

0. Libertà e lontananza

Il proliferare dei fondamentalismi piuttosto che all’assenza del fondamento o al suo sottrarsi sembra determinarsi per il venir meno di un’adeguata percezione di esso (questione antropologica ed epistemologica). In tempi non sospetti Martin Heidegger così si esprimeva al riguardo: «L’essenza della finitezza dell’esserci si svela nella *trascendenza come libertà di fondamento*. “E così l’uomo, che come trascendenza esistente si slancia avanti verso delle possibilità, è un *essere della lontananza*. Solo attraverso lontananze originarie che egli si forma nella sua trascendenza rispetto a ogni ente, cresce in lui la vera vicinanza delle cose. E solo il saper ascoltare nella lontananza fa maturare nell’esserci, in quanto se stesso, il risveglio della risposta dell’altro esserci, nell’essere insieme al quale esso può rinunciare all’egoità per conquistarsi come autentico se stesso”¹ – “La libertà come trascendenza non è tuttavia solo una particolare specie di fondamento, ma l’*origine del fondamento in genere. La libertà è libertà di fondamento (Freiheit zum Grunde)*”.

Il richiamo heideggeriano impone al discorso che stiamo per intraprendere un duplice riscatto: a) dall’attualità, in modo che non soggiacciamo alla tirannia delle mode; b) dall’aggettivo o e dagli aggettivi che spesso accompagnano il termine fondamentalismo (mi riferisco in particolare al riferimento islamico). Si tratta allora di lasciarci interpellare, teologicamente e quindi nella prospettiva della fede cristiana dalla domanda sul fondamento, in modo che la risposta che cerchiamo di riconoscere ed elaborare non dia adito ad alcuna forma, sia pur edulcorata di fondamentalismo. Il compito della teologia, come riflessione critica sulla fede, mi sembra imprescindibile a riguardo. Ad essa compete esibire, col supporto della filosofia, quella che amiamo denominare con espressione mutuata da H. Bouillard “la logica della fede”, che Paul Verlaine aveva definito come “vivace et cordiale”.

Che la fede, e quella cristiana in particolare, abbia una sua logica, non è tesi pacificamente acquisita, sicché il “rendere ragione della speranza” (secondo una variante “della fede” - [ἔτοιμοι ἅει πρὸς ἀπολογία πάντι τῷ αἰτοῦντι ὑμᾶς λόγον περὶ τῆς ἐν ὑμῖν ἐλπίδος - καὶ πίστεως] *IPt* 3,15) resta un compito, che si carica di una cogente attualità di fronte alle tentazioni

¹ M. HEIDEGGER, «Dell’essenza del fondamento», in ID., *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, 131. Sul tema della lontananza cf A. PRETE, *Trattato della lontananza*, Bollati-Boringhieri, Torino 2008.

fondamentalistiche non solo presenti fuori e al di là dell'ambito credente-cristiano, bensì insinuatesi anche tra i credenti, ai quali ad esempio si è preteso imporre l'alternativa kierkegaardiana dell'aut fides aut ratio, allorché erano chiamati a riflettere da Giovanni Paolo II sul rapporto *fides et ratio*, in termini non certo di contrapposizione dialettica né di esclusione, ma di armonica e reciproca interazione, come quella appunto richiamata nell'incipit dell'enciclica con la metafora delle due ali. Proprio quella metafora suggerisce un approccio al rapporto fede/ragione che, mentre esclude ogni riduzionismo ed inclusivismo, propugna l'ideale di una collaborazione armonica fra queste due imprescindibili dimensioni dell'esistenza. Sicché il rapporto fra di loro si costituisce a partire da una situazione di autentica e reciproca alterità e di irriducibile identità. La fede è altra cosa rispetto al ragionare e la ragione (meglio forse sarebbe parlare delle diverse forme di razionalità) si costituisce come realtà altra rispetto al credere. Per il cristiano il salto nella fede (e la sequela che esso comporta) risulta comunque necessario ed ineludibile, in quanto il credere non si pone al termine di un percorso razionale come suo compimento o esito scontato o realizzazione ultima. E d'altra parte il cammino della ragione filosofica esige una cesura rispetto alle credenze e quindi il rischio di un "abbandono" o "distacco", che richiede la matura consapevolezza da parte di chi osa filosofare di mettere costantemente in gioco le proprie credenze e certezze. Così, mentre il salto della ragione verso la fede trova i suoi paradigmi rappresentativi nelle figure del cristianesimo radicale per esempio di un Pascal o di un Kierkegaard o nella teologia dialettica barthiana², quello della fede verso la ragione può rinvenire degli agganci preziosi nei testi suggestivi e programmatici ad esempio della mistica renana o degli inizi (e dell'inizio) dell'ultima filosofia schellinghiana.

La riflessione sull'alterità non alternativa tra fede e ragione ci ha indotto ad impostare il nostro discorso sulla "logica della fede" in un quadro epistemologico preciso, che sarà quello della teologia fondamentale, intesa sia come scienza delle fondamenta che come disciplina o area disciplinare di frontiera fra il sapere della fede e le altre forme del sapere presenti nell'areopago contemporaneo. La prospettiva dunque sarà teologica, nel senso che il principio e il fondamento della logica della fede e la sua stessa possibilità verranno indagati ed esposti nell'ottica del sapere credente, anche se non si nega a tale sapere la possibilità di interpellare altre aree epistemiche, prima fra tutte la filosofia.

