotrice della libertà umana. Una libertà da non intendere in senso assoluto come «capacità di sottomettere il reale ai propri desideri immediati»⁶¹, ma piuttosto come una

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ HEMMERLE, «Verità e testimonianza», 315.

⁵⁷ Cf *Ibid.*, 314–315.

⁵⁸ MARTINELLI, *La testimonianza*, 62.

⁵⁹ *Ibid.*, 62–63.

⁶⁰ HEMMERLE, «Verità e testimonianza», 315.

⁶¹ MARTINELLI, *La testimonianza*, 46.

libertà in relazione e in divenire: «l'uomo non solo possiede la libertà, ma è chiamato a *diventare libero* nel momento in cui esercita in modo sensato e autentico la decisione di sé»⁶². Nel caso della testimonianza, allora, quello della libertà risulta essere un altro criterio di verifica da tenere in considerazione.

Se un'idea inducesse in errore il testimone, non potrebbe farlo maturare nella sua libertà. Se è lui ad ingannare sé stesso o a mistificare la testimonianza, la sua libertà non diventa capace dello splendore palese che si rivela di per sé, ma apparirà violenta, costretta e forzata, oppure una chiacchiera non vincolante⁶³.

Interessante a questo proposito della libertà appare il collegamento con quanto affermato dai padri conciliari del Vaticano II: «Il sacro Concilio professa [...] che la verità non si impone che per la forza della verità stessa, la quale si diffonde nelle menti soavemente e insieme con vigore»⁶⁴.

Infine, un'altra caratteristica che secondo Hemmerle permette di verificare l'autenticità del testimone è la concomitanza di passione e tranquillità. Se la grandezza della realtà da testimoniare da un lato muove e coinvolge tutta la passione dell'uomo, dall'altro lo rende anche tranquillo: egli infatti sa di essere semplicemente un destinatario e uno strumento, non colui da cui dipende tutto.

2.2. Testimonianza: illuminazione ed evento

Che cos'è allora la testimonianza? Chi ne è l'attore e che cosa avviene in essa? In questa sezione del capitolo verrà compiuto qualche passo significativo verso il cuore della questione seguendo il pensiero di Hemmerle.

2.2.1. Testimoniare è illuminare

Si è già visto che la testimonianza ha una duplice origine. Occorre però aggiungere e precisare che non si tratta soltanto di un'azione del testimone, ma anche dell'opera efficace della verità stessa: sono quindi due gli attori in gioco, l'uno e l'altra in un circolo

⁶² *Ibid.*, 73.

⁶³ HEMMERLE, «Verità e testimonianza», 316.

⁶⁴ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Dichiarazione sulla libertà religiosa "Dignitatis Humanae", 7 dicembre 1965», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 1042–1086, n. 1 [1044].

che si muove in sinergia. Nell'espressiva immagine utilizzata da Hemmerle compare il tema della luce: «testimoniare è illuminare»⁶⁵. Questo gioco che ne scaturisce tra testimone e verità tratteggia un interessante dipinto della testimonianza dal carattere dinamico. In questo senso «la verità si delinea non come *eidos* in sé concluso e immutabile, ma come verità testimoniata, verità che si lascia mediare dalla testimonianza e si comunica attraverso essa»⁶⁶. Secondo questa prospettiva la verità non appare come una luce assoluta, splendente in sé e per sé indipendentemente da qualsiasi legame con l'uomo, si attiva invece un circolo in cui «palesandosi nella testimonianza, la realtà testimoniata diventa sempre più luminosa, mentre diventa luminoso il testimone in tutto il suo essere»⁶⁷. La luce che splende, illumina e rinnova è sì luce della verità stessa, tuttavia

essa diventa luminosa per il fatto che nella testimonianza qualcuno e qualcosa diventano luminosi. Nella testimonianza la verità si genera per l'uomo e per mezzo dell'uomo, si illumina come origine e sgorga illuminando l'uomo e facendolo diventare a sua volta sorgente che genera una propria luce⁶⁸.

La verità quindi non solo illumina, ma è illuminata dalla luminosità di chi testimonia, né d'altra parte è soltanto un oggetto tramandato e testimoniato, ma è essa stessa che si manifesta e opera. I due poli necessitano l'uno dell'altro formando una sinergia tra grazia e libertà, configurando la testimonianza al tempo stesso come dono e compito.

Inoltre, proprio in tale processo di illuminazione reciproca, la verità fa emergere dall'oscurità i tratti dell'identità della verità, del testimone e del destinatario.

2.2.2. Testimonianza: evento della verità

Quando si sente parlare di testimonianza sono molte le cose che possono venire alla mente, ma è possibile raggrupparle «in due diverse aree di senso: la testimonianza

⁶⁵ HEMMERLE, «Verità e testimonianza», 316.

⁶⁶ Viviana DE MARCO, «Introduzione del traduttore» a HEMMERLE, Klaus, «Verità e testimonianza», in CIARDELLA, Piero – GRONCHI, Maurizio (a cura di), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare* (= Collana di teologia 39), Roma: Città Nuova 2000, 305.

⁶⁷ HEMMERLE, «Verità e testimonianza», 316.

⁶⁸ *Ibid.*, 317.

come entità sussistente o la testimonianza come evento in corso»⁶⁹. Nel primo caso infatti un oggetto che proviene dal passato ci testimonia un'epoca che non c'è più, ma lo fa per il fatto stesso della sua presenza, non per un'azione che compie. Hemmerle tuttavia afferma che si può identificare una terza area di senso, quella delle «testimonianze che vengono deposte come tali, la loro sussistenza è il risultato di un atto che rende testimonianza, di un'azione transitiva il cui contenuto specifico non è un'entità che si riferisce ad essa, ma è ciò che in essa si annuncia e si rivela»⁷⁰. In questo caso si tratta di una testimonianza suprema, in cui essa sceglie di ritirarsi, di farsi da parte e scomparire, affinché possa sorgere e sussistere la realtà testimoniata. Tale caratteristica pone l'attenzione sul carattere evenemenziale della testimonianza. «Ciò che è testimoniato sorge nella testimonianza oltre sé. Il tempo donato dal testimone alla realtà che viene testimoniata è il mezzo attraverso il quale questa realtà sorge nel tempo di coloro davanti ai quali viene deposta la testimonianza»⁷¹.

Ne consegue che non ci si trova semplicemente di fronte a un messaggio che viene fatto oggetto di trasmissione e che riguarda qualcosa di passato che non è più, ma ci si trova coinvolti in un evento: nel dialogo con la verità il testimone risponde all'appello sviluppando la testimonianza. Questa allora si presenta non come una tradizione statica e oggettuale, bensì come «il sorgere e l'entrare del tempo scomparso dentro al presente, [...] l'accadere dell'evento fondante»⁷²: in altre parole, essa «porta la realtà di cui si è testimoni dentro all'orizzonte di coloro ai quali si dà testimonianza»⁷³. Genera quindi l'evento originario dentro a un tempo nuovo, senza il quale la verità non potrebbe raggiungere i destinatari e sarebbe quindi priva di efficacia.

[...] là dove la testimonianza diventa testimonianza assoluta dell'assoluto, allora il nome che assume è quello della *confessione* che impegna la vita intera, fino alla possibilità del

⁶⁹ *Ibid.*, 310.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, 316.

⁷² *Ibid.*, 313.

⁷³ *Ibid.*, 308.

dono irreversibile di sé stessi. Qui non vi è più solo testimonianza di un passato inattingibile, ma il fatto riaccade, in un certo senso, nel testimone⁷⁴.

La combinazione degli elementi incontrati finora – verità, accadimento, dialogo, identità, libertà, luce – apre la strada a un ulteriore approfondimento che porta a riconoscere nella verità un volto personale pro-vocante: «la verità, la verità totale avviene nell'appello rivolto a me, essa è quel TU che mi permette di essere io, e di essere io in quanto testimone di quel grande TU che è prima di ogni altro Tu»⁷⁵.

2.3. Gesù Cristo Luce e Verità

Analizzata la dinamica testimoniale, si rivela ora importante spendere qualche parola per comprendere più precisamente a cosa ci si riferisce quando si parla di verità. Se il testimone risponde ad un appello che gli è rivolto da parte di qualcosa che è più grande di lui e davanti al quale è chiamato a farsi da parte, se la verità accade facendosi presente e illuminando con la sua luce, chi è quel “TU-verità”?

L'evangelista Giovanni pare molto chiaro quando nel Prologo parla del Verbo. «Egli [Giovanni Battista] venne come testimone per dare testimonianza alla luce, perché tutti credessero per mezzo di lui. Non era lui la luce, ma doveva dare testimonianza alla luce. Veniva nel mondo la luce vera, quella che illumina ogni uomo» (Gv 1,7-9). Più avanti nello stesso Vangelo Gesù afferma «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). Ecco che la verità più piena e totale non è una nozione né una dottrina né qualcosa di statico e oggettivo: la Verità è una persona che si manifesta, Gesù Cristo, «verità vivente e parlante»⁷⁶, «l'evangelizzatore per eccellenza e il Vangelo in persona»⁷⁷.

La gioia della verità (*Veritatis gaudium*) esprime il desiderio struggente che rende inquieto il cuore di ogni uomo fin quando non incontra, non abita e non condivide con tutti la Luce di Dio. La verità, infatti, non è un'idea astratta, ma è Gesù, il Verbo di Dio in cui è la Vita che è la Luce degli uomini (cfr. Gv 1,4), il Figlio di Dio che è insieme il

⁷⁴ MARTINELLI, *La testimonianza*, 96.

⁷⁵ HEMMERLE, «Verità e testimonianza», 323.

⁷⁶ Angelo TUMMINELLI, «Eros e Agape. I due volti dell'amore secondo M. Scheler», *Nuovo G. Filos. Della Relig.* 9 (aprile 2019) 1–14, p. 6.

⁷⁷ FRANCESCO, «Esortazione Apostolica “Evangelii Gaudium” sull'annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 29, 2104–2396, n. 209 [2315].

Figlio dell'uomo. Egli soltanto, "rivelando il mistero del Padre e del suo amore, rivela l'uomo all'uomo e gli fa nota la sua altissima vocazione"⁷⁸.

2.3.1. Luce che illumina e fa verità

L'incontro con Cristo è l'incontro con Colui che è la luce di Dio e la luce degli uomini: questa luce, che risplende nelle tenebre (cf Gv 1,5), non soltanto illumina ma anche rivela. Ne consegue quindi che Cristo al tempo stesso è verità e *fa* verità.

Secondo Angelini d'altra parte la menzogna «è parola oppure azione, dietro alla quale il soggetto si nasconde»⁷⁹. Esempi di tale soggetto egli li identifica in quegli scribi, sacerdoti e membri del sinedrio che, al tempo di Gesù, cercano di nascondere sé stessi e in particolare il proprio cuore.

Il cuore nella lingua biblica non è la sede dei sentimenti, ma semmai la sede della volontà; più precisamente, è la sede di quella volontà radicale che ha per oggetto non questa o l'altra azione, questo o l'altro obiettivo, ma addirittura la vita nella sua totalità. Volere in genere è possibile, infatti, unicamente a questa condizione, che mediante l'atto voluto si disponga addirittura di sé stessi, e si disponga in maniera incondizionata⁸⁰.

Da queste parole risulta chiaro che il testimone per essere portatore della verità dev'essere egli stesso vero nella sua identità e nel suo atto testimoniale. L'incontro con la verità di Cristo infatti fa sì che egli venga «portato all'identità con sé [...]. Trovando questa realtà che da lui vuole essere testimoniata, egli ha trovato sé stesso. E così si manifesta agli altri la potenza della realtà testimoniata insieme alla verità del testimone stesso»⁸¹.

⁷⁸ FRANCESCO, «Costituzione apostolica "Veritatis gaudium" circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche (8 dicembre 2017)», *vatican.va*, n. 1, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html> [Accesso: 9 settembre 2025]; la citazione è riportata da CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Costituzione Pastorale "Gaudium et spes" sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 1319–1644, n. 22 [1385–1390].

⁷⁹ ANGELINI, «La testimonianza, "inattuale"? Pronunciamento pubblico e attenzione al singolo», 256–257.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ HEMMERLE, «Verità e testimonianza», 316.

Ciò che lo stesso Angelini evidenzia in modo marcato, in riferimento alla vicenda di Gesù narrata dai Vangeli, è il carattere giudiziale dell'identità di Cristo e quindi anche della testimonianza in generale.

[...] proprio perché i capi non sono disposti a venire alla luce, neppure Gesù può venire alla luce ai loro occhi. Il vangelo di Giovanni trascrive tale teorema in termini generalizzanti; il Figlio di Dio, che pure non è venuto per giudicare ma per salvare, determina di fatto il giudizio di questo mondo; il giudizio che, *praeter intentionem*, egli pronunzia smaschera appunto la menzogna [...] ⁸².

Questo gioco di luce, nell'incontro in cui contemporaneamente si rivela il Cristo e anche il volto del suo interlocutore, finisce per essere un giudizio nei confronti di chi reagisce negativamente chiudendosi. Ecco allora come l'evangelista Giovanni precisa la categoria giudiziale.

E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno amato più le tenebre che la luce, perché le loro opere erano malvagie. Chiunque infatti fa il male, odia la luce, e non viene alla luce perché le sue opere non vengano riprovate. Invece chi fa la verità viene verso la luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio (Gv 3,19-21).

L'immagine della luce rende molto evidente il dinamismo pro-vocante per cui lo stimolo luminoso fa sorgere nell'altro una risposta: tutto ciò che nel buio viene illuminato risponde assorbendo o respingendo quantità e frequenze diverse di quella luce, generando di conseguenza contorni, colori e ombre. In tal modo si spiega il curioso fatto per cui la stessa luce, l'esposizione allo stesso Volto, può portare sia salvezza sia giudizio. A tal proposito, citando il salmista – «Perché tu salvi il popolo dei poveri, ma abbassi gli occhi dei superbi» (Sal 18,28) –, Angelini scrive che per i poveri «l'accadere di Dio sarà evento edificante, addirittura principio di salvezza; per i superbi invece assumerà la figura di un giudizio» ⁸³.

[...] Gesù nella sua predicazione porta alla luce *le cose nascoste fin dalla fondazione del mondo* (cfr. Mt 13,34). Soltanto sullo sfondo di tale valenza della parola cristiana si può

⁸² ANGELINI, «La testimonianza, “inattuale”? Pronunciamento pubblico e attenzione al singolo», 257–258.

⁸³ *Ibid.*, 259.

comprendere lo stesso profilo giudiziale che essa assume; gli uomini non sopportano che le cose nascoste da sempre vengano ora alla luce⁸⁴.

Dalla posizione assunta da Gesù perciò si può comprendere che la testimonianza cristiana «non assume subito e solo la figura di un giudizio; assume invece prima di tutto la figura di parola che porta alla luce verità nascoste nell'esperienza comune»⁸⁵.

Anche Marcello Bordoni sottolinea che «l'incontro tra Cristo e l'uomo non è puramente pacifico»⁸⁶. L'annuncio di cui Gesù si fa portatore infatti assume il valore di una critica dell'uomo, una critica costruttiva che ha come obiettivo l'umanizzazione dell'uomo. Il Cristo crocifisso non presenta né bellezza né potenza, ossia quelle «forme di autodivinizzazione idolatrica» che il mondo propone, ma al contrario opera una «sdivinizzazione» da questo tipo di pretese smascherando ogni forma di male e destando nell'uomo la repulsione del male stesso⁸⁷. Se da una parte quindi la sua luce fa verità, dall'altra però illumina l'uomo: «nella risposta critica di Gesù Cristo l'uomo si trova dinanzi al mistero assoluto di Dio [...] e scopre sé stesso come amato da Dio nonostante la sua inumanità»⁸⁸. Questo amore che fa emergere l'uomo nella sua verità lo fa nascere ad una vita nuova, divina: «è nella contemplazione progressiva della Luce-Verità che l'uomo dolorosamente si purifica e si libera dalle tenebre dell'errore ed accede, risorgendo, alla immortalità»⁸⁹.

⁸⁴ *Ibid.*, 258.

⁸⁵ *Ibid.*, 260.

⁸⁶ Marcello BORDONI, *Gesù di Nazaret: presenza, memoria, attesa* (= Biblioteca di teologia contemporanea 57), Brescia: Queriniana ⁸2018, p. 75.

⁸⁷ Cf *Ibid.*, 76.

⁸⁸ *Ibid.*, 77.

⁸⁹ *Ibid.*, 284.

