

Pensare il tempo come continuità e come interruzione. La temporalità della testimonianza

di *Adriano Fabris*

Abstract: This paper discusses the relation between two philosophical and religious experiences on time: those of a temporal continuity and of a discontinuity in time. Three steps are taken, a) analysis of the instant's *aporias* in Aristotle's *Physics* IV, 10-14; b) description of the concept of *kairos* in early Christian writings; c) discussion of temporal aspects of the possibility of bearing witness. The paper concludes by underlining that the concept of eschatology, as «time of the end of time», can be correctly understood not only as a continuous process of time, but also as end and new begin in one, death and resurrection at the same time.

1. *Continuità e discontinuità nella concezione aristotelica del tempo*

Per tentar di pensare in maniera adeguata la «questione escatologica» – vale a dire l'idea paradossale di un «tempo della fine del tempo» – bisogna approfondire anzitutto questa nozione – la nozione di «tempo», appunto – e considerare il modo in cui essa è stata affrontata, almeno, da un punto di vista filosofico. Assumendo una tale prospettiva dobbiamo discutere, per il nostro scopo, il problema della continuità e della discontinuità temporali: di quel tempo, cioè, che si delinea parimenti come funzione di collegamento nell'ambito del divenire, ma anche come possibilità di cesura e di interruzione. È opportuno allora far riferimento, anzitutto, al modo in cui una tale continuità e una siffatta interruzione sono state pensate in un particolare momento della riflessione greca.

Emblematica, a questo proposito, risulta a mio avviso la posizione di Aristotele.¹ Egli muove consapevolmente da quelle aporie che il pensiero filosofico incontra nel tentativo di pensare il tempo: in parte, cerca di risolverle con l'ausilio di una nuova concettualità, in parte, intende assumerle come sfondo della propria trattazione. Ebbene, proprio nell'approfondimento

Si pubblica qui il testo della relazione tenuta dall'autore nell'ambito del convegno «La questione escatologica», organizzato a Trento dal Centro per le Scienze Religiose nei giorni 24-25 maggio 2000.

¹ Sebbene altrettanto interessante potrebbe essere un'approfondita analisi della concezione platonica dell'*exaiphnes*: si veda in proposito il saggio di G. CASERTANO *L'istante: un tempo fuori del tempo, secondo Platone*, in L. RUGGIU (ed), *Filosofia del Tempo*, Milano 1998, pp. 3-11.

e nella radicalizzazione di tali aporie che Aristotele discute – nella sua esplicitazione filosofica di tesi largamente diffuse nel mondo greco – credo possa essere identificato uno degli elementi decisivi che definiscono, nella sua specificità, la concezione cristiana del tempo.

Ma procediamo con ordine. Com'è noto, in *Fisica* Δ 10, all'inizio della sua trattazione del tempo, Aristotele pone due domande fondamentali, rispetto a cui le risposte date dai predecessori denunciano particolari difficoltà: le difficoltà, appunto, alle quali egli cercherà di dare una soluzione nei capitoli seguenti (11-14) dello stesso libro. La prima domanda è: il tempo rientra nell'ambito dell'essente o in quello del non essente? In altre parole: qual è il modo d'essere del tempo? La seconda, invece, suona: che cos'è, appunto, il tempo? Quale ne è la natura?

Ben sappiamo che la trattazione di *Fisica* Δ 11-14 è soprattutto volta a rispondere alla seconda domanda e al chiarimento della ben nota definizione del tempo come «numero del movimento secondo il prima e il poi» (*Fisica* 219 b, 1). Meno spazio è dato invece a una risposta esplicita alla prima questione: un problema che, propriamente, è alla base delle aporie enunciate in Δ 10 e che si ripropone sullo sfondo della successiva trattazione aristotelica dell'«istante» (l'«ora»: *to nyn*). Consideriamo brevemente la struttura di fondo che contraddistingue queste aporie.

Il tempo, inteso come un tutto, sembra essere un qualcosa, una *ousia*, che risulta di parti, i suoi «istanti», le quali propriamente non sono. Gli istanti passati non sono più, quelli futuri non sono ancora. Solo il momento attuale, puntualmente presente, è. Ma esso è davvero? Come può essere stabilita, propriamente, la consistenza ontologica dell'istante? L'istante, infatti, scorre: non può essere fissato, perché esso, dice Aristotele, è sempre diverso.