² Evidentemente il riferimento è al Barth della dialettica antitetica, che, per alcuni, è il secondo Barth. Avremmo il Barth della dialettica sintetica-liberale (fino al *Römerbrief* del 1919); il Barth della dialettica antitetica negativa – dalla seconda edizione del *Römerbrief* (1923) alla *Christliche Dogmatik* (del 1928); infine il Barth della dialettica sintetica o "ortodossa" a partire dalla *Kirchliche Dogmatik* (1932).

Situata la problematica ed individuato l'ambito epistemologico, adotteremo come chiavi di accesso al nostro tema, due testi, particolarmente rilevanti e a nostro avviso in grado di mostrare come la fede cristiana abbia una sua logica, ossia un suo *logos*, e come quindi si tratti non di pensarla attribuendole una logica elaborata al di fuori, ma tentando di estrarre, con operazione quasi maieutica, la struttura logica e teologica e filosofica insieme, sottesa al credere cristiano (*fides qua creditur*) e ai suoi contenuti centrali (*fides quae creditur*). Il primo di questi testi si situa all'interno del protocristianesimo, anzi costituisce l'inizio di una vera e propria apologetica della fede, mentre il secondo si pone nella modernità compiuta, indicando nel cieco fideismo una delle derive radicali cui l'autentico credere cattolico risulta esposto.

L'apologetica cristiana, fin dai suoi primi passi, ha attribuito al Λόγος i frammenti di verità presenti nella cultura e nella filosofia pagana, come mostra la famosa dottrina dello σπερματικοῦ λόγος (= seme del Verbo) elaborata da Giustino ed espressa nella sua seconda apologia: "Sappiamo inoltre che coloro che aderiscono alle dottrine stoiche, poiché sono stati saggi almeno nell'insegnamento morale, come, in qualche misura, anche i poeti, grazie al seme del Logos innato nell'intero genere umano sono stati per questo odiati e messi a morte: ricordiamo Eraclito, per esempio [...], e, ai nostri giorni, Musonio ed altri ancora" (Ap. II, 8,1).

E tuttavia a questo livello di eccedenza della Rivelazione, rispetto alla Scrittura e, se si vuole, alla stessa Tradizione, si possono cogliere soltanto dei frammenti o brandelli della verità che risiede nella sua interezza in Cristo: «Pertanto è evidente che la nostra dottrina è superiore ad ogni dottrina umana, poiché per noi la razionalità nella sua interezza si è manifestata in Cristo, in corpo, intelletto e anima [τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γενονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν]. In effetti tutto ciò che di buono i filosofi e i legislatori hanno sempre scoperto e formulato, è dovuto all'esercizio di una parte del *Logos* che è in loro tramite la ricerca e la riflessione. Però, dato che non hanno conosciuto la pienezza del *Logos*, che è Cristo, spesso hanno sostenuto teorie che si contraddicevano a vicenda» (Ap. II, 10, 1-2). Riportato al nostro tema, il messaggio di Giustino da un lato afferma con chiarezza che una piena logicità è possibile solo nell'accoglienza del Verbo incarnato, mentre dall'altra parte – ed è qui la possibilità di non intendere in senso fondamentalistico tale logicità, il Verbo preesistente ragione e fine del creato agisce in tutti gli uomini che cercano la verità, il bene e il bello con cuore sincero, anche se qui si rinvencono soltanto brandelli o frammenti di verità, di bellezza e di bontà.

Nella modernità compiuta e ancor prima che la deriva fideistica e quella razionalistica venissero stigmatizzate come vere e proprie tentazioni per il credenti cattolici dalla *Dei Filius*, il filosofo e teologo Antonio Rosmini Serbati, elaborava una teoria del cristianesimo, nella quale l'istanza apologetica assumeva un carattere insieme dialogico, ma anche di distanza critica nei confronti del pensiero moderno e delle sue espressioni. In un opuscolo, intitolato *Il razionalismo teologico*, troviamo due espressioni particolarmente significative per il nostro tema.

La prima riguarda la necessità di allontanare ogni possibile interpretazione fideistica in rapporto ai misteri della fede cristiana e alla loro interpretazione. “Ma badisi bene, che quando un dogma è reso un assurdo, egli è bello ed annullato in tutte le intelligenze umane; e quand'esso è ridotto ad una parola, basta un frego sulla carta per cancellarlo. No, i dogmi della Chiesa non consistono in meri vocaboli; sono ciò che i vocaboli significano, e costituiscono l'oggetto della nostra credenza: la Chiesa colle sue parole non cerca di illudere gli uomini. Laonde, come S. Gregorio Nazianzeno diceva, che *non in verborum sono, sed in sentiis veritas est*; così noi possiam dire, che la verità cattolica al tutto manca ne' nostri teologi, perché manca *in eorum sentiis*, quantunque si studino ad ogni possa di far apparire che ella vi sia *in sono verbo rum*”³.