2.3.2. *Testimone della Verità*

a) Il concetto di rivelazione

Una tappa molto importante per la comprensione del rapporto tra Gesù Cristo e la verità è data dalla diversa declinazione della categoria di rivelazione che viene sancita dal Concilio Vaticano II. A tal proposito, Pié-Ninot sottolinea che

[...] la rivelazione non appare più come un corpo di verità dottrinali comunicate da Dio, contenute nella Scrittura e insegnate dalla Chiesa. Essa si presenta invece come l'autocomunicazione di Dio nella storia della salvezza, della quale Cristo costituisce il culmine⁹⁰.

Nella costituzione “*Dei Verbum*” in particolare egli riconosce alcuni snodi principali: il carattere autocomunicativo per cui «la rivelazione è l'atto di Dio che rivela sé stesso», il fatto che «l'elemento mediatore sono, insieme, i gesti e le parole che si interpretano a vicenda», infine il ruolo svolto da Cristo «insieme mediatore e pienezza della rivelazione»⁹¹.

A partire da questi tratti, il teologo spagnolo presenta tre analogie utili per scoprire il concetto di rivelazione di Dio secondo quanto proposto dai padri conciliari. Anzitutto la rivelazione come parola, intesa come «l'azione mediante la quale una persona *si esprime e si rivolge* ad un'altra in vista di una *comunicazione*»⁹². La seconda analogia è quella della rivelazione come incontro:

La parola suppone un *io* che parla e un *tu* che ascolta. [...] Di fatto la parola diventa realtà nella relazione e nell'incontro interpersonale con un tu. [...] Si tratta di una relazione “coinvolgente” [...] costituita da due libertà [...]. Questa relazione [...] non interessa puramente l'ordine dei mezzi, degli atti, delle funzioni, bensì l'essere stesso, il centro soggettivo che, attraverso tutto questo, realizza il proprio destino personale e crea dialogo, comunione [...]⁹³.

⁹⁰ PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, 234.

⁹¹ *Ibid.* Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Costituzione Dogmatica “*Dei Verbum*” sulla divina Rivelazione, 18 novembre 1965», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 872–911, n. 2 [873].

⁹² PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, 236.

⁹³ *Ibid.*, 237–238.

Un'ultima analogia per comprendere il concetto di rivelazione è quella della presenza.

Ogni parola suppone qualcuno presente che la rivolge, ogni incontro interpersonale suppone una presenza significativa di coloro che si incontrano. La presenza è, quindi, frutto di una alterità, di una manifestazione nuova e irriducibile, di una testimonianza qualificata. [...] La presenza vera non è quella che è statica o marginale: è, al contrario, quella che si impone per sé stessa e illumina, interpellando gli astanti⁹⁴.

Queste tre immagini permettono allora di capire meglio in quale senso si affermi che Cristo è rivelatore di Dio, di cogliere il valore di tutta la sua vicenda, ma anche di riprendere la suggestiva immagine della luce incontrata precedentemente. Il modo in cui avviene la rivelazione del «volto nuovo di Dio», infatti, «è indissociabile dalla storia, dal comportamento e dalla predicazione di Gesù di Nazaret, dalla sua morte e risurrezione, luogo proprio di questa rivelazione»⁹⁵.

Nella sua intera vicenda umana Gesù si mostra come immagine ed espressione visibile del Dio invisibile (Col 1,15). In Gesù la parola di Dio non si fa solo *udibile* (Rm 10,17) ma pienamente *visibile* (1Gv 1,1-4). Dunque, egli si mostra “il testimone fedele” (Ap 1,5) in forza del suo essere il rivelatore di Dio. Difatti, secondo il dato giovanneo, rivelare e testimoniare sono sinonimi [...] ⁹⁶.

Ecco quindi giustificato anche a livello biblico il recupero di questa lettura del concetto di rivelazione da parte dei padri conciliari, che sostiene il fatto che Gesù nella sua vita storica non propone nuovi contenuti o affermazioni dottrinali su Dio, ma «si riferisce costantemente al Padre, aparendo così come “persona filiale”. La cristologia è dominata dalla “teologia” o dal “teocentrismo trinitario” *che trova il suo vertice nella rivelazione della paternità di Dio* (Gv 17,26)»⁹⁷.

b) Il Dio di Gesù Cristo: Padre e Agàpe

Il tema della rivelazione apre a considerare in modo più preciso il contenuto rivelato, cioè la realtà testimoniata da Cristo: la verità del volto di Dio.

⁹⁴ *Ibid.*, 239.

⁹⁵ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, 56–57.

⁹⁶ MARTINELLI, *La testimonianza*, 117.

⁹⁷ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, 57.

Nei racconti evangelici si può facilmente notare l'importanza che progressivamente assume la designazione di "Padre" nei confronti di Dio. La novità più grande consiste però nel modo unico e singolare con cui il Gesù storico si relaziona a Dio mediante l'utilizzo del termine aramaico *abba*. Egli «nello stile della sua preghiera ci manifesta una coscienza religiosa filiale straordinaria ed unica via di accesso al cuore di Dio che egli rivela come Padre»⁹⁸. La rilevanza di questo modo di pregare è dato dal fatto che esso «determinava una profonda rivoluzione religiosa»⁹⁹ anzitutto abbattendo la netta separazione tra sacro e profano: «la sua religiosità filiale coinvolge tutta la vita umana: [...] è, insieme, il modo più umano e più religioso di vivere la vita»¹⁰⁰. Inoltre, rispetto al linguaggio primotestamentario, nel Nuovo Testamento assumono maggiore rilievo le pennellate d'amore con cui viene dipinta l'immagine di Dio: «nella vita di Gesù si coglie l'espressione dell'amore senza limiti del Padre che si effonde verso il mondo attraverso il suo Figlio diletto (*agapetòs*: Mc 1,11; 9,7; 12,6s.) e che trova nel Figlio una risposta totale, grata e fedele (Mt 11,25)»¹⁰¹. Per questo, Gianfranco Ravasi parla di "cristofania dell'amore" definendo Cristo come l'amore incarnato di Dio, manifestazione suprema dell'amore del Padre¹⁰².

La presenza di Gesù interpella, provoca, non lascia indifferenti. La sua luminosità è tale da fare verità sulle vite umane ma allo stesso tempo anche sullo stesso volto di Dio.

Dinanzi alla persona di Gesù [...] gli uomini vengono a trovarsi al cospetto della "santità di Dio", a quella sua rivelazione per cui sono collocati in una situazione in cui la penitenza è necessaria; ma insieme essi si trovano alla presenza di un Dio che è Padre che condona ogni debito con atto di assoluta gratuità misericordiosa, per cui dinanzi a lui essi devono, come figli, un amore totale (Mt 12,28-31)¹⁰³.

L'immagine di Dio che Gesù manifesta non è quella di un padre padrone, né di un giudice, ma di un Padre misericordioso (cf Lc 15). Tale ritratto non è però qualcosa di

⁹⁸ *Ibid.*, 175.

⁹⁹ *Ibid.*, 176.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, 178.

¹⁰² Gianfranco RAVASI, «Amore», in Giuseppe BARBAGLIO – Giampiero BOF – Severino DIANICH (a cura di), *Teologia* (= I dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 2002, 1953, p. 15.

¹⁰³ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, 58.

pacifico nell'ambiente religioso ufficiale del tempo, tanto che Bordoni parla di scandalo: «Lo scandalo della predicazione di Gesù [...] non era solo la sua identificazione con Dio (Gv 10,30), ma ancor più la rivelazione, in lui, di una immagine di Dio come assoluto amore misericordioso [...]»¹⁰⁴. Se da un lato questo volto non era ben accolto dalla religiosità giudaica, caratterizzata dalla dinamica della prestazione religiosa, dall'altro mostrava tutto il suo carattere di novità e distanza anche dall'ambiente religioso ellenistico.

Il Dio che si è rivelato nella storia di Israele è [...] un Dio che ama. Ben lungi dal manifestare l'impassibilità della divinità aristotelica o neoplatonica, o la mutevolezza affettiva degli dèi ellenici e romani con i loro amori ed odi viscerali, nel Dio biblico i tratti benefici (l'amore, la misericordia, la fedeltà, ma anche la "gelosia" e l'"ira" come contraltare di un amore tenace) non sono semplicemente frutto di una *disposizione* fondamentale ma accidentale di Dio, bensì costituiscono un *epiteto* costante della dossologia ebraico-cristiana e perciò una *definizione* della sua essenza¹⁰⁵.

L'amore non è soltanto ciò che caratterizza l'agire economico di Dio, ma dice la sua stessa essenza, il suo essere, la sua identità. «Dio si rivela in Cristo come quell'amore che aveva operato in tutta la storia d'Israele. Tale rivelazione giunge al culmine nell'identificazione giovannea tra Dio e amore-ἀγάπη: «Dio è amore» (1Gv 4,8.16)»¹⁰⁶.

Tuttavia, tale rivelazione e identificazione di Dio non è priva di pericoli, primo fra tutti il fraintendimento del significato della parola "amore"¹⁰⁷, ma pure l'eccessiva semplificazione del mistero di Dio, il Totalmente Altro, come ben evidenziato da Tomáš Halík.

Il concetto biblico di Dio come mistero incomprensibile [...] è stato gradualmente e inavvertitamente sostituito dall'immagine banale di un Dio che non aveva più un *lato oscuro* [...] concezione monodimensionale e monocolora di un Dio "soltanto buono" [...] dal quale sappiamo sempre in anticipo che cosa aspettarci¹⁰⁸.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 390.

¹⁰⁵ Matteo VINTI, «Misericordia - Rivelazione di Dio», *Theol. Hist. Ann. Della Pontif. Fac. Teol. Della Sardegna* XXV (2016) 107–132, p. 109.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 120.

¹⁰⁷ Cf BENEDETTO XVI, «Lettera enciclica "Deus caritas est", 25 dicembre 2005», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 23, 1538–1605, n. 2 [1541-1542]. Cf HALÍK, *Voglio che tu sia*, X.

¹⁰⁸ HALÍK, *Voglio che tu sia*, 163.

Il teologo ceco quindi mette in guardia dal pericolo di raffigurarsi «l'immagine banale del *dio-bonaccione*» come pure «l'immagine contraria del dio che punisce severamente e duramente»¹⁰⁹. In seguito, a differenza dell'amore umano e delle sue manifestazioni d'affetto spesso condizionate, afferma: «quando parlo dell'amore di Dio e di Dio come amore, parlo di un *amore assolutamente incondizionato*»¹¹⁰.

Similmente a quanto sostenuto da Halík e dallo stesso Angelini, anche Matteo Vinti sente di dover portare l'attenzione su alcune errate interpretazioni e declinazioni dell'amore misericordioso di Dio.

È interessante notare come Gesù intenda la misericordia in maniera assai distante dalla *vulgata* che ne abbiamo spesso oggi: una relativistica faciloneria nel “lasciar correre”, nel giustificare i peccati del singolo individuo, un semplicistico oblio della realtà greve del male, una vacua e irrealistica compassione nei confronti della sofferenza, della malattia, della morte¹¹¹.

La verità della misericordia divina, prosegue, si può vedere in modo compiuto e perfetto solo a partire dalla croce di Cristo: soltanto questa manifestazione suprema dell'amore permette di declinare correttamente l'essenza e l'agire di Dio.

Nella croce si rende evidente come nella persona di Gesù l'annuncio della misericordia non sia un colpo di spugna buonista ed ingenuo sul peso insostenibile del male, del dolore, del peccato, della morte, bensì il coinvolgimento radicale – nel dono di sé “fino alla morte, e alla morte di croce” (Fil 2,8) – con la volontà salvifica del Padre nei confronti del suo popolo. Una misericordia come irenismo a buon mercato non sarebbe perdono e accoglienza della verità del peccatore e del povero, bensì paternalismo e indifferentismo [...]. Un padre che, nel perdonare le marachelle del figlio, e in ispecie quelle che possono causargli maggiori danni, non si premurasse anche di correggerlo, di proporgli una maniera più corretta di fare le cose, non lo invitasse con cura a fare le cose come e con lui, non sarebbe il ritratto del buon padre, bensì la sua sdolcinata e menefreghista caricatura. La realtà del male va presa sul serio [...]»¹¹².

L'amore incondizionato infatti è l'esatto opposto dell'indifferenza e non è slegato dal tema della verità. Il rischio del mondo attuale è quello di farsi guidare dal «mantra del relativismo illuminato e tollerante “Ognuno ha la sua verità”», occorre però riconoscere

¹⁰⁹ *Ibid.*, 169.

¹¹⁰ *Ibid.*, 192.

¹¹¹ VINTI, «Misericordia - Rivelazione di Dio», 114.

¹¹² *Ibid.*, 117.

che «dietro una tolleranza qualunquista può nascondersi l'indifferenza, il disinteresse per la verità dell'altro e per l'altro in sé»¹¹³. L'*agàpe* prende sul serio non soltanto il male, ma anche la realtà e il valore dell'altro. Rispetto alla deriva paternalistica ereditata dal recente passato non va trascurato il rischio di cadere nella deriva opposta del “maternalismo”, visione di Dio che causerebbe la deresponsabilizzazione dell'uomo. L'amore di Dio è sì precedente e immeritato, ma chiama alla responsabilità di una scelta: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino; convertitevi e credete nel Vangelo» (Mc 1,15).

Come un amore che non conoscesse l'infinita distanza del rispetto dinanzi alla maestà dell'amore divino sulla croce avrebbe tutte le ragioni di essere diffidente verso se stesso, così pure ne avrebbe un amore che non concepisse più alcun timore del giudizio. Forse, richiamandosi alla *prima lettera di Giovanni*, capo 4, versetti 17-18, un simile amore avrebbe potuto dichiararsi perfetto, ma non avrebbe riflettuto seriamente sul sudore di sangue e sul turbamento dell'anima di Gesù prima della Passione (Gv 11,33-38; 12,27; 13,27; Lc 22,44)¹¹⁴.

Rimanendo sul solco di queste parole e del precedente riferimento alla croce, Balthasar aggiunge qualche precisazione sul significato dell'amore cristiano, che consente di riprendere quanto scritto più sopra circa l'aspetto illuminante e giudiziale della verità di Dio. Se infatti, come affermato da Benedetto XVI, l'incontro con Dio porta a guardare l'altra persona con gli occhi di Cristo¹¹⁵, occorre tuttavia precisare che

Guardare con l'occhio dell'amore di Cristo non vuole dire però non riconoscere le manchevolezze del prossimo [...]. Il cristiano deve vedere “realisticamente” e dovunque nel mondo tutto quello ch'è contrario a Dio [...], ma deve riguardarlo soltanto con gli occhi della croce, su cui il mondo è già stato vinto (Gv 21; 16,33)¹¹⁶.

Un ulteriore passo per comprendere la verità dell'amore divino lo consente l'osservazione di Vinti, il quale fa notare come in tutto il *Corpus Iohanneum* esiste una stretta connessione tra il campo semantico dell'“amore” e quello del “dono”, tant'è che le due espressioni risultano intercambiabili.

¹¹³ HALÍK, *Voglio che tu sia*, 143.

¹¹⁴ Hans Urs VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile* (= *Le idee e la vita* (I) 21), Torino: Borla 1965, p. 98.

¹¹⁵ Cf BENEDETTO XVI, «Lettera enciclica “Deus caritas est”, 25 dicembre 2005», n. 18 [1568].

¹¹⁶ VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 117.

Amore e consegna, l'amore di Cristo e il suo "dare la propria vita in riscatto per molti" (Mc 10,45; Mt 20,28), sono la stessa dinamica. La misericordia si manifesta col dono di sé, ed è il dono di sé, l'offerta di sé, la legge più profonda della vita. Il dono – la totale, immeritata gratuità – è un'altra categoria fondamentale per comprendere l'amore e la misericordia [...]¹¹⁷.

«L'amore, così come lo intende il Vangelo, ha ben poco a che fare con il vortice emozionale romantico. È il coraggio di mettere fine al proprio egoismo, di dimenticare sé stessi in favore degli altri, di trascendere sé stessi»¹¹⁸. Questo amore agapico, dono e consegna totale della propria vita, è contraddistinto, oltre che dalla totalità e dall'autotrascendenza, anche dalla gratuità e dalla libertà¹¹⁹: l'Amore vero è preventivo, immeritato, dà credito, apre, rispetta anzi attiva la libertà altrui, non è risultante, non lavora sul dovuto.

c) Verità: amore testimoniato e testimoniante

Nel corso del presente elaborato è già emerso il tema della verità, per cui si è detta la differenza tra le verità matematico-scientifiche e le verità che chiedono l'impegno della vita, così come è stato posto l'accento sulla relazione tra verità e libertà. Ciò che ora è necessario sottolineare è un ulteriore e imprescindibile legame che ne dice l'autenticità. A riguardo, risultano molto significative le parole che Romano Guardini scrive ricordando il suo avvicinamento alla fede cristiana.