D'altra parte, questo carattere comune dei vari istanti temporali, il loro essere tutti sempre differenti, non può essere inteso nel senso della loro simultaneità: giacché, afferma ancora Aristotele, «nessuna parte che sia sempre diversa può coesistere con un'altra» (a meno che, come egli aggiunge, «non si trovino per assurdo nella relazione di contenente-contenuto, come un tempo più breve è contenuto da uno più lungo»: *Fisica* 218 a, 13-14). E dunque, se ogni momento è sempre diverso, dev'essere mantenuta la successione temporale, e quindi ogni istante deve trapassare in ogni altro, vale a dire: nessuno di essi risulta consistente in se stesso. Ma allora siamo di nuovo ricaduti nella difficoltà iniziale, quella di un tempo che è costituito da istanti che non sono.

Sappiamo come Aristotele risolve una tale questione: con il riferimento alle nozioni di «limite» e di «continuità», di «potenza» e di «atto», elaborate sempre nei suoi trattati di *Fisica* (soprattutto, per quanto riguarda la continuità, nel sesto libro). In *Fisica* Δ 13, comunque, l'istante viene appunto definito, per un verso, «la continuità del tempo», in quanto «collega il tempo trascorso e quello che sarà»; per altro verso, «limite di tempo», perché è «principio dell'uno e compimento dell'altro» (cfr. 222 a, 10-12). In altre parole, esso divide solo in potenza: e, appunto in quanto divide, è sempre

diverso; in quanto collega, invece, è sempre lo stesso. La funzione è identica, l'essere cambia. Insomma, per usare le parole di Aristotele, l'istante «è il medesimo e la differenziazione e l'unificazione secondo il medesimo, ma il suo essere non è il medesimo» (*Fisica* 222 a, 20).

Riflettiamo un poco su queste parole. Che tipo di soluzione dell'aporia temporale, dell'aporia che si annuncia 'nel' tempo, viene qui offerta? Si tratta davvero di una via d'uscita che raggiunge un livello ulteriore, un piano diverso in cui le problematiche precedenti sono ricomprese? Non sembra proprio. Qui, infatti, la soluzione di Aristotele è appunto quella di 'sostenere l'aporia', o meglio, di assumerla come sfondo preliminare per la comprensione del problema. L'incognita, per dir così, non va chiarita: va presa come tale al fine di risolvere altre questioni. In questo quadro, dunque, il reciproco rimando di «limite» e di «continuità» nell'istante temporale consente di comprendere che cosa vuol dire, per qualcosa, «essere nel tempo», nonché di chiarire i diversi usi linguistici e il vocabolario della temporalità.

Cominciamo in tal modo a vedere come il problema della continuità e dell'interruzione si configurano all'interno di una ben precisa e influente posizione filosofica. L'istante, l'«ora», è il luogo in cui si realizzano, del pari, collegamento e distinzione nello scorrere del tempo. Il collegamento consente di salvaguardare la possibilità di concepire il tempo come un tutto; la distinzione rende possibile la sua misurabilità al modo del numerare. Il tempo è raffigurabile come una linea che si sviluppa secondo una scansione irreversibile di istanti. Considerato in questa prospettiva, perciò, il tempo risulta funzionale alla pensabilità dell'ente in movimento e ad una particolare indagine del mondo fisico. Sebbene altre possibili prospettive possano essere assunte – e due, in special modo, verranno sondate dallo stesso Aristotele in *Fisica* Δ 14: rispettivamente quella che considera il rapporto del tempo con l'anima e quella che emerge in relazione al fatto che il tempo «sembra essere presente in ogni cosa, sia sulla terra, sia nel mare che nel cielo» (*Fisica* 223 a, 17-18) – tuttavia la scelta che viene qui compiuta nella trattazione del fenomeno temporale è ormai ben definita. E proprio con una tale impostazione tematica del problema della continuità e dell'interruzione temporali dovranno confrontarsi i successivi sviluppi, filosofici e non, della stessa questione.