La seconda concerne il rischio opposto del razionalismo teologico, o meglio di quel razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche, con gravissimo danno per la dottrina e per la fede: “La filosofia divisa dalla religione indefessamente lavora a introdurre nel mondo un sistema di Razionalismo che tenga luogo d'ogni religione positiva. Il protestantismo che non può resistere a' suoi assalti si associa ogni dì più con esso allo stesso intento, e rifondendosi in una pretesa religion naturale va cessando d'esistere come credente ad una positiva rivelazione. Predicatori ispirati dall'umana superbia scuotono la fede delle plebi stesse, e già, nelle nazioni protestanti, si trascura l'amministrazione del battesimo, se ne altera la materia e la forma, non considerandosi oggimai questo principal sacramento che come un semplice rito, onde si trovano già moltissimi adulti non battezzati, e degli altri si dee giustamente temere, non forse sieno stati battezzati invalidamente. I filosofi del protestantismo, ed i razionalisti biblici della Germania, con migliaia di libri e d'opuscoli diffondono per ogni canto d'Europa lo stesso spirito freddo, falso, per essenza miscredente, lusingatore dell'orgoglio umano e lo comunicano di nazione in nazione”⁴.

Una volta preliminarmente indicata la necessità di sostenere e far emergere la logica della fede cristiana nella sua forma non razionalistica, risulterà ulteriormente pertinente il richiamo alla tesi da

³ A. ROSMINI, *Il razionalismo teologico*, Città Nuova - CISR, Roma - Stresa 1992, 98-99.

⁴ *Ibid.*, 247.

me in più occasioni sostenuta e che può costituire una sorta di *Leitmotiv* di questo volume, secondo cui *la logica della fede cristiana ri-conosce il proprio principio nella kenosi del Logos ed il proprio fondamento nell'amore agapico-erotico di Dio (genitivo prima soggettivo e di riflesso oggettivo).*

Abbiamo cercato in diversi momenti del percorso di mostrare come il fondamento agapico della logica interna alla fede cristiana esiga a sua volta che l'ontologia e la metafisica che vi si dischiudono debbano essere intese e sviluppate nel senso di una ontologia trinitaria e di una metafisica della carità. Si tratta, per il teologo fondamentale, della capacità di credibilità che solo l'amore può ingenerare e sviluppare, secondo una famosa espressione di von Balthasar. Nella logica della fede, l'istanza veritativa non può mai disgiungersi da quella etica, sicché fra l'adesione della verità e l'esercizio della volontà libera si dà un nesso profondo ed imprescindibile. È proprio tale nesso a situare il credente al riparo da ogni deriva fondamentalista o integralista nell'esercizio del proprio credere, che dovrà in ogni caso e situazione assumere la forma testimoniale (ossia della *martyria*).

Il collegamento, che in maniera spontanea si produce nella nostra mente fra l'esperienza del martirio e il fondamentalismo, può essere ampiamente (e direi oggi opportunamente) falsificato da una riflessione più approfondita e meno legata alle contingenze dell'attualità, tale da consentire di cogliere la dimensione teologico fondamentale del martirio cristiano e quindi il suo radicarsi nella fede testimoniale, che ne costituisce il nucleo portante e al tempo stesso l'orizzonte di comprensione. Una prima indicazione preziosa in questo senso viene dal fatto che originariamente (ed etimologicamente) il martirio non ha a che fare con la morte, significando appunto il termine greco “testimonianza”⁵, come forma privilegiata dell'apologia. In secondo luogo, allorché ha a che fare con la morte, il martirio cristiano (che nella prospettiva rahneriana viene descritto come la morte cristiana per eccellenza) viene a realizzarsi storicamente nel contesto della persecuzione, ossia della sofferenza e della morte che i cristiani subiscono a motivo del loro credere.

Il martirio cristiano ha innanzitutto a che fare con la struttura testimoniale della fede⁶: *ad fidem petinet aliquid alicui credere*⁷, si tratta dunque di “accettare per vero e reale qualcosa sulla

⁵ “La morte invero non fa parte dell'originario concetto biblico del μαρτυρεῖν [...]” (K. RAHNER, “Digressione sul martirio”, in ID., *Sulla teologia della morte*, Morcelliana, Brescia 1972³, 75, l'intero saggio 75-108). Per un approfondimento del tema della testimonianza e un'aggiornata bibliografia a riguardo cf P. MARTINELLI, *La testimonianza*, Paoline, Milano 2002.

⁶ Cf a questo riguardo P. SEQUERI, *L'idea della fede*. Trattato di teologia fondamentale, Glossa, Milano 2002, 137-145.

⁷ *S. Th.*, II/II, 129,6.

testimonianza di qualcun altro”⁸. Lungi dal costituirsi in un orizzonte fideista e fondamentalista, la fede cristiana esige strutturalmente il rapporto con la conoscenza, per quanto da essa non si lasci completamente catturare. La complessa dinamica del credere e del conoscere e, se si vuole, di fede e ragione riguarda sia l'*aliquid* sia l'*alicui*, presenti nella definizione tommasiana. Rispetto all'*aliquid*, si tratta della non assurdità del messaggio, rispetto all'*alicui* dell'attendibilità o affidabilità del testimone. Il “radicalismo” cristiano sta appunto nella totalità dell'atto del credere, che interpella e coinvolge tutta la persona, nella sua sfera conoscitiva, affettiva e volontaria, ponendola in rapporto di una testimonianza assolutamente affidabile ed attendibile, percepita e colta come fondamento della certezza del credere. Tale “radicalismo” inoltre consente di prendere le distanze e di porre la fede al riparo da ogni deriva dossica, ossia da ogni concezione che ne mini la fondamentale istanza veritativa, relegandola nell'ambito delle opinioni e quindi, come direbbe il card. Newman, degli assensi nozionali, tralasciando o addirittura negando il suo imprescindibile nesso con la realtà (assenso reale)⁹. La riflessione che qui proponiamo intende percorrere sinteticamente tre momenti: in primo luogo rifletteremo sull'ermeneutica della testimonianza, quindi sulla logica della testimonianza e infine sull'ontologia della testimonianza che la struttura e i contenuti fondamentali della fede cristiana esigono, in relazione al fondamentale rapporto ἀπολογία / μαρτυρία.