Mi era divenuto a grado a grado chiaro che v'è una legge secondo la quale l'uomo, quando "conserva la sua anima", cioè rimane in sé stesso e accetta come valido soltanto ciò che gli appare immediatamente evidente, perde la realtà essenziale. Se vuole invece giungere alla verità e nella verità al suo vero sé stesso, allora deve donarsi. [...] "La maggior *chance* di verità è là, dove è la maggior possibilità di amore"¹²⁰.

Ne consegue che «la verità è vera verità solo se cammina mano nella mano con l'amore e la libertà; [...] la verità e l'amore sono vincolati tra loro»¹²¹. Anzi, sono talmente vincolati da essere inseparabili, incarnati nella stessa persona di Gesù Cristo.

¹¹⁷ VINTI, «Misericordia - Rivelazione di Dio», 122.

¹¹⁸ HALÍK, *Voglio che tu sia*, 15–16.

¹¹⁹ Cf VINTI, «Misericordia - Rivelazione di Dio», 122.127.

¹²⁰ Romano GUARDINI, *Appunti per un'autobiografia*, Brescia: Morcelliana 1986, pp. 91–92.

¹²¹ HALÍK, *Voglio che tu sia*, 138.

Dice di essere la verità. [...] L'orgoglio sarebbe di dire: la verità, ce l'ho. La possiedo, l'ho messa nello scrigno di una formula. La verità non è un'idea ma una presenza. Nulla è presente fuorché l'amore. [...] Non si può prestar credito alla sua parola sulla base della potenza che ne è storicamente scaturita: la sua parola è vera solo in quanto disarmata. La sua potenza è di essere privo di potenza, nudo, debole, povero: messo a nudo dal suo amore, reso debole dal suo amore, fatto povero dal suo amore¹²².

La raffigurazione della verità che ne emerge è ben diversa dall'immaginario comune: non si tratta della potenza che vince in modo schiacciante e distruttivo, bensì di una potenza che paradossalmente deriva la sua forza da quella debolezza, umiltà e povertà tipiche dell'amore. Quello stesso amore che è pure la radice del ridere e del sorridere¹²³.

Che la Verità sorrida, potrebbe apparire perfino imbarazzante a chi pensasse la stessa Verità nei termini dell'ideologia moderna, per la quale il Vero è il campo di dominio di una ragione "forte", che non conosce debolezze e non tollera differenze, neanche quelle sottolineate dalla levità di un sorriso. Al contrario, per il cosiddetto "pensiero debole" la Verità non sorride, ma sghignazza: essa è solo una Maschera, che si fa gioco di chi ancora creda che esista una verità. [...] La debolezza di Dio è il sorriso della Verità, che non ha nulla dell'assolutezza astratta! Non assoluta, sciolta cioè da vincoli d'amore, ma in sé stessa relazione di dono e di accoglienza, amore effusivo e mai stanco verso le creature: tale è la Verità della rivelazione cristiana [...]. La Verità sorridente non è qualcosa che si possiede, ma Qualcuno che ti possiede coi suoi lacci di tenerezza e di fedeltà: Gesù il Cristo è la Verità in persona [...]¹²⁴.

Gesù è la Verità non soltanto per il fatto che rivela il vero volto di Dio, ma anche perché lo rende presente agendo come Lui, al punto da poter dire «chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv 14,9). L'*agàpe* infatti non è soltanto il contenuto (cosa) della testimonianza, ma anche la sua modalità (come). Di conseguenza, un'efficace testimonianza non può trascurare un modo di comunicare che rispecchi e sostenga il suo contenuto: senza cadere nella pretesa di semplice coerenza, ciò che si vuole sottolineare è che anche la modalità diventa contenuto. L'esempio più alto lo fornisce Gesù.

Gesù spiega a Pilato in che cosa consiste il suo essere re con una sola frase: sono venuto per dare testimonianza alla verità (cf Gv 18,33-38). Nel confronto con il potere, la verità appare spesso inerme, eppure bisogna guardarsi dal cedere alla tentazione di difenderla o imporla con la forza e la violenza. L'unica cosa che l'uomo può e deve fare per la verità è *darle testimonianza*. "Che cos'è la verità?": a questa domanda di Pilato, Gesù solo in

¹²² Christian BOBIN, *L'uomo che cammina* (= Sympathetika), Magnano: Qiqajon 1998, pp. 20–21.

¹²³ Cf Bruno FORTE, *La trasmissione della fede* (= Biblioteca di teologia contemporanea 169), Brescia: Queriniana 2014, p. 220.

¹²⁴ *Ibid.*, 218–219.

apparenza non risponde. La sua risposta, la sua testimonianza alla verità, è il sacrificio sulla croce¹²⁵.

La croce rappresenta l'atto supremo di testimonianza – *martyria* –, tuttavia non è l'ultima parola: il messaggio di annuncio e rivelazione che la croce significa infatti è suggellato dall'azione risuscitante di Dio¹²⁶. Proprio la croce del Risorto, allora, diventa il luogo della manifestazione dell'assolutezza dell'amore di Dio, epifania che esprime «quell'offerta e dono di sé così radicale e totale che non trova nel mondo umano espressione più adeguata della sua purezza e della sua gratuità che nel sacrificio della vita donata proprio a coloro che la rifiutano [...]»¹²⁷.

In Gesù Cristo quindi si compie ciò che dice il salmista: «Amore e verità s'incontreranno» (Sal 85,11a). Il suo modo di dare testimonianza non permette di separare l'amore dalla verità né viceversa, anzi attesta che non può esistere l'uno senza l'altra. L'amore senza verità infatti sarebbe buonismo, indifferenza, relativismo; la verità senza amore invece sarebbe integralismo, giudizio, ideologia. La verità – con la “v” minuscola – è qualcosa di astratto, freddo, statico, a-storico e a-relazionale che afferma sé stesso, mentre la Verità ha un carattere dinamico e relazionale, anzi “comunionale”: la Verità è Qualcuno che chiama alla sequela e che offre sé stesso per affermare l'Altro. Per questo si può dire, con Amedeo Cencini, che essa è relazionale, non solo razionale; buona e bella, non solo vera; allo stesso tempo misteriosa, attraente ed esigente; non si dimostra, si mostra; il contrario della verità non è solo la menzogna, ma la verità senza amore¹²⁸. «In tal modo si può affermare che non esiste altra verità in Dio che quella dell'amore trinitario [...]. La Verità di Dio è il suo assoluto amore. Questa Verità di Dio, dunque, è ciò cui siamo chiamati a partecipare e per questo a rendere testimonianza nel mondo»¹²⁹.

¹²⁵ HALÍK, *Voglio che tu sia*, 117.

¹²⁶ Cf BORDONI, *Gesù di Nazaret*, 390–391.

¹²⁷ *Ibid.*, 380; il corsivo è dell'autore.

¹²⁸ Cf Amedeo CENCINI, *La verità della vita. Formazione continua della mente credente*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2007, cap. IV.

¹²⁹ MARTINELLI, *La testimonianza*, 141.

2.4. Conclusione

Nel presente capitolo è stata esaminata la relazione che intercorre tra la categoria della testimonianza e la verità. A dispetto del fatto che nel contesto attuale il termine “verità” è prevalentemente associato a dei risultati scientifici oggettivi, la verità più autentica risulta quella per cui il soggetto è coinvolto e chiamato a coinvolgersi con tutto sé stesso, in una dinamica che lo vede fare un passo indietro per dare spazio proprio a quella verità che non limita ma promuove la sua e l'altrui libertà. Nella testimonianza la verità allo stesso tempo illumina ed è illuminata, ma pure essa accade e si fa presente al destinatario: non un insieme di nozioni e di norme dottrinali, ma una persona. La testimonianza diventa allora la rivelazione – intesa come parola, incontro e presenza – di Gesù Cristo: in essa Egli si manifesta e si fa incontrabile. Cristo, il Figlio, ha rivelato il volto paterno e misericordioso di Dio nel mistero della sua Incarnazione. Il modo in cui ha vissuto la sua vicenda terrena, confermato dalla risurrezione attuata dal Padre per mezzo dello Spirito, ha mostrato la verità di Dio, verità dell'Amore: una verità che non è soltanto da testimoniare a parole in quanto contenuto di una rivelazione, ma da far presente con la vita intera mediante quell'amore che è modalità e rivelazione stessa.

CAPITOLO III. Il rapporto tra testimone e destinatario

Esaminata la questione nella prospettiva della relazione che intercorre tra la verità e il testimone, si procede ora con lo studio del rapporto tra il testimone e il destinatario. Che cosa si intende con testimonianza e come si concretizza? Qual è la forma particolare che assume in ambito cristiano? Che cosa accade in essa? A queste domande il capitolo cercherà di dare una risposta in uno sviluppo a tre passaggi: anzitutto verrà evidenziato il ruolo di parole e gesti, annuncio e vita; in secondo luogo verrà approfondita la testimonianza come frutto dello Spirito che plasma la vita umana al modo del Figlio, rendendola disponibile al dono di sé; da ultimo, verrà messo a fuoco l'atto testimoniale agapico quale luogo in cui è possibile, sia al testimone sia al destinatario, fare esperienza di Dio.

3.1. Un annuncio incarnato

3.1.1. *Un connubio di parole e gesti*

La testimonianza cristiana non è un puro annuncio verbale, una parola disincarnata, e nemmeno un mero esempio di vita, una carne muta. Soltanto guardando al testimone per eccellenza, Gesù Cristo, si può comprendere correttamente cosa significa testimoniare. Egli è il Verbo fatto carne, la Parola incarnata, apice della Rivelazione che «comprende eventi e parole [*gestis verbisque*] intimamente connessi»¹³⁰. Ricordando quanto detto sopra infatti la testimonianza suprema coinvolge tutto l'uomo senza scinderlo in una parte intellettuale-razionale e in una corporeo-pratica. L'annuncio è comunicazione incarnata, trasparenza della realtà testimoniata, nella sottolineatura dell'unitarietà dell'essere umano. È importante allora far presente che alcune interpretazioni dell'atto testimoniale appaiono parziali, tra cui ad esempio quella che si limita ad essere passiva.

¹³⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «*Dei Verbum*», n. 2 [873].

dal punto di vista teologico si intende per “testimonianza” quella forma di comunicazione del lieto annuncio, per la quale i credenti non prendono l’iniziativa volgendosi ad altri, ma si presentano come un uomo o una donna la cui vita e il modo con cui guardano al mondo e alle persone è tale che si va da loro per chiedere quale sia la ragione che fonda la loro esistenza: la scoperta di Dio in Gesù Cristo¹³¹.

Di fronte a tale modo di intendere la testimonianza, occorre considerare che l’aspetto verbale e attivo non è accessorio, bensì fondamentale¹³². È la parola infatti che determina il passaggio dalla forma ignara e infantile della testimonianza a quella consapevole e libera: compito insostituibile del linguaggio è proprio quello di portare alla luce il senso delle cose e degli atti umani; da qui la necessità di confessare la verità¹³³. A sostegno di questa posizione, già espressa da Paolo VI nell’esortazione apostolica “*Evangelii Nuntiandi*”¹³⁴, si schiera più recentemente in maniera altrettanto netta anche Romano Penna, il quale in particolare contesta una frase impropriamente attribuita al santo d’Assisi.

La parola resta centrale e non può essere surrogata da presunti suppletivi. In effetti, non basta dare il buon esempio di una vita onesta e magari vissuta con l’amore verso gli altri. [...] Bisogna dunque specificare qual è la motivazione del comportamento adottato, e questo è possibile mediante la parola [...]. Perciò devo ammettere candidamente che non capisco la frase attribuita a san Francesco d’Assisi: “Predicate sempre il Vangelo e, se fosse necessario, anche con le parole”!, come se la parola fosse una concessione superflua. Ma non c’è vangelo senza le parole di un qualche pronunciamento orale! La fede, infatti, “viene dall’ascolto” (Rm 10,17), non da una visione né di buone opere e neppure di eventuali miracoli, mentre l’ascolto suppone necessariamente una comunicazione verbale o una spiegazione anche se imprevedibile¹³⁵.

Se da un lato non si può svalutare la parola considerandola superflua, dall’altro però è necessario puntualizzare che l’annuncio non è e non può essere soltanto affidato al

¹³¹ Jean-Pierre JOSSUA, «Testimonianza», in EICHER, Peter, *Enciclopedia teologica*, Brescia: Queriniana 21990, 1108–1115, p. 1110.

¹³² A tal proposito si veda quanto affermato circa il carattere linguistico della testimonianza e la necessità di un’esplicitazione interpretativa in CONTI, «Il rilievo antropologico della testimonianza», 276.

¹³³ Cf ANGELINI, «La testimonianza, “inattuale”? Pronunciamento pubblico e attenzione al singolo», 251–253.

¹³⁴ Cf PAOLO VI, «*Evangelii nuntiandi*», n. 42 [1965].

¹³⁵ Romano PENNA, *Le parole della evangelizzazione*, Bologna: EDB 2020, pp. 34–35. Da notare che la frase citata è attribuita al santo d’Assisi, ma non se ne trova traccia nelle fonti antiche. Qui l’autore rimanda a Ernesto CAROLI (a cura di), *Fonti Francescane*, Padova: Editrici Francescane 2004, pp. 75–76 (FF 43, Regola non bollata XVI,5-7), ma il contenuto di questo passaggio è ben diverso, trattando di un nuovo e positivo approccio che i frati sono chiamati ad avere con gli Islamici.

registro verbale-uditivo. A tale riguardo, si rivela importante tener conto della complessità della comunicazione umana, come emerge dai noti assiomi secondo cui l'uomo non può non comunicare e secondo cui la comunicazione si compone sempre di un aspetto contenutistico e di un aspetto relazionale, di codici analogici e di codici numerici¹³⁶. Non si tratta di una semplice trasmissione di informazioni o conoscenze. «Il farsi-uomo della Parola eterna non mira ad un'«istruzione», ad un indottrinamento, affinché l'uomo finalmente *sappia* chi è Dio e cosa questi esiga da lui. Si tratta piuttosto del definitivo stabilirsi di una comunicazione [...]»¹³⁷. Pertanto, ciò che la frase citata da Penna e da molti erroneamente attribuita a San Francesco può voler sottolineare è sia la richiesta di credibilità del testimone sia l'integralità dell'umano. Non solo, ciò che intende evidenziare è anche la precedenza del linguaggio non verbale. «Il nostro impatto con la realtà è sempre emotivo. Ciò che ci tocca e ci coinvolge, prima viene sentito e poi eventualmente ragionato»¹³⁸. In questo ambito si gioca la dinamica morale dell'attrazione esercitata dalla bellezza del valore che l'altro comunica nel fatto stesso della sua presenza. Il rapporto che ne consegue tra vita e parole, tra testimonianza implicita ed esplicita, non significa che il nome di Gesù Cristo debba rimanere implicito: in un primo momento può anche esserlo, nel senso di incarnato nel cristiano che dice e fa trasparire Cristo con la propria vita, in un secondo momento però, dopo che il cristiano ha dimostrato affidabilità, amore e cura gratuiti, è chiamato a farsi esplicito.

[...] la testimonianza [...] si presenta come quella relazione fondamentale mediante la quale l'uomo comunica all'altro ciò che ha intimamente conosciuto come vero. Prima e oltre ogni parola «parlata» [...] la testimonianza appare come l'origine di ogni autentica comunicazione. Se è vero che ogni espressione linguistica si sottopone a tutti i condizionamenti storici, linguistici e psicologici, tuttavia, là dove un uomo espone sé stesso nella relazione interpersonale si arriva di fronte a qualche cosa di ultimo. [...] Proprio per il suo carattere di *linguaggio performativo*, la testimonianza si colloca a un livello della comunicazione immediato e irriducibile [...]. Il destinatario, di conseguenza,

¹³⁶ Cf Paul WATZLAWICK – Janet Helmick BEAVIN – Don D. JACKSON, *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio 1978.

¹³⁷ Gisbert GRESHAKE, *Il Dio unitrino: teologia trinitaria* (= Biblioteca di teologia contemporanea 111), Brescia: Queriniana ⁴2018, p. 362.

¹³⁸ Amedeo CENCINI – Alessandro MANENTI, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna: EDB 1986, p. 46.

si trova innanzitutto di fronte non tanto ad asserzioni verbali [...] ma davanti a una “carne”, a una persona che liberamente pone sé stessa in relazione con l’altro¹³⁹.