2. *Continuità e interruzione del tempo nella fede cristiana*

Vi è infatti, come sappiamo, un'esperienza decisamente diversa della continuità e dell'interruzione temporali: quella che è propria del cristianesimo primitivo. Essa ha sollecitato il ripensamento e la trasformazione dei modi in cui il problema del tempo era stato pensato nel mondo greco, sebbene ciò avvenisse, in larga misura, facendo ricorso ancora alle forme della concettualità ellenica. D'altronde, solo se riusciamo a pensare il carattere specifico

della continuità e dell'interruzione temporali all'interno dell'esperienza cristiana, potremo essere capaci di cogliere adeguatamente il senso di quel tempo che è tempo dell'inizio e che, soprattutto, è tempo della fine: di ciò, in altre parole, che può essere espresso come la «questione escatologica».

Di nuovo: non posso ricostruire nei dettagli, qui, l'articolata e profonda trattazione che delle problematiche temporali è stata offerta nel corso della riflessione cristiana. Intendo invece privilegiare alcuni aspetti della concezione temporale del cristianesimo delle origini, tentando di sottoporla a un'indagine filosofica, cioè volta a metterne in luce alcune strutture e motivi di fondo. In questo quadro emergerà il modo in cui l'aporia che Aristotele ha identificato e cercato di analizzare viene sottoposta – implicitamente – a un decisivo ripensamento, divenendo una delle forme in cui s'incarna e viene vissuto il paradosso stesso, lo *skandalon*, della fede cristiana.

Se ci limitiamo a considerare schematicamente i caratteri della temporalità della fede, quali emergono soprattutto dalle Lettere apostoliche, possiamo cogliere la misura del riassetto del rapporto fra continuità e discontinuità temporali, non solo rispetto alla mentalità greca (quella che, paolinamente, è dominata da una ricerca della *sophia*: 1 Cor 1, 22), ma anche nei confronti della concezione giudaica del tempo e della storia. Dico subito che non sono pienamente persuaso della tesi di fondo espressa da Oscar Cullmann nel suo importante libro su *Cristo e il tempo*:² la tesi, cioè, della predominanza di un modello fondamentalmente «continuistico» nell'elaborazione dell'immagine cristiana della storia della salvezza. Tanto che essa, come afferma anche Karl Löwith,³ può essere raffigurata al modo di una *linea*: in contrapposizione dunque a quel *circolo* che rappresenterebbe invece la concezione greca – ciclica, appunto – del tempo.

Certo, come tutte le immagini riassuntive, anche quelle della linea e del circolo non possono essere considerate se non come l'indicazione di una tendenza concettuale di fondo. E in effetti un'applicazione unilaterale di tali schemi non può che essere criticata, come in effetti è stato fatto.⁴ Ma non è questo il motivo principale per cui la concezione di Cullmann rischia di essere alquanto rigida e schematica. Giacché essa può essere rivisitata anche – e soprattutto – sulla base della nostra esigenza di analizzare il modo in cui continuità e interruzione temporali sono pensate e vissute nell'esperienza cristiana. Da questo punto di vista, particolarmente preziose e penetranti sono le tesi di Cullmann in merito alle analogie e alle differenze fra la «linea» temporale cristiana e quella ebraica. Lo sviluppo lineare della storia della salvezza possiede infatti, per il cristiano, un suo centro ben definito: il Cristo. E dunque, a differenza di quanto accade nell'ebraismo, proprio perché la cesura decisiva è già avvenuta è possibile che per il cristiano possa maturare una nuova attesa. In tal modo si istituisce la connessione fra i

² Cfr. O. CULLMANN, *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo* (1962), trad. it., Bologna 1965.

³ Cfr. K. LÖWITH, *Significato e fine della storia* (1949), trad. it., Milano 1989.

⁴ Cfr. ad esempio, da una prospettiva ebraica, A. MOMIGLIANO, *Pagine ebraiche*, Torino 1987.

vari istanti: ed essi acquistano il loro senso configurandosi come un «prima» oppure come un «poi» rispetto a un evento centrale e decisivo.

Ebbene, proprio questo è il punto che mi interessa approfondire: un punto che lo stesso Cullmann rileva, senza però sottoporlo a un'elaborazione teorica capace di mettere in luce tutto ciò che ad esso si può riconnettere per un effettivo ripensamento del concetto di tempo. Infatti, come lo stesso Cullmann non può fare a meno di rilevare, il tempo può venire raffigurato come una linea, nell'ottica di una storia della salvezza, solo a partire dall'assunzione di quell'evento unico e irripetibile che è costituito dall'incarnazione: a partire dunque da una rottura della continuità che rappresenta la giustificazione di una tale storia e ne consente, per dir così, la «risignificazione» in un senso nuovo. Non solo: proprio in virtù dell'irruzione di un tale evento ogni istante del tempo, destinato a concatenarsi ad ogni altro secondo i modi del tempo naturale e mondano, acquista la possibilità di divenire esso stesso occasione di rottura. Giacché, scegliendo la possibilità radicale di rapportarsi a un tale evento cristico, vale a dire convertendosi, l'uomo di fede sperimenta nella presunta continuità del suo esistere il carattere decisivo di un'interruzione: in tal modo riproducendo all'interno della sua stessa vita lo schema temporale della «logica dell'incarnazione».