1. *Ermeneutica della testimonianza cristiana*

La testimonianza e la sua ermeneutica¹⁰ chiamano in causa la riflessione sull'evento fondatore e la sua dinamica. Il carattere dirompente della risurrezione del Signore sembra fuori discussione sia in rapporto al contesto culturale e religioso ebraico sia a quello pagano. La struttura antinomica (rilevabile dalla stessa analisi del testo neotestamentario più antico attestante tale evento *1Cor* 15,1-11) rinvia al carattere escatologico dell'evento stesso, inteso come evento metastorico con valenza storica, ossia come evento strutturalmente escatologico. Ciò in primo luogo significa che nessuno può testimoniare l'evento stesso della risurrezione, vissuto in prima persona solo dal crocifisso e sepolto (carattere meta-storico dell'evento fondatore), in secondo luogo che i testimoni saranno “testimoni del Risorto” piuttosto che della risurrezione nel suo compiersi e in terzo luogo che le testimonianze riguardano i segni della risurrezione stessa, ossia le apparizioni e la tomba vuota.

⁸ J. PIEPER, *Sulla fede*, Morcelliana, Brescia 1963, 23.

⁹ Cf J. H. NEWMAN, *La grammatica dell'assenso*, trad. it. di U. Tolomei, Jaca Book, Milano 1980.

¹⁰ Una interessante esposizione circa la testimonianza nella sua valenza teologico-filosofica in W. STOKER, *Is faith rational?*. A hermeneutical-phenomenological accounting for faith, Peeters, Lovanio 2004, in particolare la II sezione (85-247).

In questa prospettiva testimoniale-fondativa, la fede, come atto meta-storico, svincolato e libero sia dagli artifici della ragione speculativa come dalle erudizioni storiche e storiografiche, e solo essa, consente la “contemporaneità” col paradosso che è Cristo stesso. L’unica via possibile per tentare una risposta sensata alla domanda di Lessing (come possono fatti storici assurgere al ruolo di verità necessarie?) risiede in questa antinomia dell’evento pasquale e della fede che lo accoglie. Ma appunto in quanto soprannaturale e metastorico l’atto di fede richiede un vero e proprio salto nel buio un vero e proprio sacrificio dell’intelletto e della ragione. È proprio questa prospettiva teologico-fondamentale a consentire l’unità del sapere e a far sì che lo storico non resti irretito nella frammentarietà dei segmenti che indaga e che il suo apporto alla comprensione del fatto/fenomeno religioso non si esaurisca nel momento - pur necessario - dell’erudizione e della documentazione. La storia delle religioni - interpellata in questa prospettiva teologico-fondamentale - non può non incrociare la teologia della storia.

Se da un lato il nostro tempo risulta refrattario ad ogni tentativo di elaborare una filosofia della storia, temendo il rischio di una deriva ideologica di tali meta-narrazioni, il teologo (e - diremmo - lo studioso credente) non ci sembra possa esimersi dal compito di pensare unitariamente la storia ed i suoi percorsi. Nell’epoca del disorientamento e dello smarrimento di un orizzonte di senso per la storia di ciascuno e di tutti, la possibilità di un punto di riferimento fondamentale a partire dal quale avviare la ricerca del senso è offerta dalla rivelazione. Senza riferimento a questo punto archimedeo, che sarà necessariamente storico e meta-storico insieme, non è quindi possibile pensare e di conseguenza agire nella storia in maniera sensata. Lo stesso pensiero filosofico, se vuole andare oltre il nichilismo e tentare di superare la sua, certo non congenita, debolezza¹¹, deve in qualche modo riferirsi alla rivelazione e al suo trasmettersi testimoniale. I segni di questo ritorno sono già visibili: la filosofia della rivelazione e l’ermeneutica della testimonianza sono sempre più oggetto esplorato anche dalla ragione filosofica. La possibilità reale di conferire un senso ai nostri segmenti di storia passa dunque attraverso il riferimento testimoniale all’evento fondatore, che è insieme storico e metastorico: la morte-resurrezione di Gesù di Nazareth.