Annunciare la Parola di Dio è annunciare la buona notizia del suo amore per ciascuno di noi. Dio vuole che tutti gli uomini siano salvati, che si sperimentino cioè destinatari del suo amore e della sua cura e possano vivere ora e per sempre come figli amati. In questa prospettiva l’evangelista Giovanni afferma: «figlioli, non amiamo a parole né con la lingua, ma con i fatti e nella verità» (1Gv 3,18). Ecco allora che tutto di noi, anche e non ultimo il corpo, è chiamato ad annunciare il Vangelo, il quale non è solo forma né solo contenuto, ma un contenuto in una forma: la Parola in una carne, Gesù Cristo. «[...] ogni cristiano è chiamato a essere persona *significante*, mediante la quale, il significato originario, ossia la Verità di Dio come amore assoluto, trova espressione nel tempo»¹⁴⁰. Rispetto al binomio parole e gesti, Cristina Simonelli afferma che «le parole sono la massima espressione della qualità comunicativa del *signum* [...]. Certi gesti eloquenti si possono considerare “*tamquam verba visibilia*”, significanti che passano cioè attraverso altri sensi e non solo attraverso l’udito, come la parola»¹⁴¹. Risulta quindi più chiara l’affermazione di Gesù: «non chiunque mi dice: “Signore, Signore”, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli» (Mt 7,21). Non si tratta solo di dire, ma anche di fare, anzi di essere: «siate il Vangelo vivente e, prima di predicare, praticate»¹⁴². Non è una chiamata alla coerenza fine a sé stessa o una pretesa che idealizza la fedeltà e la purezza totale del cristiano e della Chiesa, è piuttosto l’appello a praticare la carità facendosene, oltre che portavoce, anche e soprattutto strumento di una sua realizzazione¹⁴³. La parola infatti diventa più feconda se è seminata su un terreno già

¹³⁹ MARTINELLI, *La testimonianza*, 102–103.

¹⁴⁰ *Ibid.*, 149–150; su questa tematica l’autore rimanda a Rino FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale* (= Corso di teologia sistematica 2), Bologna: Dehoniane ⁸2002, pp. 331–358; 509–579.

¹⁴¹ Cristina SIMONELLI, «Qui filii praepositi pastores. Ministri e pastori nella predicazione di Agostino», *Esperienza E Teol.* 24 (2008) 63–90, p. 89; trad. del latino: «come parole visibili».

¹⁴² Giovanni CALABRIA, «Lettera I del 24 febbraio 1932», in DELEGAZIONE ITALIANA POVERI SERVIZI DELLA DIVINA PROVVIDENZA (a cura di), *Miei amatissimi fratelli. Lettere di don Giovanni Calabria ai suoi religiosi*, Verona: Tipolitografia don Calabria ³2001, 58–61, p. 60.

¹⁴³ A tal riguardo si veda ANGELINI, «La testimonianza, “inattuale”? Pronunciamento pubblico e attenzione al singolo», 253: «Il significato promettente dell’evento sorprendente della prossimità si dischiude unicamente mediante lo svolgimento effettivo della pratica della prossimità».

dissodato dall'esperienza concreta, come si evince dal seguente passo estratto dallo studio di alcune storie di conversione.

Ciò che più spesso ha colpito i partecipanti allo studio è stato, anzitutto, l'amore disinteressato e l'accoglienza che hanno sperimentato nella famiglia della chiesa, che sembravano avere un carattere e un'origine ultraterreni; e, in secondo luogo, la proclamazione dell'amore incondizionato di Dio [...]. A volte, la prima esperienza di amore nella comunità ha funzionato sia come segno sia come sacramento (cioè come mediazione tangibile di una grazia superiore) per la seconda¹⁴⁴.

Nel tenere presente tutte le annotazioni fin qui esposte, va ancora una volta ricordato il rischio di ridurre la testimonianza a semplice coerenza interna al soggetto: tale coerenza risulta sì importante ma non strettamente necessaria, in quanto il testimone non è colui che comunica sé stesso, ma colui che si fa tramite per una realtà altra da sé. Può accadere allora che si verifichi l'efficacia di un atto testimoniale anche nonostante il mancato connubio tra parole e gesti.

3.1.2. La forza di un dono libero e liberante

Papa Benedetto XVI, in un passaggio della sua enciclica “Deus Caritas est”, mette in relazione tra loro i tratti dell'amore, aggiungendo al rapporto tra azione e annuncio verbale anche i caratteri della libertà e della gratuità.

Chi esercita la carità in nome della Chiesa non cercherà mai di imporre agli altri la fede della Chiesa. Egli sa che l'amore nella sua purezza e nella sua gratuità è la miglior testimonianza del Dio nel quale crediamo e dal quale siamo spinti ad amare. Il cristiano sa quando è tempo di parlare di Dio e quando è giusto tacere di Lui e lasciar parlare solamente l'amore. Egli sa che Dio è amore (cf 1Gv 4,8) e si rende presente proprio nei momenti in cui nient'altro viene fatto fuorché amare¹⁴⁵.

Come già ben evidenziato in precedenza, l'autentica testimonianza si fonda sul rispetto e la promozione della libertà: «la vera evangelizzazione deve essere una esaltazione della libertà, sia di chi annuncia sia di chi ne è destinatario»¹⁴⁶. Da una parte infatti chiede la libera decisione di chi testimonia, dischiudendo e portando alla luce la

¹⁴⁴ Glen G. SCORGIE et al., «Touched by Love: Spiritual Experience in Chinese Christian Conversion Narratives», *J. Spirit. Form. Soul Care* 15, 1 (maggio 2022) 44–69, p. 61: il testo originale è in lingua inglese, qui se ne riporta la traduzione italiana.

¹⁴⁵ BENEDETTO XVI, «Lettera enciclica “Deus caritas est”, 25 dicembre 2005», n. 31 [1591-1594].

¹⁴⁶ MARTINELLI, *La testimonianza*, 54.

sua profonda identità, dall'altra esige di essere proposta in modo tale da non schiacciare la libertà dei soggetti cui si rivolge ma anzi in modo tale da promuoverla: «lascia che Cristo si faccia carne nei tuoi gesti: ti accorgerai che è Lui perché chi hai di fronte comincerà a sentirsi più libero rispetto a prima di incontrarti»¹⁴⁷.

[...] il vero non cade, non “precipita” sull'uomo, [...] cosicché la sua accoglienza venga sentita inevitabilmente come un sacrificio e delimitazione della propria intelligenza e dei propri desideri. Una tale percezione della verità potrebbe forse *vincere* l'altro ma non *convincere* la sua libertà e mobilitare positivamente la sua adesione cordiale. La Verità di Dio, invece, non può che essere sempre salvifica e per questo desidera essere *onorata*, accolta e testimoniata dall'uomo e non *subita*. [...] Ogni uomo che vive nel tempo, infatti, è chiamato a prendere posizione liberamente di fronte alla verità e in modo pubblico [...]¹⁴⁸.

Uno scorretto atto testimoniale e di annuncio, caratterizzato da un approccio rigido e impositivo, in fin dei conti rivela un'errata comprensione della stessa verità cristiana che si ritiene di comunicare. «La verità cristiana infatti non attesta innanzitutto sé stessa per una capacità dialettica di vincere l'avversario, ma per la invincibile potenza di un dono radicale di sé che nessuna resistenza può impedire»¹⁴⁹. Ecco la forza della verità.

Di conseguenza, l'altro, prima di essere uno da convincere, è uno per cui dare la vita per amore di quel Fondamento che si è rivelato come amore assoluto in Cristo. [...] Nella testimonianza autentica il destinatario è profondamente amato nella sua diversità. [...] La testimonianza appare in questa circostanza come la modalità concreta con cui il cristiano, senza dover rinunciare a nulla della absolutezza della pretesa cristiana, sa incontrare l'altro, esponendo innanzitutto la propria vita, determinata dalla decisione di seguire Cristo¹⁵⁰.

3.2. La testimonianza dell'uomo-in-Cristo

Se la testimonianza è un annuncio incarnato e l'annuncio a sua volta ha per oggetto – e soggetto – la Parola di Dio che è Amore, com'è possibile incarnare questo Amore? E che cosa accade quando tale azione-essenza divina viene praticata dall'uomo? Per

¹⁴⁷ Luigi Maria EPICOCO, *Sale, non miele*, Milano: San Paolo 2017, p. 183.

¹⁴⁸ MARTINELLI, *La testimonianza*, 64–65.

¹⁴⁹ *Ibid.*, 182.

¹⁵⁰ *Ibid.*, 188.

rispondere a queste domande si fa riferimento ad un passaggio della Costituzione Pastorale sulla Chiesa composta dai padri conciliari, di cui nella presente tesi non si riporta il testo ma si fanno emergere alcuni temi centrali per la testimonianza cristiana¹⁵¹.

3.2.1. *Lo Spirito che rende figli*

Innanzitutto, Colui che ha reso possibile il mistero dell'Incarnazione di Cristo e che ancora oggi fa sì che l'Amore sia incarnato e testimoniato dagli uomini è lo Spirito Santo: Egli rende «ogni libertà umana contemporanea a quella “Verità in persona” che è Cristo stesso»¹⁵². «Lo Spirito Santo, dunque, si presenta come mediazione decisiva nella testimonianza che Gesù dà al Padre e si manifesta come *testimone* che abilita i discepoli alla testimonianza della Verità di Dio»¹⁵³. Egli rende gli uomini partecipi della realtà divina: «*Dio è dedizione gratuita, incondizionata, inesauribile e definitiva di sé nella reciprocità dell'agàpe del Padre e del Figlio vissuta e partecipata agli uomini nel soffio dello Spirito*»¹⁵⁴. Praticare questo amore puro diventa possibile «grazie alla più intima unione con Dio, in virtù della quale si è totalmente pervasi da Lui — una condizione che permette a chi ha bevuto alla fonte dell'amore di Dio di diventare egli stesso una sorgente “da cui sgorgano fiumi di acqua viva” (cf Gv 7,38)»¹⁵⁵.

La riflessione sulla dimensione pneumatologica della testimonianza apre la strada all'approfondimento della tematica riguardante la figliolanza, in quanto «*Dio ha predestinato gratuitamente, efficacemente tutti gli uomini a diventare suoi figli nel Figlio suo Gesù Cristo, mediante lo Spirito*»¹⁵⁶. La realtà testimoniata da Cristo, attraverso tutta la sua vicenda, non riguarda infatti soltanto la verità di Dio, ma anche la verità dell'uomo: quello del Padre infatti è un «progetto di umanizzazione che porta l'uomo ad essere sé

¹⁵¹ Per approfondire si veda CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Gaudium et spes», n. 22 [1385-1390].

¹⁵² MARTINELLI, *La testimonianza*, 153–154; su questa tematica l'autore rimanda a Hans Urs VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Brescia: Queriniana 1969, pp. 61–62.

¹⁵³ MARTINELLI, *La testimonianza*, 129–130.

¹⁵⁴ Piero CODA, *Dalla Trinità: l'avvento di Dio tra storia e profezia* (= Per-corsi di Sophia 1), Roma: Città nuova 2011, p. 45; il corsivo è dell'autore.

¹⁵⁵ BENEDETTO XVI, «Lettera enciclica “Deus caritas est”, 25 dicembre 2005», n. 42 [1605].

¹⁵⁶ Franco Giulio BRAMBILLA, *Antropologia teologica: chi è l'uomo, perché te ne curi?* (= Nuovo corso di teologia sistematica 12), Brescia: Queriniana 2005, p. 158; il corsivo è dell'autore.

stesso, oltre sé stesso»¹⁵⁷. Il dono che è la vocazione filiale non consiste però in una novità che scende dall'alto completamente priva di radici, piuttosto si radica nella protologia, nel disegno originario creazionale di Dio¹⁵⁸. Come fa osservare Ravasi, nel Nuovo Testamento il Cristo rappresenta l'“icona” di Dio e, attraverso il legame d'amore che rende gli uomini figli di Dio nel Figlio, i cristiani possono partecipare e addirittura diventare “icona” divina¹⁵⁹. La categoria di immagine occupa quindi un posto rilevante ed evidenzia che l'uomo «è una libertà creata come *capacità di relazione e possibilità di attuazione*»¹⁶⁰. La libertà che lo caratterizza, non assoluta ma relativa e per questo reale, non è fatta per restare una possibilità: essa necessita di essere declinata nella prassi ed è chiamata ad un compimento. «[...] la visione cristiana si fonda sul fatto che l'uomo si compie definitivamente, conformando la sua vicenda alla figura filiale della libertà di Gesù»¹⁶¹. Una libertà, quella di Cristo, che ha assunto tale figura filiale nella forma di un amore extra-ordinario, un amore innestato nel Padre¹⁶².

3.2.2. Proesistenza che apre alla fraternità

La testimonianza è questione d'amore, di quell'amore rivelato e incarnato in Gesù Cristo che non si declina in semplici parole da pronunciare o gesti da compiere, ma implica il dono di sé: «perché il dono non umili l'altro, devo dargli non soltanto qualcosa di mio ma me stesso, devo essere presente nel dono come persona»¹⁶³. L'esistenza ne viene interamente trasformata, dando luogo ad un nuovo modo di vivere il rapporto con gli altri che va ben oltre il rispetto o l'accettazione¹⁶⁴. Questo è il motivo per cui si parla di *proesistenza*: essere per l'altro e per l'essere dell'altro, come ben sintetizza la «“definizione dell'amore” attribuita a Sant'Agostino: Amo – vuol dire Voglio che tu

¹⁵⁷ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, 75.

¹⁵⁸ Cf *Ibid.*, 81.

¹⁵⁹ Cf RAVASI, «Amore», 19.

¹⁶⁰ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 395.398.

¹⁶¹ *Ibid.*, 132.

¹⁶² Si veda ad esempio il riferimento all'agire del Padre per motivare l'amore ai nemici in Mt 5,43-45.

¹⁶³ BENEDETTO XVI, «Lettera enciclica “Deus caritas est”», 25 dicembre 2005», n. 34 [1597].

¹⁶⁴ Cf BORDONI, *Gesù di Nazaret*, 82.

sia»¹⁶⁵ e che vediamo massimamente espressa in Gesù Cristo, che «fa di sé stesso l'unico, indispensabile cibo sacrificale per tutti»¹⁶⁶, ben simboleggiato dalla figura del pane¹⁶⁷. Fare di sé stessi un dono per gli altri è la chiamata rivolta a tutti singolarmente e in qualsiasi situazione, in modo totalmente gratuito, sull'esempio di Cristo¹⁶⁸. Ciò non implica necessariamente l'atto supremo del martirio, ma può trovare luogo nel nascondimento dell'esperienza più comune e quotidiana¹⁶⁹.

Proprio guardando alla vicenda terrena di Gesù si può facilmente notare un tratto di eccedenza: «[...] l'amore del Figlio per il Padre (Gv 14,31) non si manifesta nel riamare il Padre che lo ha amato da sempre, ma nell'amare gli uomini (Gv 13,1). È precisamente questo tratto debordante, questo aspetto di gratuità, che intendiamo con "misericordia"»¹⁷⁰. La gratuità infatti non è un elemento secondario: l'amore cristiano non si esercita soltanto nei confronti degli amici o di coloro che lo meritano, ma nei confronti di tutti. È così che si comporta Dio ed è allo stesso modo che anche i cristiani sono chiamati ad agire (cf Mt 5,46-48). Tale amore incondizionato prima di essere un compito è un dono che si riceve da Dio e che sollecita una risposta: in questo senso appare già nell'esperienza del popolo d'Israele e viene poi attestato nelle parole e nelle opere di Gesù¹⁷¹. Il Vangelo da testimoniare è "buona notizia", la notizia della gratuità dell'amore di Dio che precede ogni iniziativa umana, un amore immeritato: «il testimone non si rivolge all'altro per essere confermato nella sua convinzione, ma per comunicare gratuitamente ciò che gratuitamente è stato a lui elargito (cf Mt 10,8)»¹⁷².

¹⁶⁵ HALÍK, *Voglio che tu sia*, XI.

¹⁶⁶ VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 88.

¹⁶⁷ Cf HALÍK, *Voglio che tu sia*, 115.

¹⁶⁸ Cf MARTINELLI, *La testimonianza*, 180.

¹⁶⁹ Cf HALÍK, *Voglio che tu sia*, 194.

¹⁷⁰ Maurizio MARCHESELLI, «"La misericordia di Dio, cuore pulsante del Vangelo" (MV 12). La testimonianza del Nuovo Testamento», *Riv. Teol. Dell'Evangelizzazione* XXI, 41 supplemento (2017) 13–35, p. 18.

¹⁷¹ Si veda ad esempio l'inizio del Decalogo in Es 20,2, la parabola del buon samaritano (cf Lc 10,30-37) e quella del seminatore (cf Mc 4,2-9).

¹⁷² MARTINELLI, *La testimonianza*, 184–185.