Proprio a partire da qui, allora, la stessa concezione lineare del tempo, caratterizzata da una scansione continua, si trova ad essere radicalmente trasformata. Grazie infatti al legame con l'evento fondatore, che il credente può sperimentare e acquisire, il dispiegarsi del tempo viene a rivelarsi come una serie di momenti, ciascuno dei quali ha la possibilità di essere l'attimo privilegiato, l'istante critico, qualcosa, cioè, di nuovo. La stessa linea, riempita di senso in virtù di un evento unico e irripetibile, si scopre dunque costituita, a sua volta, di attimi unici, irripetibili, assoluti in una tendenziale estensione nella grazia della potenza dell'*exaphax*.

Ecco perché diviene necessario tentar di pensare la specifica temporalità, nonché la potenziale, reiterabile interruzione, che caratterizza ciascuno di questi momenti. Ecco perché, nell'ambito della riflessione che sto conducendo, mi sembra necessario privilegiare, all'interno del vocabolario neotestamentario, ciò che viene espresso dal termine *kairos* piuttosto che quanto è indicato dal vocabolo *aion*.⁵ A questo proposito voglio soffermarmi, seppure in maniera breve e schematica, su alcuni aspetti, in parte già emersi, della concezione neotestamentaria del tempo.

a) Ho già parlato del carattere di rottura che è proprio dell'attimo all'interno dell'esperienza cristiana. Una tale rottura è quella rappresentata dal momento istitutivo della storia della salvezza: la morte e resurrezione del Cristo; una tale rottura è quella che contraddistingue l'urto della conversione, con l'abbandono dell'uomo vecchio da parte di colui che accoglie la possi-

⁵ Per un chiarimento di questa terminologia il riferimento d'obbligo, naturalmente, è al lessico del Kittel. Una presentazione complessiva dei vari significati che assumono i termini neotestamentari che esprimono l'esperienza del tempo è offerta dallo stesso O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, pp. 61 ss.

bilità radicale della fede e diviene perciò capace di vedere tutto in una luce nuova. Si comprende dunque perché ogni istante, come possibile momento di conversione, è istante di «crisi»: attimo, cioè, nel quale tutto può essere guadagnato o perduto, nella misura in cui tutto è posto sotto giudizio.

b) A ben vedere, però, un tale attimo risulta ambivalente. Non già e non tanto – come nella prospettiva aristotelica – perché esso è del pari collegamento e limite: perché, in altri termini, si rapporta, sullo stesso piano, ad un altro da sé che è identico a sé. Invece, soprattutto, esso è ambiguo perché risulta in quanto tale occasione possibile di trascendimento: l’attimo, cioè, è in se stesso propriamente «estatico»: perché viene costituito da e a sua volta rimanda a una dimensione ulteriore. Per usare un’immagine spaziale, l’attimo che vive il credente (l’attimo della conversione, del rito, della preghiera, dell’azione religiosamente connotata) è del pari «dentro» e «fuori» di sé.

c) A partire da qui emerge, come già dicevo, il fatto che, nell’esperienza di fede, la svolta può accadere solo se si assume come punto di riferimento qualcosa che è «già» accaduto: l’evento Cristo, appunto. In tal modo, solo il collegamento con il passato permette di realizzare davvero qualcosa di nuovo. E questo è certamente un paradosso, anche se non l’unico che attraversa la riflessione cristiana. Una tale novità, infatti, si dà solo in relazione con un evento che, nella specifica modalità del circolo della fede, è riconosciuto a sua volta come nuovo, originariamente, solo da quella fede che esso stesso è capace di qualificare e di rendere sempre nuova. Per esprimerci in altri termini: solo grazie al fatto che l’incarnazione è pensata come un vero inizio possono essere concepiti al modo dell’inizio pure i diversi istanti del tempo mondano. Anche se – va segnalato ancora – solo nell’esperienza di rottura dell’evento Cristo, che interrompe la continuità del tempo mondano, è possibile per l’uomo riconoscere l’inizialità di tale evento e rapportarsi ad esso.