Il dinamismo evento-parola che caratterizza la rivelazione del Dio di Gesù Cristo istituisce la struttura sacramentale della rivelazione stessa e il suo trasmettersi in forma di testimonianza. “Dipendenza senza eteronomia” è la formula che Paul Ricoeur ha coniato per indicare il rapporto

¹¹ A tal proposito cf il nostro: «Dalla storicità alle storie. Nichilismo, ermeneutica e debolezza del pensiero», ripreso in G. LORIZIO, *Rivelazione cristiana, modernità, postmodernità*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 31-43.

testimonianza-parola-rivelazione nel tentativo di superare sia lo scoglio del *sacrificium intellectus*, inammissibile in rapporto all'idea di rivelazione, sia la pretesa filosofica della "trasparenza totale" della verità, dove "la conquista di un nuovo concetto di verità come *manifestazione* – nel senso di rivelazione – richiede il riconoscimento della vera *dipendenza* dell'uomo che non è sinonimo di eteronomia"¹². In questa prospettiva ricoeriana l'ermeneutica della testimonianza sarà una filosofia «per la quale la questione dell'assoluto è una questione sensata» (e certo non in senso fondamentalistico), sarà una filosofia "che chiede di congiungere all'idea dell'assoluto un'esperienza dell'assoluto» e infine una filosofia «che non trova né nell'esempio né nel simbolo la densità di questa esperienza"¹³. La plausibile alternativa alla dialettica simbolo-esempio è costituita a nostro avviso proprio dal carattere "sacramentale" della rivelazione, determinante per individuarne la grammatica e la sintassi. In questo orizzonte e con ruolo di cerniera tra il momento dell'*auditus* e quello dell'*intellectus fidei*, si pone la figura della ragione storica, come determinante per il sapere teologico, in quanto e nella misura in cui assume il carattere di una "ermeneutica della testimonianza". Si tratta – se stiamo alla proposta di Paul Ricoeur – di un lavoro teso a produrre l'incontro fra l'esegesi storica e l'esegesi di se stessi, in una complessa dialettica fra testimone, testimonianza e destinatario nella quale si attua una sorta di "criteriologia del divino", intesa nel senso del "più grande sforzo che può fare la coscienza per astrarre dalle condizioni che le impediscono una completa soddisfazione, quando incomincia, all'interno stesso della sua finitudine, a giustificarsi, a convertirsi verso una purezza radicale delle sue intenzioni"¹⁴. Si tratta di un'attività di spoliazione, e se si vuole di kenosi, non meramente passiva e subita, ma che, in quanto attività, pone delle azioni di carattere interpretativo e applicativo. Ricoeur così si esprime: "L'assoluto si dichiara qui ed ora. C'è nella testimonianza un'immediatezza dell'assoluto senza la quale non ci sarebbe niente da interpretare. Questa immediatezza opera come origine, come *initium*, al di là del quale non si può risalire. A partire da qui, l'interpretazione sarà l'interminabile mediazione di questa immediatezza. Ma senza di questa, l'interpretazione non sarà altro che interpretazione di interpretazioni. C'è un momento in cui l'interpretazione è l'esegesi di una o più testimonianze. La testimonianza è l'ἀνάγκη στῆναι dell'interpretazione. Un'ermeneutica senza testimonianza è condannata alla regressione, in un prospettivismo senza inizio né fine"¹⁵. In questa dialettica il testimone si distingue dal narratore, ma notiamo anche come il suo ruolo viene ad escludere ogni

¹² P. RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, Dehoniane, Roma 1997, 1133.

¹³ *Ib.*, 74-77.

¹⁴ J. NABERT, *Le désir de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1966, 264.

¹⁵ P. RICOEUR, *Testimonianza, parola e rivelazione*, cit., 99.

deriva fondamentalista del credere: “il martire non è un argomento, ancor meno una prova. È una verifica, una situazione limite. Un uomo diventa un martire perché prima di tutto è un testimone”¹⁶.

2. *Logica della testimonianza*

L'atto di fede con i suoi contenuti fondamentali interpella la conoscenza e la razionalità a livello sia dell'affidabilità del testimone sia della non-assurdità del messaggio (paradosso non è sinonimo di assurdo). In questa prospettiva si inscrivono la logica della testimonianza cristiana e la sua struttura. Se questo si verifica nell'ambito della fiducia puramente umana, che esercitiamo nel nostro quotidiano, è altrettanto plausibile (naturalmente con tutti gli accorgimenti e le distanze del caso) che debba accadere in rapporto all'atto di fede che determina la sequela di Cristo.

In rapporto al testimone, nel caso della fede cristiana, egli si identifica col Cristo stesso, "il testimone fedele" (Ap 1,5), sulla cui testimonianza culminante nel mistero pasquale si fonda il rapporto di Dio con l'uomo. Questa testimonianza fondamentale del Cristo non risulta circoscritta nello spazio e nel tempo della sua presenza nella Palestina di circa duemila anni or sono. Essa giunge fino a noi attraverso una catena ulteriore e subordinata di testimonianze, con cui ha a che fare l'intelligenza credente, la quale si assume il compito di vagliarle sommariamente (a livello di fede semplice), in maniera critica e più "sostanciata" (a livello di sapere teologico). A sua volta il credente si trova a far parte, come singolo e come comunità, di questa catena di testimonianze, sicché oltre che ricevere è chiamato ad offrire, con la propria coerenza di vita e con l'esercizio della propria intelligenza, ulteriori motivi di credibilità al messaggio. Non si tratta evidentemente di sottoporre al vaglio della ragione i monumenti della fede, istituendo una sorta di tribunale chiamato a giudicarli, bensì di scavare l'intrinseca ragionevolezza della fede stessa, mostrandone l'intelligibilità. Il carattere testimoniale della fede, fondato sulla testimonianza di Cristo, trova un suo luogo privilegiato nella comunità credente, per cui la fede teologica non può non assumere una valenza ecclesiale e comunitaria, essendo trasmessa nella comunità e vivendosi in essa, sicché la credibilità della Chiesa costituisce un elemento non marginale rispetto all'affidabilità del Dio di Gesù Cristo.