Nel rapporto che viene a stabilirsi tra il testimone e il destinatario, questi «appare in ogni caso, e prima di ogni sua presa di posizione, *uno per il quale Cristo ha dato la vita*»¹⁷³. L'amore che il testimone ha potuto incontrare e sperimentare in Dio lo apre e lo illumina al punto tale da cambiare il suo modo di vedere gli altri, i quali risultano definiti dal dono che Cristo stesso ha fatto della propria vita e che li qualifica come fratelli¹⁷⁴. Da questo punto di vista la fraternità non è un dato di fatto, ma il risultato dell'esperienza personale dell'amore di Dio: «essere fratelli non è il presupposto perché io ami l'altro, è piuttosto l'esito di un atteggiamento verso l'altro che riproduce quello che Dio ha avuto per me in Gesù: l'altro *diventa* fratello in forza di un amore che gli è rivolto gratuitamente»¹⁷⁵. D'altra parte, sperimentare e accogliere la misericordia divina opera una conformazione in chi la riceve e chiama a farsi a propria volta misericordiosi. Tale esperienza è diffusiva e si trasmette dentro la storia: «tutti, senza eccezione, diventano benevoli con chi è misericordioso, perché la misericordia genera per natura l'amore in coloro che la ricevono»¹⁷⁶. Il cristiano è quindi chiamato a farsi canale attraverso cui si effonde l'amore di Cristo nel mondo¹⁷⁷ e a testimoniare un Vangelo di fraternità: «il rapporto con Dio Padre non è certificato soltanto dal fatto che lo chiamiamo così, ma dal fatto che ci comportiamo con gli altri come con fratelli e sorelle»¹⁷⁸. La vita filiale non è vita da figli unici, ma vita fraterna (cf 1Gv 3,1-10)¹⁷⁹.

¹⁷³ *Ibid.*, 183.

¹⁷⁴ Cf *Ibid.*, 184; l'autore su questo tema rimanda a Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica* (= Già e non ancora 16), vol. 7: Nuovo patto, Milano: Jaca Book 1977, pp. 387–433.

¹⁷⁵ MARCHESELLI, «La misericordia di Dio, cuore pulsante del Vangelo» (MV 12)», 18.

¹⁷⁶ GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sulle beatitudini V* (= Letture cristiane del primo millennio), a cura di Chiara Somenzi, Milano: Paoline 2011, pp. 265–267.

¹⁷⁷ Cf FRANCESCO, «Lettera enciclica “Dilexit nos” (24 ottobre 2024)», *vatican.va*, nn. 193–194, <<https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>> [Accesso: 9 settembre 2025].

¹⁷⁸ Tomáš HALÍK, *Tocca le ferite. Per una spiritualità della non-indifferenza* (= Sestante 44), Milano: Vita e Pensiero 2021, p. 169.

¹⁷⁹ Cf VINTI, «Misericordia - Rivelazione di Dio», 121.

3.2.3. *Conformazione a Cristo*

a) *La divinizzazione dell'uomo*

Vivere una vita spirituale, filiale e fraterna, che cosa significa se non partecipare alla vita divina diventando conformi a Cristo? L'amore praticato e vissuto immette in quella vita nuova che è la vita trinitaria: «Noi *partecipiamo di lui* quando siamo veramente immersi nella vita e nella vita dell'amore»¹⁸⁰. È tale partecipazione che permette all'uomo di essere portatore e soggetto dell'amore divino, tanto da farsi mezzo attraverso cui è Cristo ad agire¹⁸¹. In questo suo essere strumento, l'uomo assume la forma stessa di Cristo e raggiunge il fine della vita cristiana: diventare il Figlio¹⁸². Si tratta di un'affermazione forte, eppure proprio qui sta il nucleo della cristologia e della vita nuova rivelata da Cristo, che si radica nelle reali possibilità riconosciute dall'antropologia¹⁸³.

Tra coloro che testimoniano in modo più spiccato il compiuto esito di tale processo di conformazione si trova Francesco d'Assisi. In lui si può notare che il cristiano non è soltanto colui che si dichiara tale e neppure chi semplicemente esercita un'etica del bene, ma chi si conforma a Gesù Cristo¹⁸⁴: «così il verace amore di Cristo *aveva trasformato* l'amante nell'*immagine* stessa dell'amato»¹⁸⁵ (cf 2Cor 3,18). La contemplazione e la pratica dell'amore di Cristo attiva quindi un processo di divinizzazione in cui l'uomo “diventa Dio”: se in prima battuta tale affermazione appare paradossale e contraddittoria rispetto a quanto asserito sopra, riguardo cioè il fatto che il Cristo crocifisso opera una “sdivinizzazione” dell'uomo, essa però dice una differenza tra le pretese mondane e autofondate da una parte e la verità creaturale e filiale dall'altra. “Diventare Dio”, allora, vuol dire assumere la sua forma, l'*habitus* dell'amore. Chi vive nella carità non solo partecipa di essa, ma diventa carità, prendendo parte all'essere stesso

¹⁸⁰ HALÍK, *Voglio che tu sia*, 192.

¹⁸¹ Cf FRANCESCO, «Lettera enciclica “Dilexit nos” (24 ottobre 2024)», n. 203.

¹⁸² Cf EPICOCO, *Sale, non miele*, 130–133.

¹⁸³ Cf GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 287–288.

¹⁸⁴ Cf BENEDETTO XVI, «Discorso nella Visita al Santuario di La Verna (13 maggio 2012)», *vatican.va*, <http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/it/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20120513_la-verna.html> [Accesso: 9 settembre 2025].

¹⁸⁵ CAROLI (a cura di), *Fonti Francescane*, 694 (FF 1228, Legenda maior XIII,5).

di Dio¹⁸⁶. Secondo Gregorio di Nissa «partecipare alle beatitudini altro non è se non aver parte alla divinità»¹⁸⁷ e lo stesso concetto di divinizzazione torna nei Padri apostolici, in Ireneo e Agostino¹⁸⁸. La testimonianza-misericordia quindi si manifesta come una disposizione pratico-reale della vita e come l'apertura di uno spazio di *proesistenza*.

b) Trasparenza: conformità e differenza

Parlare di divinizzazione e quindi di conformazione a Cristo, tanto da poter utilizzare il termine “cristificazione” dicendo con San Paolo «non vivo più io, ma Cristo vive in me» (Gal 2,20), fa sorgere l'interrogativo circa l'esito della natura e dell'identità umane: «dov'è la mia libertà? O peggio ancora: dove sono io [...]?»¹⁸⁹. A tale rilevante domanda, che tocca in definitiva il mistero stesso dell'Incarnazione, Epicoco risponde chiarendo che la conformazione non cambia la sostanza, ma il modo in cui questa si dà: il modo dell'amore che dà la vita¹⁹⁰. Partecipare di ciò che Dio è significa essere divinizzati e al tempo stesso umanizzati, non fatti altro da sé ma *verificati*, in un modo non omologante ma del tutto originale e singolare: Cristo infatti «è un unico che genera tanti unici»¹⁹¹. Una profonda “divino-umanizzazione” che non annulla la differenza con Dio, Colui che è totalmente Altro, ma che la mantiene pur facendo dell'umanità e della creazione tutta un'espressione della stessa presenza divina¹⁹². L'umano allora non viene soppresso né reso altro da sé, piuttosto emerge nella sua vera e profonda identità.

L'intera vicenda di Gesù Cristo, colui che è allo stesso tempo vero Dio e vero uomo, porta l'attenzione anche su un'altra parola chiave del suo modo di essere testimone. Egli, in quanto Dio distinto da Dio, non si è comportato in modo autoreferenziale né autocentrato, ma ha rivelato e testimoniato il Padre facendosi sua trasparenza.

¹⁸⁶ Cf DIDIMO IL CIECO – Emanuela PRINZIVALLI, *Lezioni sui Salmi: il «Commento ai Salmi» scoperto a Tura* (= Letture cristiane del primo millennio 37), Milano: Paoline 2005, p. 495.827-828.

¹⁸⁷ GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sulle beatitudini* V, 257.

¹⁸⁸ Cf BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 428.432-437: nei Padri apostolici ad esempio i cristiani sono definiti «teofori e cristofori e templi di Cristo (Magn 12, Eph 12,2; 15,3)».

¹⁸⁹ EPICOCO, *Sale, non miele*, 37.

¹⁹⁰ Cf *Ibid.*, 40-42.

¹⁹¹ Christoph THEOBALD, *Il cristianesimo come stile* (= B3 Nuovi saggi teologici), vol. II, Bologna: EDB 2009, p. 770.

¹⁹² Cf CODA, *Dalla Trinità*, 590.

[...] il Figlio è il vero testimone della Verità proprio in forza del suo autentico rimando al Padre in ogni istante, del suo essere dal Padre e verso il Padre nello Spirito. La *differenza* del Figlio rispetto al Padre, il suo fare la volontà del Padre, fa sì che il Figlio sia perfetta trasparenza del Padre. [...] Così il discepolo diventa autentico testimone non in forza di una sua biografica coerenza ma in forza della *differenza* nei confronti di Cristo. Il cristiano, infatti, nella sua testimonianza non dice una sua convinta opinione personale sulla vita, sul mondo e su Dio, ma comunica con tutto sé stesso quella Verità che è *differente*, che è Cristo stesso¹⁹³.

La categoria della trasparenza rimanda all'imprescindibile tratto *kenotico* dell'evento di Cristo come pure in generale dell'autentica testimonianza. Gesù, che disse «chi ha visto me, ha visto il Padre» (Gv 14,9), illustra chiaramente che testimoniare implica far spazio alla realtà testimoniata, senza essere né opachi né chiusi ma aperti e trasparenti alla sua luce¹⁹⁴. Testimoniare perciò significa indicare, rimandare ad altro da sé, favorendo l'incontro con l'Altro¹⁹⁵. Per questo si può riconoscere nella testimonianza «il tratto essenziale di una *diakonia* di mediazione, che rimanda costitutivamente al Signore e all'incontro che questi realizza con gli uomini e le donne»¹⁹⁶. È ciò che si può osservare nella testimonianza di Cristo, ma anche in quella del Battista (cf Gv 1,29-37). Papa Leone XIV nella sua prima omelia da pontefice eletto, riprendendo le parole di Sant'Ignazio di Antiochia, si è espresso proprio sottolineando la necessità di questo tipo di servizio nella Chiesa: «sparire perché rimanga Cristo, farsi piccolo perché Lui sia conosciuto e glorificato (cf Gv 3,30)»¹⁹⁷. La stessa importante precisazione si può trovare anche in Balthasar, nella sottolineatura di quell'insopprimibile dimensione verticale che squarcia l'orizzonte umano.

[i santi], tutti quanti, mirano solo a distornare l'attenzione da sé per attrarla sull'amore, e se la differenza fra l'amore assoluto e coloro che ad esso amorosamente accennano e rimandano fosse oscurata in nome di una qualche "identità" [...] allora l'amore della

¹⁹³ MARTINELLI, *La testimonianza*, 158–159.

¹⁹⁴ Cf HALÍK, *Voglio che tu sia*, 113.

¹⁹⁵ Cf ANGELINI, «Introduzione», XIII. Cf GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 356–357. Cf CONTI, «Il rilievo antropologico della testimonianza», 279.

¹⁹⁶ Stefano ROMANELLO, «La testimonianza e la coscienza secondo Paolo», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 109–136, p. 125.

¹⁹⁷ LEONE XIV, «Omelia nella Santa Messa pro Ecclesia celebrata dal Romano Pontefice con i Cardinali (9 maggio 2025)», *vatican.va*, <<http://www.vatican.va/content/leone-xiv/it/homilies/2025/documents/20250509-messa-cardinali.html>> [Accesso: 9 settembre 2025].

Rivelazione biblica non sarebbe già più credibile. [...] I veri santi non bramano altro che la maggior gloria dell'amore di Dio [...]»¹⁹⁸.

L'autenticità e l'efficacia del testimone non sono fondate primariamente sulla sua capacità personale: «noi abbiamo questo tesoro in vasi di creta, affinché appaia che questa straordinaria potenza appartiene a Dio, e non viene da noi» (2Cor 4,7). Ciò evidenzia che anche la limitatezza del testimone riveste un ruolo importante, relativizzandolo. Anzi, «[...] l'azione del *testimone* appare come doppiamente relativa: è relativa sia a quanto attesta (la cosa *testimoniata*), sia a colui di fronte al quale rende la testimonianza (il *beneficiario*)»¹⁹⁹. Dio resta altro dall'uomo e la forma di Cristo rimane un dono dello Spirito, il quale «mantiene la differenza dell'*essere* Figlio di Cristo e la conformità del nostro *diventare* figli in Lui. [...] La "forma cristica" è la figura archetipa della libertà; la con-formazione della libertà umana è la figura ricevuta in dono»²⁰⁰.

c) Santità

Riconosciuta la strutturale limitatezza dell'uomo e la gratuità del dono di Dio, non si può prescindere da un impegno attivo del testimone che gli faccia mettere in gioco tutta la libertà personale. Si rende tuttavia necessario precisare il rapporto non biunivoco tra testimonianza e santità, categoria quest'ultima che rischia di essere confusa con la coerenza di cui si è già trattato. All'uomo infatti è rivolta un'«altissima vocazione»²⁰¹, una chiamata ad essere come Dio – «Siate santi, perché io, il Signore, vostro Dio, sono santo» (Lv 19,2) – una chiamata che non aliena dal mondo, perché «la santità di Dio consiste in definitiva nella misericordia»²⁰², e che «trova il suo compimento nell'annuncio della Parola di Dio con tutta la propria vita [...]»²⁰³. È lo stesso Martinelli che, rileggendo il Concilio, afferma come «santità e testimonianza tendono in un certo senso a coincidere; e come in forza del battesimo ogni cristiano è chiamato alla perfetta conformazione a

¹⁹⁸ VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 121–122.

¹⁹⁹ PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, 566.

²⁰⁰ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 147–148.

²⁰¹ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Gaudium et spes», n. 22 [1385-1390].

²⁰² MARCHESELLI, ««La misericordia di Dio, cuore pulsante del Vangelo» (MV 12)», 27.

²⁰³ MARTINELLI, *La testimonianza*, 57.

Cristo, così ogni cristiano è chiamato a essere testimone di vita di fronte a ogni uomo»²⁰⁴. Anche secondo Paolo VI la Chiesa evangelizza innanzitutto con la sua testimonianza di una vita autenticamente cristiana, in altre parole con la sua testimonianza di santità²⁰⁵. Si giunge quindi a sostenere che «l'autorità fondamentale della Chiesa non è l'autorità dell'insegnamento, ma l'autorità della vita»²⁰⁶. Ecco infine, nelle parole di Christoph Theobald, il punto d'arrivo di una tale sovrapposizione tra coerenza e santità.

Qui appare un criterio immanente di autenticità o di coerenza: il vero “testimone” è colui che si lascia interrogare e continua a interrogarsi sulla coerenza fra ciò che trasmette e il modo in cui lo fa. A partire dalla crisi del XIV secolo, questa coerenza o questa *santità* – assoluta nel caso di Gesù Cristo – è sentita come unica presenza, “definitiva” o “infallibile”, del vangelo di Dio nella storia²⁰⁷.

Pur concordando con la tesi secondo cui la santità è una vera e piena testimonianza cui tutti i cristiani sono chiamati, non si ritiene altrettanto valida la posizione di chi sostiene il viceversa, cioè la tesi secondo cui la testimonianza coincide con la santità. Tutti i santi sono testimoni, ma non tutti i testimoni sono santi.

3.2.4. Soggetto ecclesiale-comunionale

Detto ciò, non è possibile trascurare o ignorare la questione ecclesiale. Infatti, non si può ridurre la testimonianza a una questione individuale dei singoli cristiani.

[...] la testimonianza data a Cristo, fosse anche compiuta da un singolo, si struttura per sua natura in modo ecclesiale [...]. In tal senso si comprende come il soggetto ultimo della testimonianza cristiana è un soggetto comunionale. [...] Il cristiano rende

²⁰⁴ *Ibid.*, 50; su questa tematica l'autore rimanda a Nicolàs COTUGNO, «La testimonianza della vita del popolo di Dio, segno di rivelazione alla luce del Concilio Vaticano II», in Rino FISICHELLA (a cura di), *Gesù Rivelatore. Teologia Fondamentale*, Casale Monferrato: Piemme 1988, 227–240; circa la riscoperta della vocazione alla santità di tutti i fedeli vedasi CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Costituzione Dogmatica sulla Chiesa “Lumen Gentium”, 21 novembre 1964», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 284–456, cap. V.

²⁰⁵ PAOLO VI, «Evangelii nuntiandi», n. 41 [1634].

²⁰⁶ Hans WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo* (= L'abside 9), Cinisello Balsamo: San Paolo ²1996, p. 619.

²⁰⁷ Christoph THEOBALD, *Il compito del testimone. Dispersione e futuro del cristianesimo* (= Lampi), Bologna: EDB 2015, p. 40.

testimonianza a Cristo grazie a questo essere *in Cristo*, mediante l'appartenenza alla Chiesa²⁰⁸.

L'uomo nuovo, cioè conformato a Cristo, è tale soltanto *in Cristo*, in altre parole se rimane all'interno del Suo Corpo che è la Chiesa.