d) Qualcosa di analogo, a ben vedere, vale anche per il rapporto con l’*eschaton*. L’attimo, il momento di rottura, è quello nel quale, oltre che una relazione consapevolmente assunta con l’evento fondatore, si realizza altresì – nell’«ora» di un «presente» che è sempre «al di fuori di sé» – l’apertura a un futuro inteso come fine e compimento. Ciò accade non solo perché ogni istante, in effetti, può essere quello della definitiva interruzione e trasfigurazione del mondo: quello, in altre parole, della nuova venuta del Signore. Ciò si compie soprattutto perché, proprio per la sua costitutiva estaticità, l’attimo dell’esperienza di fede racchiude in sé la possibilità di realizzare la fine. Più ancora: esso è «già», in qualche modo, l’attimo della fine, in quanto, per il suo carattere di interruzione e di novità, esso appunto «è» il luogo del «non ancora».

e) E qui è opportuno individuare alcuni elementi che distinguono la concezione cristiana dell’*eschaton* da quella ebraica, quale ad esempio è stata riproposta con interessanti approfondimenti anche nel Novecento. Per il cristiano – è certo una banalità il rimarcarlo – il Messia è «già» venuto.

L'attesa escatologica che contraddistingue il giudaismo viene quindi ad essere, per un verso, sostanzialmente indebolita e, per altro verso, radicalmente trasformata. Per il cristiano l'avvenire si determina in relazione a ciò che è già venuto: esso è certo un «compimento», ma non nel senso dell'adempimento di una promessa, bensì nel modo dell'attuazione di ciò che è già iniziato, e di cui è stato dato un pegno tangibile. Di conseguenza, è ben vero che anche per il cristiano l'attimo è la «piccola porta» attraverso la quale può far irruzione il Salvatore, come dice Benjamin dal versante di un ebraismo profondamente ripensato e secolarizzato;⁶ è ben vero che, anche per il cristiano, è possibile collaborare, con le sue opere, alla venuta del Regno, come sottolinea Rosenzweig soprattutto prendendo in esame le modalità della vita ebraica.⁷ Ma tutto ciò può essere valido solo se viene pensato e corretto riconducendolo alla diversa dimensione di un attimo che può essere radicalmente nuovo solo perché è il luogo, «ora», del possibile raccordo di «già» e «non ancora»: solo perché, in esso, memoria e profezia si trovano 'immediatamente' connessi. Tuttavia una tale connessione, di nuovo, non va intesa al modo della continuità e dello sviluppo, bensì come l'assunzione e la realizzazione, di volta in volta, di ciò che è venuto e di ciò che è da venire. In questo «di volta in volta», e dunque non nella piatta e abitudinaria successione di momenti sempre uguali, consiste il tempo della fede. Solo nell'attimo, infatti, è racchiusa la possibilità di un «inizio» sempre nuovo: anche di quell'inizio che si configura come un autentico compimento, che cioè risulta, propriamente, «fine».

f) Cogliamo davvero, in tal modo, il «tempo della fine del tempo». Tuttavia non vorrei essere frainteso in quanto ho finora detto. Non sto infatti asserendo che dev'essere espunta dalla concezione fondamentale dell'esperienza cristiana del tempo la dimensione della continuità. Sto cercando di dire altro. Anzitutto che proprio qui, su questo terreno, dev'essere identificata la possibilità di distinguere la concezione cristiana del tempo rispetto a quella greca. Non solo, dunque, per il rapporto che in questi due ambiti s'instaura tra «tempo» ed «eternità»: un aspetto sul quale, in questa sede, non posso soffermarmi. Soprattutto, invece, per il modo in cui si collegano e s'intrecciano fra loro continuità e interruzione temporali. La mia tesi, lo ribadisco, è che nella dimensione della fede cristiana è possibile guadagnare una diversa «qualità» dell'attimo, rispetto a quella che contraddistingue l'«ora» inserito nella successione di «prima» e «poi» della ricostruzione aristotelica. L'attimo è infatti il momento dell'inizio, di un inizio sempre reiterato e sempre nuovo; è il momento dell'interruzione e della rottura, nel quale si realizza un modo diverso di essere «al di là di sé»; è il momento

⁶ L'espressione si trova, com'è noto, nell'ultima delle sue *Tesi di filosofia della storia*. Tuttavia, per una più netta esplicitazione degli aspetti propriamente ebraici del pensiero di questo autore, si veda il suo scritto del 1916 – che manifesta il decisivo influsso delle ricerche cabalistiche di Gershom Scholem – *Sulla lingua in generale e sulla lingua dell'uomo* (trad. it. in W. BENJAMIN, *Metafisica della gioventù. Scritti 1910-1918*, Torino 1982, pp. 177-193).

