

# Il cristianesimo, religione della secolarità?

di Carmelo Dotolo

## 1. Religione, secolarizzazione, cristianesimo

Desidero introdurre il tema in oggetto, precisando che la questione è, senza dubbio, delicata e complessa: come è possibile mettere in relazione esperienza religiosa e secolarità? Non c'è, forse, un'opposizione tra due visioni differenti della vita e del mondo? Al tempo stesso, non si può non tener presente la difficoltà nel precisare il significato dei termini in questione, cioè la definizione di religione<sup>1</sup> e la determinazione della secolarità e della secolarizzazione<sup>2</sup>. Eppure, a me sembra che esperienza religiosa e secolarità abbiano in comune molto di più di quanto non appaia<sup>3</sup>. L'esperienza religiosa si situa in quella percezione profonda che l'uomo ha della verità e del senso del suo essere ed esistere, di ciò che compie e del destino globale della sua storia<sup>4</sup>. Una percezione di abitare il mondo e la storia che celano un *senso*, una *verità* che non si riducono a quanto si riesce a intuire, ma incalzano l'uomo perché nella cura di sé, del mondo, dell'altro, si metta in cammino, faccia esodo, chiamato dal Mistero che innerva la realtà. Nel contesto originario dell'esperienza religiosa, l'uomo non vive il sogno della conoscenza come semplice controllo di quanto è diverso, il cui esito può consistere tanto nella manipolazione magica di tale sapere quanto nella dichiarazione della non pertinenza al suo esistere. Piuttosto, l'esperienza religiosa permette una *relazione aperta* che genera un modo differente di vivere<sup>5</sup>, perché colloca l'uomo nel cuore stesso della realtà, in un angolo di osservazione nel quale le cose stesse appaiono sorrette da prospettive altre rispetto alla sola logica umana<sup>6</sup>. La religione, pertanto, s'inserisce nel meraviglioso e progressivo dialogo tra le domande e le risposte che dà sapore allo scorrere dei giorni, in quel progetto

---

<sup>1</sup> Cf. indicativamente A. N. TERRIN, *Introduzione allo studio comparato delle religioni*, Morcelliana, Brescia 1991, 31- 40; G. FILORAMO, *Che cos'è la religione. Temi metodi problemi*, Einaudi, Torino 2004, 75-126.

<sup>2</sup> Si vedano R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 83-97; U. SARTORIO, *Eclissi del «luogo» e crisi delle «radici della fede»*. Per una lettura del contesto contemporaneo dell'annuncio evangelico, in Id (ed.), *Annunciare il Vangelo oggi: è possibile?*, EMP, Padova 2005, 113-156.

<sup>3</sup> Cf. il saggio di K. RAHNER, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Paoline, Roma 1969 e la sintesi di F.A. PASTOR, *Secolarizzazione e secolarismo*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Editrice, Assisi 1990, 1102-1107.

<sup>4</sup> Si veda L. MEDDI, *Religioni e pratiche formative. Analisi e prospettive*, "Redemptoris Missio" 20 (2004) 5-28.

<sup>5</sup> Cf. M. MESLIN, *L'esperienza umana del divino. Fondamenti di un'antropologia religiosa*, Borla, Roma 1991, 94-126.

<sup>6</sup> Cf. I. MANCINI, *L'essenza del fatto religioso: tesi per una sintesi*, in A. COLOMBO (ed.), *Religione Istituzione Liberazione. Studi sul fatto religioso*, Borla, Roma 1983, 15-39; A.N. TERRIN, *Scienza delle religioni e teologia. Per uno studio integrale delle religioni*, in *Introduzione allo studio della religione*, UTET, Torino 1992, 213-251.

di salvezza inscritto nel cuore di ogni uomo e che trova la sua iniziale formulazione nell'insorgere dei *perché*<sup>7</sup>. Si legge nel documento del Concilio Vaticano II, *Nostra aetate*, n.1: “Gli uomini attendono dalle varie religioni le risposte ai reconditi enigmi della condizione umana che ieri come oggi turbano profondamente il cuore dell'uomo: la natura dell'uomo, il senso e la fine della vita, il bene e il peccato, l'origine e il fine del dolore, la via per raggiungere la vera felicità, la morte, il giudizio e la sanzione dopo la morte, infine l'ultimo e ineffabile mistero che avvolge la nostra esistenza, di dove proveniamo e dove andiamo”. Non sono, forse, questi interrogativi che abitano anche le culture e le filosofie?<sup>8</sup>

Al tempo stesso, quando si affronta direttamente la questione della specificità religiosa del cristianesimo, si profila un sano conflitto interpretativo sulla modalità con cui l'evento cristiano configura il vissuto religioso. Non meraviglia, pertanto, se nella letteratura teologica emerge la domanda se il cristianesimo sia o meno una religione<sup>9</sup>, non per negarne l'appartenenza al genere religione, quanto piuttosto per sottolinearne la particolarità di esso in quanto religione. Il motivo ( o uno dei motivi) sta nell'attribuzione al cristianesimo della figura della religione della secolarizzazione e della secolarità, con una triplice sottolineatura: 1. la secolarità è un prodotto storico ispirato alla riflessione biblico-cristiana, soprattutto perché la rivelazione biblica pensa Dio e l'uomo come soggetti di una *partnership*, caratterizzata dalla libertà dell'incontro e del dialogo; 2. la secolarizzazione-secolarità è un fenomeno culturale e antropologico che provoca un cambiamento dell'esperienza religiosa e una sua diversa funzione in rapporto alla progettazione del mondo e della storia; 3. la secolarità dichiara l'autonomia e la responsabilità dell'uomo che, secondo il progetto della creazione, è chiamato ad assumersi la responsabilità delle sue scelte. In tal senso, la secolarità appare come cifra universale dell'esistenza umana. Tali presupposti conducono alla conclusione che la secolarizzazione-secolarità rappresenta un *principio ermeneutico* per leggere e comprendere il significato della religione cristiana<sup>10</sup>.