Testimonianza, *martyrium*, vengono resi per Cristo, ma in nome della Chiesa e in quanto sua vera rappresentanza: colui che rende la testimonianza, con il sangue o meno, ma sempre con l'impegno della sua esistenza, parla, agisce e "gesticola" non per sé, ma *in persona ecclesiae*²⁰⁹.

Il fatto che la testimonianza sia sempre attuata da un soggetto comunionale pone in luce l'agire e l'essere stesso di Dio. «Il Dio uno non è una monade che riposa in sé o che ruota intorno a sé stessa, ma è in sé stesso pluralità: vita, amore, *communio*»²¹⁰. Da qui, il concetto stesso di "persona" in Dio viene inteso «come un relazionale essere-con, essere-da ed essere-per»²¹¹. Questo consente di riconoscere alla testimonianza un ampio respiro, tale per cui essa non si chiude al rapporto tu-io ma si mantiene aperta al noi²¹².

La dimensione ecclesiale e comunionale della testimonianza, oltre a rivelare il fondamento e la stessa essenza divina, dice anche la chiamata universale, insita nell'umanità e nella creazione tutta, a compiersi secondo la Trinità: «[...] noi siamo sulla terra per divenire "comunionali", "capaci di fare comunità" nel tempo terreno che ci è dato, e per collaborare al divenir *communio* della creazione»²¹³.

3.3. Luogo di esperienza e incontro con Dio

L'annuncio incarnato nel testimone che vive la vita trinitaria nella conformità a Cristo consente di tornare a riflettere sul carattere evenemenziale della verità: «nel cristianesimo la verità è Cristo stesso che si manifesta, e la testimonianza è ciò che

²⁰⁸ MARTINELLI, *La testimonianza*, 167.

²⁰⁹ Hans Urs VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. 3: Le persone del dramma. L'uomo in Cristo, Milano: Jaca Book 1983, p. 417.

²¹⁰ GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 54.

²¹¹ *Ibid.*, 60.

²¹² Cf FRANCESCO, «Lettera enciclica "Dilexit nos" (24 ottobre 2024)», n. 212.

²¹³ GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 337.

custodisce, conferma e comunica ad altri questo manifestarsi»²¹⁴. La possibilità di essere luogo dell'epifania divina è affermata anche attraverso la declinazione del concetto di immagine: in questo senso pare interessante capire cosa può significare il dato biblico secondo cui l'uomo è creato a immagine di Dio (cf Gen 1,26).

Tre sono gli elementi costitutivi del concetto biblico di immagine: *a) Somiglianza* [...] nel senso di una reale riproduzione della realtà nell'immagine. *b) Dipendenza ed origine*. [...] *c) Manifestazione*. Non solamente l'immagine deriva dal modello e lo imita riproducendolo esattamente, bensì anche lo manifesta. Si può dire che l'immagine è la realtà in quanto si manifesta. In questo senso Paolo parla di Cristo immagine del Dio invisibile (2Cor 4,4 e Col 1,15). Così pure i cristiani sono detti immagine di Cristo nel senso che manifestano la sua gloria (2Cor 3,18)²¹⁵.

Un tema che quindi emerge in Paolo, ma anche in Giovanni, e che riconosce in questo la centralità della figura di Cristo, capostipite di un'umanità che nasce dalla Pasqua²¹⁶. Il mistero pasquale apre la strada a un'esistenza nuova plasmata sulla forma di Cristo e a sua volta rivelativa di essa, come ben descritto dalla parafrasi del santo francescano Bonaventura, che «vede in Cristo colui che è la perfetta *espressio* divina in una carne crocifissa, la quale si imprime nell'esistenza cristiana, affinché il credente possa a sua volta essere l'*espressio* nel mondo di una tale *impressio* divina»²¹⁷.

La testimonianza diviene quindi il luogo della necessaria mediazione che permette l'accesso a Dio, l'essere assoluto. «L'esse è luminoso ovvero l'esse è comprensibile, benché per l'uomo non lo sia o divenga mai in sé. L'uomo non può rivolgersi all'esse se non secondo l'unica via possibile, quella mediata, poiché l'uomo non coincide con l'esse né mai gli sarà possibile esserlo»²¹⁸.

Dio è trascendenza sublime, mistero ineffabile che si sottrae agli uomini, “fuoco divorante”. Per tale motivo nessuno può “vedere” ed “esperire” Dio direttamente. [...] *Se*

²¹⁴ Viviana DE MARCO, «Introduzione del traduttore», in HEMMERLE, Klaus, *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare* (= Collana di teologia 39), a cura di Piero Ciardella e Maurizio Gronchi, Roma: Città Nuova 2000, 303–306, p. 304.

²¹⁵ BRAMBILLA, *Antropologia teologica*, 334.

²¹⁶ Cf *Ibid.*, 337–338.

²¹⁷ MARTINELLI, *La testimonianza*, 24; su questa tematica l'autore rimanda a Hans Urs VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica* (= Già e non ancora 30), vol. 2: Stili ecclesiastici, Milano: Jaca Book 1985, pp. 237–325.

²¹⁸ UBBIALI, «Le principali linee d'indagine nell'odierna riflessione teologica», 228; su questa tematica l'autore rimanda a Karl RAHNER, *Uditori della parola* (= Veritas salutaris 1), Torino: Borla 1967.

però questo Dio della radicale trascendenza si concede in maniera personale all'uomo ed alla sua storia e consente di superare la distanza abissale tra questi e lui, occorre una *mediazione*²¹⁹.

Ecco che nella testimonianza Dio si fa sperimentabile, si fa accessibile in un'esperienza di mediazione umana.

Gesù infrange le regolari opere umane attestandosi come chi salva l'uomo, poiché Dio, l'origine universale per gli uomini, non è raggiungibile a priori, come invece asserisce il filone trascendentale indicandovi il luogo decisivo per il rinvio umano verso l'assoluto mistero divino. Il fenomeno, non l'a priori, individua il fuoco ma insieme la chiave perché l'uomo accolga il Dio divino così come Egli si assicura proponendosi loro²²⁰.

In effetti, come afferma Halík, «Dio non è “evidente”, noi stessi non sappiamo che cosa o chi sia Dio»²²¹. Più avanti poi aggiunge: «Dio non è davanti a me, così come non è davanti a me la luce: non posso vedere la luce, vedo solo le cose nella luce»²²². Egli non si presenta in modo tanto palese da costringere la libertà: «Dio non si avvicina a noi come “fatto”, bensì come *possibilità*, come invito, come appello, come sfida»²²³. Nemmeno però è tanto distante da impedire di scoprirlo, anzi «forse proprio l'esperienza dell'amore – l'amore per gli uomini e tra gli uomini – è la via maestra per giungere alla scoperta della vicinanza di Dio»²²⁴.

[...] chi crede propone dunque la vita concreta, quella nella quale la legge irrinunciabile corrisponde alla carità. La vita concreta è in connessione con Dio, benché Egli vi si leghi in maniera comunque oscura, poiché Dio, quando si propone all'uomo, lo fa in espressioni vaghe, mai chiare. Nessuno fra gli uomini esperisce Dio in sé, [...], Dio non si confonde mai né con gli uomini né, ancora meno, con le cose. Se l'uomo esperisce Dio è perché

²¹⁹ GRESHAKE, *Il Dio unitrino*, 351.

²²⁰ UBBIALI, «Le principali linee d'indagine nell'odierna riflessione teologica», 230–231; su questa tematica l'autore rimanda a Hans Urs VON BALTHASAR, «Teologia e santità», *Communio* 113 (1990) 7–16, p. 15.

²²¹ HALÍK, *Voglio che tu sia*, 9.

²²² *Ibid.*, 34.

²²³ *Ibid.*, 19; su questa tematica l'autore rimanda a Richard KEARNEY, *The God who may be. A hermeneutics of religion* (= Indiana series in the philosophy of religion), Bloomington: Indiana University Press 2001, pp. 20–38.

²²⁴ HALÍK, *Voglio che tu sia*, 67.

Egli è la causa per quegli esclusivi specialissimi sbocchi, ai quali Dio medesimo provvede segnalandosi all'uomo, dunque precisandogli chi mai Egli sia²²⁵.

L'esperienza di Dio è esperienza *dell'alterità* che non può che accadere *nell'alterità*. «Il rapporto con Dio diviene possibile solo tramite l'Altro, solo nel suo volto si rivela l'Infinito»²²⁶. Altrimenti, se la testimonianza non fosse radicata nella dimensione relazionale con l'altro da sé diverrebbe chiusa e sterile.

[...] se la fede si radica sulla mera decisione soggettiva, essa non può avvallarsi in dimensione universale. Rimandando alla decisione soggettiva, la fede cesserebbe d'esprimersi nell'inderogabile valore veritativo per ciascuno fra gli uomini [...]. In gioco con la testimonianza non ci sarebbe l'accesso universale [...] a Chi fonda la fede, bensì la mera, seppure complessa, "esperienza umana del fondamento"²²⁷.

Da questo punto di vista allora testimoniare il Vangelo significa essere testimoni di Cristo, non soltanto nel senso di portatori del suo messaggio, ma anche nel senso di essere conformi a Lui tanto da portare nel mondo la sua stessa presenza, che può essere accolta o rifiutata nella libertà. Infatti, «in ogni autentica testimonianza, il mistero di Cristo stesso diviene esistenzialmente nostro contemporaneo e ancora una volta ci chiede di accogliere la sua Verità, ossia l'amore assoluto e irreversibile di Dio Trinità»²²⁸.

Il carattere peculiare della Rivelazione cristiana è Cristo che rivela il mistero della sua persona e del Dio trinitario a uomini che sono chiamati a fare esperienza del Regno di Dio, e cioè della pienezza del dono di Dio stesso e della sua presenza, e a testimoniare. Verità e testimonianza sono in rapporto strutturale tra loro e con l'esperienza di pienezza nell'incontro con Gesù Cristo, per cui la verità viene esperita e testimoniata, ma, nel contempo, attraverso la testimonianza tutti gli uomini possono aprirsi all'esperienza della verità e cioè a Cristo stesso che si rivela²²⁹.

Il testimone, in quanto immagine che manifesta Dio, può essere anche letto con la categoria "sacramento" utilizzata in modo analogico. Egli, che parla e agisce in comunione con il soggetto ecclesiale, rappresenta proprio quella Chiesa che è, «in Cristo, in qualche modo il sacramento, ossia il segno e lo strumento dell'intima unione con Dio

²²⁵ UBBIALI, «Le principali linee d'indagine nell'odierna riflessione teologica», 213–214.

²²⁶ HALÍK, *Voglio che tu sia*, 103.

²²⁷ UBBIALI, «Le principali linee d'indagine nell'odierna riflessione teologica», 222.

²²⁸ MARTINELLI, *La testimonianza*, 204.

²²⁹ DE MARCO, «Introduzione del traduttore», 304.

e dell'unità di tutto il genere umano»²³⁰. E, come mediante la Chiesa si propaga a tutta l'umanità il contatto con Cristo, così anche mediante il singolo cristiano incorporato a Cristo nella Chiesa è possibile incontrare Dio.

3.3.1. *Cristo nell'amore dato*

Il cristiano incontra Cristo *nel* prossimo, non fuori di lui o al di là di lui: solo così si ha corrispondenza all'amore incarnatore e di passione di colui che chiama se stesso senza articolo "figlio d'uomo" (Gv 5,27) e che si presenta, in ogni uomo che mi sta di fronte, come il mio vero prossimo²³¹.

Il testimone incontra Cristo amando il prossimo, praticando un amore che è fatto di azioni e gesti concreti, di tempo e coinvolgimento di sé: in altre parole, di libertà. Una libertà giocata e agita, ben distante dal mero sentimentalismo o dagli impulsi di una spontaneità tanto incostante quanto tendenzialmente autocentrata.

Quel che dobbiamo fare è scoprire il *tu* oscurato dal nostro *io* (ego) e riuscire a dare la priorità al *tu* rispetto all'*io*. Solo allora, attraverso l'amore verso il *tu* umano, potremo scorgere o sperimentare il *Tu* di Dio. [...] se amiamo al punto di dimenticare noi stessi, di superare i nostri interessi e le nostre pretese egoistiche, allora in quel che amiamo, un essere umano ad esempio, a cui dimostriamo un amore disinteressato e incondizionato, incontreremo davvero (anche se "anonimamente") quello che (o colui che) ci trascende radicalmente: Dio²³².

Da questo punto di vista il già citato brano del giudizio finale in Matteo (cf Mt 25,31-46) mette a fuoco due elementi importanti. Il primo è quello che von Balthasar definisce il «*carattere sacramentale del fratello*»²³³. Il secondo elemento poi sottolinea che l'amore verso il prossimo non è la conseguenza del riconoscimento del volto di Cristo nell'altro, ma piuttosto la premessa: il disinteresse di tale amore infatti si misura proprio nel fatto di non riconoscere subito la presenza divina nel volto di chi si ha di fronte.

²³⁰ CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Lumen Gentium», n. 1 [284].

²³¹ VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 115.

²³² HALÍK, *Voglio che tu sia*, 105–106.

²³³ MARTINELLI, *La testimonianza*, 184; su questa tematica l'autore rimanda a VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, 7: Nuovo patto, 389–410; il secondo rimando è a Hans Urs VON BALTHASAR, *The God question and modern man*, New York: Seabury Press 1967, pp. 142–155: «The sacrament of the brother».

[...] uno degli effetti dell'Incarnazione dello sconfinato amore di Dio che si manifesta in Gesù [...] è anche il fatto che *in ogni povero e bisognoso è Gesù stesso che ci attende*. E se risponderemo al bisogno del povero incontreremo Lui e attraverso Lui entreremo per la porta che conduce al Padre. Così raggiungeremo la gioia degli eletti [...] anche se non riconosceremo Cristo fino all'ora stessa del Giudizio²³⁴.

Significativa in tal senso è la colletta della VI domenica del tempo ordinario anno B: «Padre, che nel tuo Figlio crocifisso annulli ogni separazione e distanza, aiutaci a scorgere nel volto di chi soffre l'immagine stessa di Cristo, per testimoniare ai fratelli la tua misericordia»²³⁵. Vedere Cristo nell'altro è frutto della grazia divina e coincide con la pratica stessa dell'amore: scorgere l'immagine di Cristo significa rendere l'altro destinatario di quell'amore disinteressato che diventa testimonianza di Dio. Qui si gioca il desiderio di *essere per* l'altro assumendo la stessa forma di Cristo, come attesta la testimonianza di vita del giovane Marcos Pou Gallo.

In quel fine settimana, per la prima volta nel rapporto con lei, ho desiderato essere più Lui che me stesso [...]. Ho desiderato che il tempo e il dialogo con me la facessero ringraziare e amare più Cristo che me. È appassionante crescere a poco a poco nel desiderio di immedesimarsi con Cristo, ed è uno spettacolo vedere quando Lui lo concede²³⁶.

Conformarsi al Figlio di Dio significa partecipare all'opera del Padre nello Spirito, opera di salvezza e liberazione, partendo dalla consapevolezza che in ciascuno, perfino nelle persone più distanti e “disumane”, è nascosto il volto di Cristo.

L'autore che si nasconde sotto lo pseudonimo di Monaco della Chiesa orientale esorta a vedere Cristo non soltanto in chi è in difficoltà dal punto di vista sociale, nei malati, nei poveri e negli abbandonati, ma soprattutto nelle persone che ci sono distanti e antipatiche: “In molti di questi uomini e donne – in persone cattive e criminali – Cristo è di nuovo imprigionato. Liberalo riconoscendolo in silenzio e lo invocherai in essi”²³⁷.

Come già precedentemente sottolineato, questo riconoscimento del volto di Cristo non deve essere inteso come qualcosa di spersonalizzante, quasi che esso impedisca o

²³⁴ HALÍK, *Voglio che tu sia*, 110.

²³⁵ CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II promulgato da papa Paolo VI e riveduto da papa Giovanni Paolo II*, Roma: Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena ³2020, p. 1023.

²³⁶ Marcos POUGALLO, *La mia storia* (= Telemaco), Castel Bolognese: Itaca 2025, p. 95.

²³⁷ HALÍK, *Tocca le ferite. Per una spiritualità della non-indifferenza*, 159.

annulli il tratto singolare del fratello o della sorella che si ha di fronte, bensì come lo svelamento della possibilità di una vita nuova che soltanto la grazia divina può donare.

3.3.2. *Cristo nell'amore ricevuto*

Il destinatario che riceve la testimonianza del Vangelo – la Buona Notizia dell'amore di Dio – incontra Cristo nell'esperienza di essere amato, cioè nell'amore che riceve e nel volto di colui che glielo dona.

Per approfondire meglio questo tema è utile citare le parole con cui Bordoni parla della categoria della redenzione.