⁷ Il riferimento è naturalmente alla terza parte della *Stella della redenzione* (1921), trad. it., Casale Monferrato (Alessandria) 1985.

dell'*eschaton*: dell'*eschaton* che rappresenterà il nuovo inizio ma anche il compimento, dell'*eschaton* sempre adombrato nell'attesa presente, in quanto già anticipato nella Pasqua del Signore.

g) In questa prospettiva, dunque, non viene affatto meno la possibilità di pensare la storia della salvezza nella sua continuità. Né risultano meno giustificati i tentativi – come ad esempio quello di Bultmann – di ripensare la storia dell'umanità a partire dalla dimensione escatologica.⁸ Invece, è proprio a partire dal versante della discontinuità e dell'interruzione che dev'essere considerata la stessa continuità del tempo e della storia. Vale a dire: una tale continuità va concepita non già muovendo dalla successione del tempo naturale, bensì approfondendo appunto l'attimo vissuto dell'esperienza cristiana, e cogliendolo nella direzione del suo costante riferirsi – che lo rende pregno di senso – a quei due eventi unici e irripetibili che sono l'evento dell'incarnazione e la crisi del giudizio finale.

Tutto ciò, d'altra parte, richiede ulteriormente di essere reso concreto. Potrei farlo abbandonando il terreno delle categorizzazioni filosofiche – con i loro limiti, di cui sono consapevole, ma anche con la loro produttività – e impegnandomi piuttosto sul terreno – certo a me meno familiare – di una concreta esegesi neotestamentaria. Ritengo invece più proficuo, in questa sede, seguire un altro percorso. Tenterò infatti l'interpretazione temporale di una figura emblematica della coscienza cristiana primitiva (e non solo primitiva, in verità): mi riferisco alla figura del «testimone». Di essa voglio parlare brevemente.

3. *La temporalità della testimonianza*

Che cosa intende, propriamente, quel termine «testimonianza» che tanto sovente oggi viene usato? Quali sono i caratteri che contraddistinguono la figura, la prassi, la temporalità che sono proprie del «testimone»? Cercherò di rispondere a tali domande seguendo anzitutto il filo conduttore che ci viene offerto dall'etimologia della parola.

Il vocabolo «testimone» deriva, com'è noto, dal latino *testis*, che – fra altri significati – ha anche quello di «teste», e indica dunque colui che è in grado di «attestare» qualcosa perché, anzitutto, lo ha visto. *Testor*, poi, è il verbo corrispondente, che esprime non solo l'attestare, il testimoniare, ma anche l'affermare in una sede pubblica quanto è stato visto, cioè il fare una dichiarazione ufficiale (magari davanti a un tribunale), e dunque il dar prova e dimostrazione di ciò che si dice. Questo, inoltre, può essere compiuto, ad esempio, invitando qualcun altro ad avallare la mia testimonianza (*testor*, infatti, vuol dire anche «chiamare a testimonia»). Infine, lo stesso verbo *testor* significa anche «fare testamento»: cioè attestare ufficialmente qualcosa

⁸ Cfr. R. BULTMANN, *Storia ed escatologia* (1958), trad. it., Brescia 1989.

che mi riguarda di fronte a dei testimoni, per far sì che, pure dopo la mia morte, rimanga una qualche testimonianza di ciò che sono stato (magari attraverso il lascito di ciò che ho posseduto).