Per quanto concerne il messaggio, anch'esso viene ad identificarsi col mistero di Dio che si rivela in Cristo, il quale è al tempo stesso il contenuto fondamentale e il mediatore

¹⁶ *Ib.*, 84.

dell'automanifestazione di Dio: “Piacque a Dio nella sua bontà e sapienza rivelare *se stesso* e far conoscere il mistero della sua volontà, mediante il quale gli uomini per mezzo di Cristo, Verbo fatto carne, nello Spirito Santo hanno accesso al Padre e sono resi partecipi della divina natura”¹⁷. Non si tratta dunque di un messaggio puramente intellettuale, bensì di un rapporto interpersonale instaurato da Dio con l'uomo nella storia. Ed è appunto la storia il luogo in cui avviene questo incontro tra l'Eterno e il tempo, tra l'Infinito e il finito, tra Dio e l'uomo. Che il messaggio cristiano possa esprimersi in una lista di verità da accogliere unicamente col proprio cervello è decisamente fuorviante e compromettente per l'autenticità stessa della fede. Eppure dal messaggio non è assente l'aspetto veritativo, come all'adesione non può mancare la dimensione conoscitiva. La cristallizzazione delle verità di fede in formule dogmatiche costituisce di fatto un aiuto all'intelligenza credente e al suo esercizio. D'altra parte - per ritornare all'esempio precedente - se il contenuto del messaggio fosse assurdo o del tutto incomprensibile, il destinatario non avrebbe alcuna possibilità di adesione. Cosa potrei rispondere a chi mi si rivolgesse farfugliando frasi sconnesse e rifiutandosi al tempo stesso di indicarmi una qualsiasi chiave interpretativa delle sue espressioni? Il mio silenzio non sarebbe né quello adorante della contemplazione, né quello stupefatto dell'inizio del pensiero, bensì quello sterile e sconcertato di chi non sa che pesci prendere. Il messaggio dunque, per quanto soprazionale, e quindi oltre ogni nostra capacità di comprensione, non potrà mai essere irrazionale o assurdo in senso forte.

L'esercizio della volontà libera nell'atto di fede ne sta ad indicare la valenza etica ed il rapporto con la libertà già sopra descritto, ma l'aspetto fiduciale e testimoniale della fede cristiana rimanda anche alla dimensione dell'affettività e del sentimento, che la recente teologia fondamentale va riscoprendo alla luce delle acquisizioni della fenomenologia filosofica, relative al valore conoscitivo degli affetti. Una fede che non coinvolga anche la sfera affettiva dell'uomo finirebbe col non incidere su momenti fondamentali della sua esistenza e quindi risulterebbe irrilevante. Secondo una proposta teoretica molto interessante l'*affectus* costituisce il “nucleo della fede teologale” per il fatto che “Dio intende essere seguito, non subito”¹⁸, ma anche perché un'adequata valorizzazione della dimensione affettiva, consente di sfuggire l'identificazione della fede con una morale, qualora si ritenesse preponderante la dimensione etico-volitiva, o con una dottrina, qualora prevalesse l'aspetto veritativo-conoscitivo. E tuttavia neppure questa dimensione del credere può prevaricare le altre, in quanto potrebbe insinuarsi il rischio di una esasperazione dell'elemento estetico, che per quanto suggestivo, certo non è in grado di esaurire la totalità della fede teologale e la sua valenza soteriologica. Una riflessione non meramente estetizzante intorno

¹⁷ *Dei Verbum*, 2 (sottolineatura mia).

¹⁸ P. SEQUERI, *Il Dio affidabile*, cit., 142s.

all'affettività, particolarmente feconda nell'elaborazione teologica di questo aspetto del credere e quindi decisamente istruttiva per la teologia fondamentale è quella espressa dal fenomenologo francese Michel Henry, che, dopo aver attribuito un ruolo gnoseologico fondativo all'affettività, nella sua opera più importante¹⁹, segnala la correlazione tra affettività e sofferenza, riservando al *pathos* un momento importante della sua riflessione ulteriore, che in tal caso incrocia il grande tema della teodicea, che una teologia della fede non può ignorare. L'essenza dell'affettività, secondo Henry, risiede nella sofferenza e risulta da essa costituita. Qui il sentimento fondamentale sperimenta se stesso nella passività assoluta riguardo a sé, nella sua impotenza a cambiare se stesso. Nel soffrire come soffrire se stesso (*se souffrir soi-même*) risiede e si scopre la sofferenza dell'essere. Il filosofo diviene a questo punto categorico e non teme di affermare apoditticamente che "l'essere, l'affettività per essenza è sofferenza"²⁰. Qui non si tratta evidentemente di un semplice episodio o di una particolare tonalità psicologica, ma la possibilità della sofferenza viene intesa come possibilità dell'essere stesso, come identica all'essenza dell'affettività e da essa esigita, siamo in una parola di fronte al carattere patetico dell'assoluto, che non si realizza in maniera contingente, ma essenziale. In questo senso soltanto la sofferenza costituisce il tessuto dell'esistenza, essa è "il luogo in cui la vita diviene vivente"²¹. Ogni spiegazione di carattere psicologico o biologico della sofferenza, di fatto la presuppone nel suo sorgere originario nell'essenza dell'affettività stessa. La potenza del sentimento non è qualcosa di astratto, ma l'esperienza di sé, la quale comprende sofferenza e gioia: "Ciò che si realizza nell'impotenza del soffrire, e conseguentemente nella sofferenza, la problematica, tuttavia, l'ha mostrato. L'impotenza del soffrire, la sofferenza è l'essere che si dà a se stesso nel sentimento, il suo essere rivolto a sé nell'aderenza perfetta dell'identità e, in questa aderenza perfetta a sé, il raggiungimento di sé, il divenire e il sorgere del sentimento in se stesso nel godimento di ciò che è, è il godimento, è la gioia"²².