[...] diversi teologi odierni mostrano come la redenzione intesa come “offerta personale di amore” all'uomo persona non si riduce [...] alla semplice virtù dell'esempio che trascina, ma attinge al realismo ben evidenziato nelle nuove scienze della comunicazione, nelle quali la persona in *atto di comunicazione*, specialmente in una sua offerta d'amore, crea uno “spazio nuovo” che opera *realmente* nella esistenza personale dell'altro (causalità personale) in quanto lo pone in una situazione diversa costituita da un appello a cui egli deve rispondere e che non può evitare, qualsiasi cosa faccia²³⁸.

Traslando questa riflessione alla testimonianza si può osservare che essa non può limitarsi e non si limita al solo esempio, ma è un evento efficace che si fonda nel mistero pasquale di Cristo, nel suo stato attuale di Risorto, Vivente.

In realtà, se la vita di Gesù restasse rinchiusa nell'avvenimento della sua morte di croce, la sua testimonianza di amore resterebbe un fatto del passato non più operante oggi se non nel modulo intenzionale della memoria, come un semplice esempio-ricordo. Nel Crocifisso sarebbe offerto all'umanità solo un amore esemplare. [...] È solo per la risurrezione che l'amore del Crocifisso mi viene incontro “qui ed ora”, “personalmente” operando per la mia libertà. [...] La risurrezione [...] lo rende presente nella storia invadendo la sfera immediata della personalità degli uomini di tutti i tempi²³⁹.

L'incontro però non si chiude al semplice rapporto tra l'uomo e il Risorto, ma apre all'esperienza dell'amore trinitario grazie all'azione dello Spirito, nel quale il Crocifisso-Risorto si comunica²⁴⁰. Per questo allora si può affermare con Benedetto XVI che nella «storia della Chiesa il Signore non è rimasto assente: sempre di nuovo ci viene incontro

²³⁸ BORDONI, *Gesù di Nazaret*, 392.

²³⁹ *Ibid.*, 393.

²⁴⁰ Cf *Ibid.*, 394.

– attraverso uomini nei quali Egli traspare; attraverso la sua Parola, nei Sacramenti, specialmente nell'Eucaristia»²⁴¹. Anzi, più avanti, proprio in riferimento a questo incontro che è possibile vivere e sperimentare, lo stesso papa scrive: «l'incontro con le manifestazioni visibili dell'amore di Dio può suscitare in noi il sentimento della gioia, che nasce dall'esperienza dell'essere amati»²⁴². Ecco quindi che nella testimonianza il destinatario ha la possibilità di fare esperienza della Verità di Dio, la Verità in persona che illumina e cambia la vita, come attestano le parole del giovane Marcos.

Guardo indietro e non posso fare a meno di riconoscere che ho fatto la stessa esperienza che hanno fatto i discepoli, esattamente la stessa. I Vangeli parlano dell'incontro reale e concreto con una persona in carne e ossa, con uno sguardo eccezionale, e nel mio caso è successo lo stesso, ma attraverso una persona concreta. In modo misterioso e attraverso Jordi, nel mio caso, ho scoperto e toccato Cristo. È un'esperienza misteriosa, ma allo stesso tempo molto semplice: riconoscere un volto unico, pieno di amore, che mi viene incontro²⁴³.

Se la verità ultima della vita e di Dio è l'amore, il testimone è colui che comunica questa verità amando. A tal proposito, Balthasar sostiene che «il punto da cui l'amore può essere osservato e testimoniato non può essere collocato al di fuori dell'amore (nella pura logica pseudoscientifica); esso può trovarsi solo *in re*, cioè nel dramma della vita stessa»²⁴⁴. Le parole di Pou Gallo vanno nella stessa direzione: «Sarò grato per tutta la vita a quello che è accaduto con lui: mi ha introdotto in modo straordinario nell'amore a Cristo, a me stesso e agli altri; tutto in un modo molto semplice: amandomi»²⁴⁵. Questo attesta che la testimonianza del Vangelo di Cristo non è questione meramente contenutistica, ma squisitamente umana, quindi incarnata. Infatti «non sono i precetti, non è la Parola in sé che ci fa sentire amati, non è la semplice informazione che il Cielo ci dà dicendoci: "Tu sei amato". Non è questa informazione a cambiare la nostra vita. L'amore, come la Fede vera, o è un'esperienza o non è, non è utile»²⁴⁶.

²⁴¹ BENEDETTO XVI, «Lettera enciclica "Deus caritas est", 25 dicembre 2005», n. 17 [1566-1567].

²⁴² *Ibid* [1566-1567].

²⁴³ POU GALLO, *La mia storia*, 54.

²⁴⁴ VON BALTHASAR, *Solo l'amore è credibile*, 84.

²⁴⁵ POU GALLO, *La mia storia*, 93.

²⁴⁶ EPICOCO, *Sale, non miele*, 117.

Un ulteriore esempio concreto lo offre la storia di Bledar Xhuli: nella lettera che scrisse a papa Francesco nel 2015, egli racconta di come, da minorenne clandestino e senzatetto, fu generosamente accolto da un parroco fiorentino. Un gesto che fu per lui tanto inaspettato quanto stravolgente, al punto da imprimere una svolta alla sua esistenza. La gratuità di quel parroco-testimone rappresenta la cifra di un riconoscimento che dice una verità sull'essere umano al di là di qualsiasi etichetta o definizione etnico-sociale.

[don Giancarlo Setti] mi disse: “per me ha bussato Gesù, per cui vieni e stai in casa mia”. Mi fece entrare ed abitare nella sua casa, come un figlio [...]. Una generosità e accoglienza che mi hanno sconvolto. E mi fece capire una grande verità: ero clandestino, non ero un delinquente. È stato il primo incontro con Cristo sebbene non ne ero consapevole. [...] dopo 22 anni posso affermare che Cristo non era presente in chi bussava, ma in chi ha aperto la porta²⁴⁷.

La storia e le parole di Bledar fanno emergere con forza il fatto che la testimonianza dell'amore nell'amore diventa il luogo in cui esperire l'incontro concreto con Dio. L'uomo assomiglia a Dio quando ama, perché Dio è Amore (cf 1Gv 4,8.16). La postura esistenziale pro-esistente, che corrisponde a vedere Cristo nell'altro, equivale ad essere Cristo per l'altro; non in senso sostitutivo, ma di rimando e trasparenza. Amare al modo di Dio dunque significa rendere manifesto Dio stesso. «I misericordiosi vedono il volto di Cristo in coloro che soffrono e lo manifestano loro stessi quando dimostrano per i sofferenti partecipazione, amore e aiuto»²⁴⁸.

3.4. Conclusione

La testimonianza cristiana non è questione di sole parole dalla forte pretesa veritativa e nemmeno di gesti “anonimi” sebbene carichi di prossimità ed esemplarità, ma coinvolge nella sua interezza l'essere umano. Questi viene trasfigurato dall'incontro con la Verità che lo interpella a testimoniare, al punto da essere reso carne stessa di quell'annuncio. Il testimone prende la forma dell'annuncio che è chiamato a comunicare, assume cioè la forma di Colui che è Via, Verità e Vita (cf Gv 14,6), la forma del Figlio

²⁴⁷ Bledar XHULI, «Lettera a papa Francesco», *Diocesi di Torino*, <<https://www.diocesi.torino.it/wp-content/uploads/2017/07/Testimonianza-Bledar-Xhuli-10-novembre.pdf>> [Accesso: 19 aprile 2024].

²⁴⁸ HALÍK, *Tocca le ferite. Per una spiritualità della non-indifferenza*, 152.

che nella relazione col Padre si riconosce «l'amato» (cf Mt 3,17; Mc 1,11; Lc 3,22) e che, traboccante di questo amore, non può che donarlo gratuitamente agli altri elevandoli alla condizione di fratelli e sorelle. La testimonianza diviene quindi concretizzazione e manifestazione della vocazione rivolta a ciascuno: la chiamata ad una vita nuova, santa, da vivere in modo comunionale come figli nel Figlio. Per tale motivo allora non si tratta soltanto di praticare l'amore nei confronti dell'altro – quell'amore disinteressato e “proesistente” manifestato pienamente in Cristo –, ma di essere amore per far sperimentare e incontrare all'altro Colui che è Amore.

[...] occorre disporsi a fare delle proprie esistenze donate a Cristo nell'amore ai fratelli il luogo in cui prende forma e visibilità nella storia, per la partecipazione all'evento di Gesù, l'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo: “*Vides Trinitatem* – diceva sant'Agostino – *si caritatem vides*”. La persona umana, creata a immagine e somiglianza di Dio (cf Gen 1,26), è sé stessa nel dono di sé. Ciò viene in piena luce nella vita e nella pasqua di Gesù: “chi perde la sua vita la troverà” (cf Gv 12,25)²⁴⁹.

La testimonianza infatti si fa evento della verità quando il testimone non soltanto annuncia con la bocca l'Amore gratuito e incondizionato di Dio, ma quando fa accadere con tutto sé stesso quell'Amore donandosi a favore di colui/colei cui si rivolge. «*Ubi caritas et amor, Deus ibi est* – dove c'è vero amore, là dimora Dio. Dio avviene laddove amiamo»²⁵⁰. Tale dimensione evenemenziale fa sì che nell'atto testimoniale l'umanità possa fare esperienza di quella realtà che è Altra per antonomasia: la realtà di Dio. Sia il testimone, che attivamente ama, sia il destinatario, cui è donata la luce della verità-amore, finiscono per incarnare l'uno per l'altro il volto di Cristo, sempre però in modo trinitario.

Noi tutti, nessuno escluso, per ciò, siamo in Dio e Dio è in noi. Trinitariamente. Ma questo dono – *chàris*, grazia – non si realizza, e cioè non si fa realtà storicamente vissuta anche nel nostro pensare, se non quando la forma del *Lògos* Crocifisso diventa la forma del nostro contemplare Dio là dov'Egli ora è: in quel “in mezzo a noi” cui accediamo, ogni volta in modo nuovo, andando l'uno verso l'altro e così realmente accogliendoci. [...]. È lì che attingiamo e ospitiamo, insieme, il *Lògos* che nello Spirito si fa nostra carne. La verità del *Deus Trinitas* – Padre, Figlio/*Lògos* e Spirito Santo – accade (e misura, indirizza) nella verità, che così si va facendo, del nostro essere e del nostro pensare²⁵¹.

²⁴⁹ CODA, *Dalla Trinità*, 584, trad. del testo latino: «Vedi la Trinità se vedi l'amore (carità)».

²⁵⁰ HALÍK, *Voglio che tu sia*, 38.

²⁵¹ CODA, *Dalla Trinità*, 586.

CONCLUSIONE

La testimonianza non è una semplice «appendice pastorale della vita cristiana»²⁵², né è sufficiente per la Chiesa «dire che la testimonianza è il suo compito supremo; essa addirittura definisce in forma sintetica la sua identità e la sua missione [...]»²⁵³. L'atto testimoniale

[...] rappresenta, invece, un momento originariamente strutturante del cristianesimo storico: dice, infatti, della destinazione dell'evento cristiano di Dio al riconoscimento credente da parte della libertà umana – la “posizione” storica della libertà, dunque, si trova da sempre e per sempre iscritta nelle trame dell'accadere della verità corporea di Dio²⁵⁴.

Per tale ragione si può parlare della «radicale mediazione pratica della fede»²⁵⁵: l'unico modo con cui si può comunicare il messaggio cristiano è attraverso la forma dell'attestazione, mostrando l'incontro avvenuto con l'evento di Cristo e dicendolo con riferimento alla forme dell'agire²⁵⁶. A questo proposito va osservato quanto segue.

L'attestazione della fede non mira solo a generare una domanda (nell'altro), essa mette in gioco anche l'effettiva accessibilità della risposta che è valida non solo per il testimone, ma anche per l'interlocutore cui la testimonianza si destina storicamente e contestualmente [...]. Cura della testimonianza è esattamente quella di *far vedere* in esercizio storico il fondamento stesso del credere (vissuto di Gesù quale evento della verità di Dio), come istanza critica di ogni domandare umano sull'origine del senso e di ogni risposta che ne affermi la destinazione alla manifestazione della verità²⁵⁷.

Ne consegue che la testimonianza si fa luogo di presenzialità di quanto attestato se essa fa trasparire la realtà testimoniata, ma anche se riesce effettivamente a interpellare coloro cui si rivolge:

[...] allora bisogna distinguere tra la “informazione o cronaca”, frutto di una testimonianza di tipo empirico-storico o di tipo giuridico in cui il narratore non fa altro

²⁵² MARTINELLI, *La testimonianza*, 60.

²⁵³ ANGELINI, «Introduzione», VII.

²⁵⁴ NERI, «La testimonianza: kerygma contro dogma», 30.

²⁵⁵ ANGELINI, «Prima istruzione del tema», 4.

²⁵⁶ Cf ANGELINI, «La testimonianza quale forma necessaria dell'esperienza umana», 37.

²⁵⁷ NERI, «La testimonianza: kerygma contro dogma», 26.

che informare, e il “dare testimonianza”, frutto della testimonianza etico-antropologica in cui il testimone si auto-coinvolge in ciò su cui informa²⁵⁸.

Il ruolo riservato alla libertà è perciò fondamentale, come si è visto a proposito della precomprensione della nozione di verità: se da un lato l’idea “oggettiva” di verità deresponsabilizza il soggetto, dall’altro la “verità” in quanto tale implica la libertà che aderisce e investe la propria vita sulla promessa di significato che vi coglie. A fortiori questo richiede la testimonianza come mediazione.

La categoria testimoniale giunge quindi a «identificare il metodo che Dio ha scelto per comunicare sé stesso all’uomo e per permanere nel tempo e nello spazio, penetrando in culture e in ambiti diversi»²⁵⁹. Non solo, ma «ogni uomo potrebbe e dovrebbe con facilità riconoscere che, per accedere al senso e alla speranza che illumina la sua propria vita, egli ha contratto un debito nei confronti della testimonianza di altri»²⁶⁰. Attraverso la dinamica testimoniale non è “soltanto” Dio che si fa presente e conoscibile, bensì anche la propria identità diventa accessibile, nonostante quanto sia diversamente affermato dal soggettivismo e dall’individualismo.

Inconsapevoli dell’importanza della testimonianza, non immaginiamo che senza non sapremmo neanche il nostro nome, mentre il nostro status epistemico, nonché pratico, ne risulterebbe impoverito: probabilmente ci troveremmo ancora sull’orlo dell’età della pietra, e saremmo, a ogni buon conto, a rischio di carenza cognitivo-affettiva, incoerenza, ignoranza, paranoia. Anche le stesse scienze ne risentirebbero in modo pesante: gli scienziati sono difatti incapaci di scoperte e progressi, se non si basano sulle testimonianze di altri²⁶¹.

Certamente non si tratta di sposare in modo incondizionato e acritico tutte le testimonianze altrui: superato il pregiudizio sulla capacità “veritativa” della testimonianza, rimane però la questione dell’accertamento della sua “verità”, poiché non basta la “sincerità” del testimone. Tale sincerità potrebbe anche essere segno di coerenza interna al soggetto – tra ciò che egli pensa, dice e fa –, ma rimarrebbe soltanto tale, cioè priva di un vero ed effettivo rimando a una verità altra da sé: in altre parole, il soggetto

²⁵⁸ PIÉ-NINOT, *La teologia fondamentale*, 568.

²⁵⁹ MARTINELLI, *La testimonianza*, 59.

²⁶⁰ ANGELINI, «La testimonianza quale forma necessaria dell’esperienza umana», 39.

²⁶¹ VASSALLO, *Per sentito dire*, 9.

potrebbe semplicemente sbagliarsi. Di conseguenza, risultano necessari dei criteri che permettano di verificare la testimonianza. Ciononostante, rimane indubbio il fatto che la testimonianza si trova al fondamento del sapere e dello stesso vivere: sarebbe infatti impossibile pretendere singolarmente un'esperienza scientifica di tutti i fenomeni o una conoscenza diretta di tutto lo scibile, se non al prezzo di partire da una *tabula rasa*, privi di qualsiasi strumento come i concetti, le categorie e lo stesso linguaggio.

[...] per quanto ci si auguri la possibilità di ricostruire una conoscenza diretta, l'oggetto risulta inaccessibile e la mediazione non oltrepassabile né eliminabile. Così, mentre viene auspicato l'annullamento del testimone, si è costretti a constatare l'irrealizzabilità sia pratica che teorica di una simile pretesa: la mediazione è imprescindibile, perché la conoscenza dell'ascoltatore non è di natura empirica. La testimonianza vive dunque di un equilibrio delicato, se non precario: da un lato è veicolo di dati per favorire l'acquisizione di una conoscenza autonoma, dall'altro si avvale di una mediazione strutturale, non secondaria né evitabile²⁶².