Proviamo dunque a distinguere, in maniera schematica, i diversi aspetti che sono emersi da questa breve analisi etimologica:

a) Testimone è anzitutto il testimone «oculare», colui che assiste, cioè, a un determinato evento. Il suo «vedere», però, non va affatto inteso in un senso letterale. Esso indica piuttosto il fatto che il testimone è stato coinvolto in un'esperienza immediata, diretta, ed è appunto di essa – e di un tale esserne coinvolto in prima persona – che egli rende testimonianza.

b) Tuttavia, il semplice fatto di aver visto, di aver avuto un'esperienza particolare, non è sufficiente per fare di qualcuno, davvero, il «testimone» di qualcosa. Per risultare tale, infatti, il testimone dev'essere in grado di attestare ciò a cui ha assistito, deve poterne rendere, appunto, effettiva testimonianza. E in che modo ciò avviene? Attraverso la mediazione della parola. Il testimone rende testimonianza dicendo, o ri-dicendo, ciò di cui ha fatto esperienza. La parola, il linguaggio inteso in una particolare accezione, è il medio in cui la testimonianza si attua.

c) Di nuovo, però, anche questo non basta. Infatti, perché la sua testimonianza sia accettata, sia considerata «probante», il testimone dev'essere «credibile». Giacché ciò che egli ha sperimentato, talvolta così intensamente, adesso non c'è più. Risulta ormai «già» accaduto. Il testimone, dunque, è testimone di qualcosa che risulta assente, e che soltanto attraverso la sua testimonianza può giungere a riproporsi. Egli è, potremmo dire, il custode, l'esecutore di un *testamentum*. Infatti non è possibile andare a verificare quello che dice. Siamo dunque rinviati, inevitabilmente, alla singolarità del testimone e alla particolarità del modo in cui egli rende, concretamente, la sua testimonianza. Il testimone, in altre parole, finisce necessariamente per subordinare ciò che dice al fatto che è lui a dirlo, e così ne risulta appunto responsabile, in prima persona.

d) Una tale responsabilità, d'altronde, è pesante da sopportare. Vi è sempre la tentazione di dividerla con altri, sgravandosi pertanto dalle proprie fragilità e insicurezze. E dunque, per rafforzare la propria testimonianza, il testimone può chiamare a testimoniare anche altri testimoni, oppure può interpretare già da sé quanto attesta, riportandolo a dottrine consolidate, o infine può invocare a suo sostegno, addirittura, una garanzia divina. L'indagine sulla credibilità del testimone, perciò, può richiedere altre testimonianze, che ripropongono comunque la stessa «logica» testimoniale appena delineata.

e) In ogni caso, però, il testimone resta, potremmo dire, la «traccia parlante» di un'assenza, il segno di qualcosa che è «già» avvenuto e che può non riproporsi più, o che forse può riproporsi ancora. E dunque è opportuno domandarsi in che modo, propriamente, viene a realizzarsi il rapporto del testimone con ciò che «ora» risulta assente. In precedenza ho infatti segnalato che ogni testimonianza è espressione di uno «spazio» che è rimasto vuoto:

uno spazio al quale, ancora, essa può fare segno. Ciò si attua, come ho detto, a partire dal punto di vista e dall'assunzione di responsabilità che costituiscono il testimone in quanto tale. Proprio per questi motivi, allora, si può dire che il testimone, se è veramente tale, non si sostituisce a questa assenza, non la riempie della sua presenza (come spesso accade, ad esempio, nel caso di chi è chiamato a testimoniare in quei processi che vengono oggi celebrati davanti alle telecamere). Egli invece si colloca, per così dire, «a lato» di essa, al fine di rispettarla e di salvaguardarla (salvaguardando e ribadendo, in tal modo, anche la propria funzione di testimone). Per lui tale assenza è in realtà piena di significato, perché del suo significato e dei suoi contenuti egli ha fatto esperienza, da essi è stato coinvolto, e di ciò, ora, è chiamato appunto ad essere la memoria e l'annuncio. Il testimone, in altri termini, deve far vuoto di sé per custodire il vuoto di oggi alla luce della pienezza che ha sperimentato in passato: il suo compito è dunque quello di elaborare tale memoria, di esserne l'interprete e di renderla comunicabile attraverso i suoi atti, senza tuttavia sostituirsi ad essa.