Ecco allora che la gioia, mentre non risulta radicalmente altra rispetto alla sofferenza, si situa nel manifestarsi dell'essere a se stesso, nella Parusia: "Ciò che avviene, nel trionfo di questo sorgere, nella folgorazione della presenza, nella Parusia ed, infine, quando vi è qualcosa piuttosto che il nulla, è la gioia. La gioia non è una conseguenza della Parusia, essa non viene dopo di questa, dopo la venuta di ciò che viene, come la meraviglia davanti ad essa, alla maniera del θαυμάζειν

¹⁹ Cf di M. HENRY, *L'essence de la manifestation*, PUF, Paris 1963, 2vv. Cf inoltre i testi cristologici di questo filosofo: ID., *Io sono la Verità*. Per una filosofia del cristianesimo, Queriniana, Brescia 1997 e ID., *Paroles du Christ*, Seuil, Paris 2002. Si veda a proposito di una possibile recezione teologico-fondamentale di questo interessante filosofo il recente studio di G. DE SIMONE, *La rivelazione della vita*. Cristianesimo e filosofia in Michel Henry, Il pizzo di Giacobbe, Trapani 2007.

²⁰ *Ib.*, 827.

²¹ *Ib.*, 828.

²² *Ib.*, 830.

platonico”²³. La gioia risulta quindi anch'essa come costitutiva dell'essere, Henry dice "consostanziale", dunque una struttura ontologica, il modo secondo cui l'essere si fa storia, il suo divenire e il suo sorgere in sé nel riunirsi edificatore della Parusia, è la Parusia stessa, la sua originaria fenomenalità, la sua effettività. “Sofferenza e gioia insieme ed indistintamente formano e designano ciò che si fenomenalizza originariamente nell'essere e lo costituisce, l'effettività della Parusia”²⁴. Quindi l'unità di sofferenza e gioia è l'unità dell'essere stesso, l'unità dell'evento ontologico uno e fondamentale nel quale l'essere sperimenta se stesso nella sofferenza e nella gioia di questo soffrire. Il contenuto della Parusia è sofferenza e gioia.

3. *Teo-ontologia della testimonianza*

La logica del martirio-testimonianza non può non rimandare all'ontologia da cui questo dinamismo si genera, si tratta dell'ontologia della rivelazione del Dio trinitario, così come ad esempio si esprime nel IV Vangelo. Il dinamismo di trasmissione della “conoscenza” soprannaturale qui viene espressa appunto nei termini di una rivelazione, sicché si è potuto giustamente ritenere che essa (rivelazione) costituisca il “tema programmatico e unificante del vangelo” stesso²⁵, dove interviene tra le altre una categoria particolarmente significativa per l'apologia e l'apologetica, esprimente una modalità privilegiata di tale trasmissione, ossia la testimonianza (= μαρτυρία), sicché Gesù non presenta un proprio pensiero, ma appunto rende testimonianza al Padre (ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἐωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε. [“In verità, in verità ti dico, noi parliamo di quel che sappiamo e testimoniamo quel che abbiamo veduto; ma voi non accogliete la nostra testimonianza” Gv 3,11) e, viceversa, il Padre gli rende testimonianza (ἐγὼ δὲ ἔχω τὴν μαρτυρίαν μείζω τοῦ Ἰωάννου· τὰ γὰρ ἔργα ἃ δέδωκέν μοι ὁ πατήρ ἵνα τελειώσω αὐτά, αὐτὰ τὰ ἔργα ἃ ποιῶ, μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ ὅτι ὁ πατήρ με ἀπέσταλκεν· καὶ ὁ πέμψας με πατήρ ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ. [“Io però ho una testimonianza superiore a quella di Giovanni: le opere che il Padre mi ha dato da compiere, quelle stesse opere che io sto facendo, testimoniano di me che il Padre mi ha mandato. E anche il Padre, che mi ha mandato, ha reso testimonianza di me” - Gv 5, 36-37]), cui va aggiunta la testimonianza delle Scritture (ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζῶν αἰώνιον ἔχειν· καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ. [“Voi scrutate le Scritture credendo di avere in esse la vita eterna; ebbene, sono proprio esse che mi

²³ *Ibid.*, 831.

²⁴ *Ibid.*, 832.

²⁵ Cf R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo*. Origini e sviluppi della cristologia neotestamentaria, II. Gli sviluppi, San Paolo, Cinisello Balsamo 1999, 395-398.

rendono testimonianza”- Gv 5,39)]. E su tale testimonianza reciproca del Padre e del Figlio poggia la testimonianza dei discepoli e quella di Giovanni Battista.