L'atto testimoniale non è evitabile, ma umanamente necessario. Ciò detto, a partire dal fondamentale ruolo svolto dalla testimonianza a livello antropologico (e dunque anche gnoseologico), si può comprendere come sia una dimensione non evitabile pure nell'ambito teologico e di trasmissione della fede. La testimonianza non è solo un fatto informativo, ma più pienamente comunicativo, nel senso di evenemenziale. Essa non si limita a dire qualcosa che ha a che fare con il proprio vissuto o con una verità parziale, ma diventa essa stessa rivelazione, evento della verità, luogo in cui poter fare esperienza della Verità più piena che è Dio-*Agàpe*. Un incontro che, lungi dall'essere meramente consolatorio o tranquillizzante, mette in luce – e perciò in questione – l'essere umano con la sua vita e le sue scelte, provocandone la libertà e la responsabilità.

Il cristiano, decidendo di seguire Cristo ed esponendo sé stesso nella relazione con l'altro, rende testimonianza alla Verità di Dio, fino alla possibilità suprema del *martirio*. In tale decisione l'uomo, posto alla sequela di Cristo, mostra anche il compimento della propria libertà, mediante un atto con cui decide di sé per l'eternità. In questo senso il cristiano diviene *memoria viva* di Cristo stesso e con la sua testimonianza offre a ogni uomo quella Verità che egli ha ricevuto in dono e della quale ogni uomo ha bisogno per pervenire a sé stesso²⁶³.

²⁶² CONTI, «Il rilievo antropologico della testimonianza», 265; sul concetto di conoscenza «quasi empirica» l'autore rimanda a Paul RICŒUR, *Testimonianza parola e rivelazione* (= Biblioteca di ricerche teologiche), a cura di Francesco Franco, Roma: Ed. Dehoniane 1997, p. 77.

²⁶³ MARTINELLI, *La testimonianza*, 10.

BIBLIOGRAFIA

- ANGELINI, Giuseppe, «La testimonianza, “inattuale”? Pronunciamento pubblico e attenzione al singolo», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 233–263.
- , «Prima istruzione del tema», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 3–20.
- , «Introduzione: Ripensare la testimonianza e la sua connotazione giudiziale», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, VII–XXVI.
- , «La testimonianza quale forma necessaria dell’esperienza umana», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 37–53.
- , «Le resistenze antiche: l’“antropologia delle facoltà”», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 55–74.
- VON BALTHASAR, Hans Urs, *Solo l’amore è credibile* (= Le idee e la vita (I) 21), Torino: Borla 1965, 148 pp.
- , *Teologia della storia*, Brescia: Queriniana ²1969, 116 pp.
- , *Gloria. Una estetica teologica* (= Già e non ancora 16), vol. 7: Nuovo patto, Milano: Jaca Book 1977, 494 pp.
- , *Teodrammatica*, vol. 3: Le persone del dramma. L’uomo in Cristo, Milano: Jaca Book 1983, 497 pp.
- , *Gloria. Una estetica teologica* (= Già e non ancora 30), vol. 2: Stili ecclesiastici, Milano: Jaca Book 1985, 332 pp.
- , «Teologia e santità», *Communio* 113 (1990) 7–16.
- , *The God question and modern man*, New York: Seabury Press 1967, 155 pp.
- BARBI, Augusto, «La struttura della testimonianza secondo “Atti”», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 137–169.
- BENEDETTO XVI, «Lettera enciclica “Deus caritas est”, 25 dicembre 2005», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 23, 1538–1605.
- , «Discorso nella Visita al Santuario di La Verna (13 maggio 2012)», *vatican.va*, <<http://www.vatican.va/content/benedict->

- xvi/it/speeches/2012/may/documents/hf_ben-xvi_spe_20120513_la-verna.html>
[Accesso: 9 settembre 2025].
- BEUTLER, Johannes, «Martys», in BALZ, Horst – SCHNEIDER, Gerhard (a cura di), *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, vol. II, Salamanca 1996, 181–187.
- BOBIN, Christian, *L'uomo che cammina* (= Sympathetika), Magnano: Qiqajon 1998, 61 pp.
- BORDONI, Marcello, *Gesù di Nazaret: presenza, memoria, attesa* (= Biblioteca di teologia contemporanea 57), Brescia: Queriniana ⁸2018, 463 pp.
- BRAMBILLA, Franco Giulio, *Antropologia teologica: chi è l'uomo, perché te ne curi?* (= Nuovo corso di teologia sistematica 12), Brescia: Queriniana 2005, 636 pp.
- CALABRIA, Giovanni, «Lettera I del 24 febbraio 1932», in DELEGAZIONE ITALIANA POVERI SERVI DELLA DIVINA PROVVIDENZA (a cura di), *Miei amatissimi fratelli. Lettere di don Giovanni Calabria ai suoi religiosi*, Verona: Tipolitografia don Calabria ³2001, 58–61.
- CAROLI, Ernesto (a cura di), *Fonti Francescane*, Padova: Editrici Francescane 2004, 2365 pp.
- CENCINI, Amedeo, *La verità della vita. Formazione continua della mente credente*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2007, 509 pp.
- CENCINI, Amedeo – MANENTI, Alessandro, *Psicologia e formazione. Strutture e dinamismi*, Bologna: EDB 1986, 335 pp.
- CODA, Piero, *Dalla Trinità: l'avvento di Dio tra storia e profezia* (= Per-corsi di Sophia 1), Roma: Città nuova 2011, 621 pp.
- COENEN, Lothar, «Testimonianza», in COENEN, Lothar – BEYREUTHER, Erich – BIETENHARD, Hans (a cura di), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna: Dehoniane ²1980, 1857–1866.
- CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, «Dichiarazione sulla libertà religiosa “Dignitatis Humanae”, 7 dicembre 1965», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 1042–1086.
- , «Costituzione Pastorale “Gaudium et spes” sulla Chiesa nel mondo contemporaneo, 7 dicembre 1965», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 1319–1644.
- , «Costituzione Dogmatica “Dei Verbum” sulla divina Rivelazione, 18 novembre 1965», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 872–911.
- , «Costituzione Dogmatica sulla Chiesa “Lumen Gentium”, 21 novembre 1964», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 1, 284–456.
- CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II promulgato da papa Paolo VI e riveduto da papa Giovanni Paolo II*, Roma: Fondazione di Religione Santi Francesco d'Assisi e Caterina da Siena ³2020, 1190 pp.
- CONTI, Ermenegildo, «Il rilievo antropologico della testimonianza», *Scuola Cattolica* 134 (2006) 263–279.

- COTUGNO, Nicolàs, «La testimonianza della vita del popolo di Dio, segno di rivelazione alla luce del Concilio Vaticano II», in FISICHELLA, Rino (a cura di), *Gesù Rivelatore. Teologia Fondamentale*, Casale Monferrato: Piemme 1988, 227–240.
- DE MARCO, Viviana, «Introduzione del traduttore» a HEMMERLE, Klaus, «Verità e testimonianza», in CIARDELLA, Piero – GRONCHI, Maurizio (a cura di), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare* (= Collana di teologia 39), Roma: Città Nuova 2000, 303–306.
- DIDIMO IL CIECO – PRINZIVALLI, Emanuela, *Lezioni sui Salmi: il «Commento ai Salmi» scoperto a Tura* (= Letture cristiane del primo millennio 37), Milano: Paoline 2005, 898 pp.
- DURO, Aldo (a cura di), «Tèste», in *Vocabolario della Lingua Italiana*, vol. IV, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana Treccani 1994, 826.
- EPICOCO, Luigi Maria, *Sale, non miele*, Milano: San Paolo 2017, 185 pp.
- FISICHELLA, Rino, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale* (= Corso di teologia sistematica 2), Bologna: Dehoniane ⁸2002, 638 pp.
- FORTE, Bruno, *La trasmissione della fede* (= Biblioteca di teologia contemporanea 169), Brescia: Queriniana 2014, 246 pp.
- FRANCESCO, «Esortazione Apostolica “Evangelii Gaudium” sull’annuncio del Vangelo nel mondo attuale, 24 novembre 2013», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 29, 2104–2396.
- , «Costituzione apostolica “Veritatis gaudium” circa le Università e le Facoltà ecclesiastiche (8 dicembre 2017)», *vatican.va*, <https://www.vatican.va/content/francesco/it/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html> [Accesso: 9 settembre 2025].
- , «Lettera enciclica “Dilexit nos” (24 ottobre 2024)», *vatican.va*, <<https://www.vatican.va/content/francesco/it/encyclicals/documents/20241024-enciclica-dilexit-nos.html>> [Accesso: 9 settembre 2025].
- GIOVANNI PAOLO II, «Lettera enciclica “Fides et ratio”, 14 settembre 1998», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 17, 1175–1399.
- GREGORIO DI NISSA, *Omellerie sulle beatitudini V* (= Letture cristiane del primo millennio), a cura di Chiara Somenzi, Milano: Paoline ¹2011, 408 pp.
- GRESHAKE, Gisbert, *Il Dio unitrino: teologia trinitaria* (= Biblioteca di teologia contemporanea 111), Brescia: Queriniana ⁴2018, 675 pp.
- GUARDINI, Romano, *Appunti per un’autobiografia*, Brescia: Morcelliana 1986, 165 pp.
- HALÍK, Tomáš, *Voglio che tu sia. L’amore dell’altro e il Dio cristiano*, Milano: Vita e Pensiero 2017, 208 pp.
- , *Tocca le ferite. Per una spiritualità della non-indifferenza* (= Sestante 44), Milano: Vita e Pensiero 2021, 192 pp.

- HEMMERLE, Klaus, «Verità e testimonianza», in CIARDELLA, Piero – GRONCHI, Maurizio (a cura di), *Testimonianza e verità. Un approccio interdisciplinare* (= Collana di teologia 39), Roma: Città Nuova 2000, 307–323.
- JOSSUA, Jean-Pierre, «Testimonianza», in EICHER, Peter, *Enciclopedia teologica*, Brescia: Queriniana ²1990, 1108–1115.
- KEARNEY, Richard, *The God who may be. A hermeneutics of religion* (= Indiana series in the philosophy of religion), Bloomington: Indiana University Press 2001, 172 pp.
- LEONE XIV, «Omelia nella Santa Messa pro Ecclesia celebrata dal Romano Pontefice con i Cardinali (9 maggio 2025)», *vatican.va*, <<http://www.vatican.va/content/leoxiv/it/homilies/2025/documents/20250509-messa-cardinali.html>> [Accesso: 9 settembre 2025].
- MARCHESELLI, Maurizio, «“La misericordia di Dio, cuore pulsante del Vangelo” (MV 12). La testimonianza del Nuovo Testamento», *Riv. Teol. Dell’Evangelizzazione* XXI, 41 supplemento (2017) 13–35.
- MARTINELLI, Paolo, *La testimonianza: verità di Dio e libertà dell’uomo* (= Diaconia alla verità 9), Milano: Paoline 2002, 222 pp.
- NERI, Marcello, «La testimonianza: kerygma contro dogma», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 21–34.
- PAOLO VI, «Esortazione Apostolica “Evangelii Nuntiandi” sull’evangelizzazione nel mondo contemporaneo, 8 dicembre 1975», in *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, 1588–1716.
- , «Allocutiones. IX. Moderatoribus ac Membris e “Consilio de Laicis”, qui plenario Coetui Romae interuerunt», *Acta Apostol. Sedis* LXVI, 10 (1974) 567–570.
- PENNA, Romano, *Le parole della evangelizzazione*, Bologna: EDB 2020, 119 pp.
- PIÉ-NINOT, Salvador, *La teologia fondamentale: «Rendere ragione della speranza» (1 Pt 3,15)*, Brescia: Queriniana ⁴2010, 688 pp.
- POU GALLO, Marcos, *La mia storia* (= Telemaco), Castel Bolognese: Itaca 2025, 100 pp.
- RAHNER, Karl, *Uditori della parola* (= Veritas salutaris 1), Torino: Borla 1967, 229 pp.
- RAVASI, Gianfranco, «Amore», in BARBAGLIO, Giuseppe – BOF, Giampiero – DIANICH, Severino (a cura di), *Teologia* (= I dizionari San Paolo), Cinisello Balsamo (Milano): San Paolo 2002, 1953.
- RICŒUR, Paul, *Testimonianza parola e rivelazione* (= Biblioteca di ricerche teologiche), a cura di Francesco Franco, Roma: Ed. Dehoniane 1997, 159 pp.
- ROMANELLO, Stefano, «La testimonianza e la coscienza secondo Paolo», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 109–136.

- RUSSELL, Bertrand, *L'analisi della materia*, Milano: Longanesi 1964, 495 pp.
- SCORGIE, Glen G. – SCORGIE, Kate – CHOW, Alexander – HSIEH, Nicholas, «Touched by Love: Spiritual Experience in Chinese Christian Conversion Narratives», *J. Spirit. Form. Soul Care* 15, 1 (maggio 2022) 44–69.
- SECKLER, Max – KESSLER, Michael, «La critica della rivelazione», in KERN, Walter – POTTMEYER, Hermann Joseph – SECKLER, Max (a cura di), *Corso di teologia fondamentale*, vol. II, Brescia: Queriniana 1990, 28–65.
- SIMONELLI, Cristina, «Qui filii praepositi pastores. Ministri e pastori nella predicazione di Agostino», *Esperienza E Teol.* 24 (2008) 63–90.
- THEOBALD, Christoph, *Il cristianesimo come stile* (= B3 Nuovi saggi teologici), vol. II, Bologna: EDB 2009, 560 pp.
- , *Il compito del testimone. Dispersione e futuro del cristianesimo* (= Lampi), Bologna: EDB 2015, 45 pp.
- TUMMINELLI, Angelo, «Eros e Agape. I due volti dell'amore secondo M. Scheler», *Nuovo G. Filos. Della Relig.* 9 (aprile 2019) 1–14.
- UBBIALI, Sergio, «Le principali linee d'indagine nell'odierna riflessione teologica», in ANGELINI, Giuseppe – UBBIALI, Sergio, *La testimonianza cristiana: e testimonianza di Gesù alla verità* (= Quodlibet 22), Milano: Glossa 2009, 207–232.
- VASSALLO, Nicla, *Per sentito dire: conoscenza e testimonianza* (= Campi del sapere), Milano: Feltrinelli 2011, 156 pp.
- VINTI, Matteo, «Misericordia - Rivelazione di Dio», *Theol. Hist. Ann. Della Pontif. Fac. Teol. Della Sardegna* XXV (2016) 107–132.
- WALDENFELS, Hans, *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo* (= L'abside 9), Cinisello Balsamo: San Paolo ²1996, 741 pp.
- WATZLAWICK, Paul – BEAVIN, Janet Helmick – JACKSON, Don D., *Pragmatica della comunicazione umana*, Astrolabio 1978, 288 pp.
- XHULI, Bledar, «Lettera a papa Francesco», *Diocesi di Torino*, <<https://www.diocesi.torino.it/wp-content/uploads/2017/07/Testimonianza-Bledar-Xhuli-10-novembre.pdf>> [Accesso: 19 aprile 2024].

INDICE

INTRODUZIONE	3
CAPITOLO I. La categoria della testimonianza	5
1.1. Sviluppo storico	5
1.2. Problematiche	9
1.2.1. Rimozione del conflitto	9
1.2.2. Deriva autobiografica	10
1.2.3. Svalutazione gnoseologica.....	12
1.3. Conclusione	14
CAPITOLO II. Il rapporto tra testimonianza e verità.....	15
2.1. Dalle verità alla verità.....	15
2.2. Testimonianza: illuminazione ed evento	19
2.2.1. Testimoniare è illuminare	19
2.2.2. Testimonianza: evento della verità	20
2.3. Gesù Cristo Luce e Verità	22
2.3.1. Luce che illumina e fa verità.....	23
2.3.2. Testimone della Verità.....	26
2.4. Conclusione	35
CAPITOLO III. Il rapporto tra testimone e destinatario	37
3.1. Un annuncio incarnato.....	37
3.1.1. Un connubio di parole e gesti	37
3.1.2. La forza di un dono libero e liberante.....	41

3.2.	La testimonianza dell'uomo-in-Cristo	42
3.2.1.	Lo Spirito che rende figli	43
3.2.2.	Proesistenza che apre alla fraternità	44
3.2.3.	Conformazione a Cristo	47
3.2.4.	Soggetto ecclesiale-comunionale.....	51
3.3.	Luogo di esperienza e incontro con Dio	52
3.3.1.	Cristo nell'amore dato	56
3.3.2.	Cristo nell'amore ricevuto	58
3.4.	Conclusione	60
CONCLUSIONE		63
BIBLIOGRAFIA		67
INDICE		73