f) Se applichiamo tutto ciò all'ambito della fede cristiana, una cosa salta subito agli occhi. Il testimone non solamente è colui che, nell'«ora», custodisce ciò che adesso non è più presente, disponibile, verificabile, e che lo fa nei modi del far segno, dell'assunzione di responsabilità, del mettersi in gioco, di un esprimersi che è in realtà un esporsi fino in fondo. Il testimone, nell'ambito del cristianesimo primitivo, soprattutto è colui che custodisce decisamente ciò che «ora» è un «già» nella prospettiva di un «non ancora». E questo avviene non solamente nell'ottica di un'attesa della fine, la quale può assumere anche i caratteri di un quieto abbandono. Ciò si verifica, piuttosto, nel senso di un'effettiva anticipazione di questa stessa fine nell'«ora», nell'attimo della testimonianza. In altre parole, riprendendo le riflessioni sull'interruzione e la discontinuità del tempo che in precedenza ho sviluppato, il testimone sperimenta davvero, nel momento decisivo della sua esposizione, il fatto che, nell'«ora», vi è, nel modo della finitezza dell'uomo, il compimento, l'*eschaton*. Per un verso, nell'«ora», cioè nell'attimo in cui viene resa la testimonianza, quell'evento che è già accaduto, e che non è più presente, viene indicato e reso nuovamente vitale – icona dell'incarnazione – proprio nelle parole e negli atti del testimone. Per altro verso, l'attimo della testimonianza si qualifica altresì come una possibilità – e forse come 'la' possibilità estrema – che il credente possiede di concretizzare, «ora», la fine, il compimento.⁹ L'atto di fedeltà si trasforma quindi nell'incarnazione di ciò che viene anticipato. Esso è esperienza della fine per la venuta del regno. Come pregava la comunità primitiva e come ripete l'Apostolo (1 Cor 16, 22): *Marana' tha'*.

Certamente: accanto a questi, anche altri possono essere gli aspetti della testimonianza che consentono di ripensare alcune categorie fondamentali

⁹ A ben vedere, altre possibilità, differenti nei modi della loro radicalizzazione, sono la preghiera e l'esperienza mistica. Su quest'ultimo tema si veda E. SALMANN - A. MOLINARO (edd), *Filosofia e mistica. Itinerari di un progetto di ricerca* (Studia Andelmiana, 125, Philosophica, 2), Roma 1997.

della tradizione filosofica. Ad alcuni di essi, anzi, ho dedicato già qualche riflessione.¹⁰ E tuttavia salta comunque agli occhi, da quanto ho schematicamente accennato, con quale pregnanza e intensità la figura del testimone rappresenta il luogo in cui si manifesta l'immagine di un tempo discontinuo e segmentato, qualitativamente diverso nei vari attimi di volta in volta vissuti, pieno di senso in quell'«ora» che è traccia di un «già» e che anticipa (e realizza nella sua esperienza) un «non ancora». Da questo punto di vista, insomma, il testimone risulta una figura davvero paradossale, scandalosa, agli occhi di coloro che, chiamati ad essere suoi ascoltatori, ben presto si possono trasformare nei suoi carnefici.

È questa, come sappiamo, la vicenda dei primi testimoni della cristianità, dei primi martiri: di coloro che appunto, così come il Cristo, da annunciatori sono divenuti vittime. Non è casuale, infatti, lo slittamento semantico del termine *martyrs* dal significato di «testimone» che esso ha nel greco neotestamentario al senso di «martire» che assume a partire dal II secolo. E questo non solo perché la fedeltà del testimone, se è veramente tale, è – come abbiamo visto – esposizione assoluta di sé, è fedeltà fino alla morte, ma soprattutto perché, assumendo il punto di vista della temporalità, nell'attimo della testimonianza, nella propria fine, il testimone vive davvero la trasfigurazione del compimento.

Giacché in una prospettiva cristiana la fine, la morte, non sono unicamente l'inizio di una nuova vita (in un senso che è forse ancora troppo «greco», quale quello che già pervade i resoconti degli *Acta martyrum*). Esse sono piuttosto quell'attimo in cui, nella ripresa di ciò che è avvenuto una volta per tutte nel passato, l'*eschaton* stesso è anticipato nel modo più radicale: nel sacrificio di sé, nella propria stessa fine. E solo a partire dall'esperienza di questo nodo temporale la stessa vita della Chiesa può trovare coesione e alimento per il suo cammino, rischioso e discontinuo, nella storia: per il suo procedere, appunto, incontro al definitivo *eschaton*.

¹⁰ Cfr. A. FABRIS, *Per una filosofia della testimonianza*, in P. CIARDELLA - M. GRONCHI (edd), *Testimonianza e verità*, Introduzione di P. CODA, Roma 2000.