In questa prospettiva Antonio Rosmini ha elaborato e proposto una dottrina della certezza della fede, basata sul dinamismo della testimonianza e della sua trasmissione. Ogni mediazione della conoscenza di Dio si fonda su una immediatezza di comunicazione, sicché la fede fa riferimento a verità che si percepiscono e non solo si conoscono. Vale la pena riportare il passaggio decisivo in cui questa dottrina della testimonianza viene esposta nel contesto della logica: “E infatti la rivelazione divina da prima fu immediata. Tal è quella fatta a’ profeti e agli apostoli e altri discepoli, e questi preordinati a ricevere l’immediata comunicazione di Dio non la ricevettero solamente come si riceve una testimonianza espressa in parole esterne, ma di più come si riceve una percezione, ché essi percepirono internamente le cose divine; e la percezione non ammette errore. Quelli poi che ricevono questa comunicazione mediante la testimonianza della Chiesa, la ricevono anch’essi per un mezzo che Iddio rende infallibile; non solo perché la Chiesa comunicante da parte sua è infallibile, ma di più perché anche in quelli che credono alla testimonianza della Chiesa, è un lume interiore ed evidente che viene da Dio, e quindi un’interna percezione, che dà loro la facoltà di giudicare quelle cose assolutamente vere e di prestare ad esse una fede incondizionata ed assoluta. Tale è la teoria coerentissima della fede cristiana, tutta conforme alla dottrina logica. Laonde quantunque le verità della fede sieno attestate da innumerevoli testimonianze, consentanee tra loro e in tutti i secoli, quantunque e le profezie e i miracoli e l’autorità d’uomini dottissimi, la costanza de’ martiri, la portentosa sua propagazione ed altri argomenti interni e razionali accumulati d’ogni maniera ne confermino la verità in modo da produrre la massima certezza normale e pratica ed anche apodittica; tuttavia la verità di questa religione non si fonda soltanto sulla *dimostrazione*, ma di più sull’evidenza del lume interno, che Iddio per grazia comunica, dando a chi crede una percezione di sè ed un criterio immediato della verità. Il che è conforme a’ divini attributi, anche per questo che dipendendo dalla fede la salute di tutti gli uomini, s’ella si fondasse puramente sopra una *dimostrazione razionale*, sarebbe per pochi; perché per pochi è la verità dimostrativa, e Iddio non avrebbe ottenuto il suo fine”²⁶.

Un’ultima, e a nostro avviso non marginale annotazione, riguarda il fatto che la valenza testimoniale del credere viene applicata dal Vaticano II anche alla dimensione cosmico-antropologica della rivelazione. Quando infatti la *Dei Verbum* parla della possibilità di conoscere

²⁶ A. ROSMINI, *Logica*, Città Nuova – CISR, Roma – Stresa 1984, 365.

Dio attraverso il creato, chiama in causa proprio la testimonianza e ad essa rinvia, come modalità dunque propria di ogni conoscenza del soprannaturale: “Dio, il quale crea e conserva tutte le cose per mezzo del Verbo (cf *Gv* 1,3), offre agli uomini nelle cose create una *perenne testimonianza di sé* (cf *Rm* 1,19-20)”²⁷. Si tratta certamente di una particolare forma di testimonianza, che richiede evidentemente l'utilizzo dell'analogia perché si ponga da un lato in rapporto alla testimonianza propria della dimensione storico-escatologica della rivelazione e dall'altro al contenuto di conoscenza da essa mediata.

Finale con moto

Se il senso del martirio cristiano sta nella “testimonianza”, esprimendosi in una strutturale forma kenotica, situata nel fondamento agapico sopra indicato, allora 1) il martirio cristiano non ha nulla a che vedere con il fondamentalismo di qualsiasi genere e 2) la sua realizzazione suprema nel dare la vita per Cristo non esprime alcun fanatismo ideologico, ma la semplice coerenza del testimone col contenuto della propria testimonianza (l'evento pasquale). La morte del martire è quindi paradigmatica dell'esistenza credente nel suo quotidiano esprimersi e realizzarsi: “il martirio il più difficile non è quello che ti dà la morte per un atto di virtù passeggera, a cui può supplire talvolta un affetto impetuoso; ma quello che sostiene con serenità e costanza d'animo le afflizioni, i travagli e la lenta agonia della vita”²⁸. In questa prospettiva il riferimento ai martiri e alle loro storie, risulta decisivo e oltremodo significativo nella perenne ricerca di quel fondamento, che, come uomini e come credenti, non possiamo non aver presente, se non vogliamo che la nostra esistenza si rassegni al disorientamento e allo sfondamento, ossia alla insensatezza. Nel martire infatti si esprimono sia la lontananza originaria e il rimando ad una vita altra dalla presente che quella libertà profondamente vissuta ed esperita, di fronte alle coercizioni dei vari poteri di turno, filosoficamente invocata (M. Heidegger) e teologicamente espressa ed esperita dai testimoni. Gli amanti sono così invitati a tornare “coi piedi per terra” ad abitare pensosi le “frontiere dell'Amore” e ad attraversarle, senza dimenticare il loro volo contemplante ed incantato, perché il quotidiano non sopprima l'anelito e il sogno.

²⁷ *Dei Verbum* 3 (sottolineatura mia).

²⁸ V. GIOBERTI, *Ricordi biografici e carteggio*, Del Vaglio – Eredi Botta, Napoli – Torino 1862, 25.