Il tracciato sopradescritto, trova una certa conferma in un recente studio del noto studioso del dialogo tra cristiani e induisti, Raimon Panikkar<sup>11</sup>. L'autore mette in evidenza l'importanza della distinzione tra secolarizzazione, secolarismo e secolarità per la

---

<sup>7</sup> Cf. P. ROSSANO, *I perché dell'uomo e le risposte delle grandi religioni*, Paoline, Cinisello Balsamo 1987.

<sup>8</sup> Cf. A. RIZZI, *Gesù e la salvezza tra fede, religioni e laicità*, Città Nuova, Roma 2001, 111-144.

<sup>9</sup> Cf. l'*Editoriale* a cura di M. ELIADE – D. TRACY, in “Concilium” 16 (1980) 13-18. Utile rassegna bibliografica di J.J. ALEMANY, *Cristianismo y religiones: bibliografía reciente*, “Miscelánea Comillas” 57 (1999) 275-305.

<sup>10</sup> Cf. J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1969, 17; 138; C. GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Du Cerf, Paris 1983, 238-241; A. RIZZI, *Alleanza e secolarizzazione*, “Filosofia e Teologia” 9 (1995) 491-500.

<sup>11</sup> R. PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica. Dio-uomo-mondo*, Jaca Book, Milano 2004.

comprensione dell'esperienza religiosa nella vita e nella cultura. I tre termini non sono equivalenti, ma esprimono modalità interpretative differenti circa il significato della religione. Per questo è necessaria una distinzione che lo stesso studioso così suddivide.

a) La secolarizzazione è il processo per il quale alcuni settori della società e della cultura vengono sottratti dall'influenza dei simboli e delle istituzioni religiose. Tale processo sembra voler mettere da parte l'importanza dell'esperienza religiosa, che deve rimanere un fatto privato, individuale, anche se dichiara contemporaneamente la rilevanza per la ricerca di senso di ogni uomo. Ciò che è importante è il fatto che la religione non può diventare un limite alla libertà ed emancipazione della cultura e della società. Queste esigenze hanno dato vita ad una particolare situazione: da un lato, ed è la tesi di molta sociologia della religione, sembra irrilevante la religiosità dalle sfere della società e delle decisioni culturali, soprattutto in Europa e nell'America del Nord, come mostra anche la crescita dell'indifferenza religiosa; dall'altro lato, si assiste ad un forte *revival* del bisogno religioso, ad una sua utilizzazione funzionale al benessere dell'uomo, a tal punto che un autore come P. Berger parla di de-secolarizzazione<sup>12</sup>, cioè di una ripresa pubblica dell'esperienza religiosa.

b) Il secolarismo appare, invece, come un'ideologia che sostiene l'empiricità esclusiva di tutto ciò che esiste, poiché non v'è spazio per la trascendenza che è solo frutto di un'illusione della mente. Il mondo sopra-naturale o meta-razionale non è per nulla reale, perché solo questo mondo lo è. Il *saeculum* è tutto ciò che esiste realmente. Non è casuale che il secolarismo sia una delle cause più evidenti di quel movimento filosofico che ha voluto dichiarare l'inutilità e la non-esistenza del divino, riducendo tutto all'uomo. E' l'essere umano, come sosteneva il filosofo L. Feuerbach, l'inizio, il centro e la fine della religione. Non c'è alcun motivo per creare un al di là che possa soddisfare l'esigenze dell'uomo nel dare senso alla sua vita e alla ricerca della felicità. Il divino o il caso e la fortuna si equivalgono, e poco cambia in relazione al fatto che la vita è transitoria, destinata a terminare con la morte. L'importante è saper vivere con dignità ed equilibrio ciò che accade. In definitiva, si vive bene anche senza l'ipotesi dell'esistenza di Dio<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup> P. L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Erdmans Publishing Co., Grand Rapids 1999.

<sup>13</sup> Cf. lo sguardo complessivo offerto da J. M. MARDONES, *Síntomas de un retorno. La religión en el pensamiento actual*, Sal Terrae, Santander 1999.

c) La secolarità rappresenta la tesi che il mondo e la vita appartengono alla sfera ultima della realtà; sono, in altre parole, stadio subordinato all'Essere. «La secolarità - scrive Panikkar – non è né dualista né monista, ma implica una visione *advaita* o a-dualista del reale, che insiste sull'importanza ultima della dimensione secolare della realtà, tradizionalmente dimenticata da molte religioni»<sup>14</sup>. Una delle conseguenze più decisive è la relazione costitutiva tra Dio e il mondo, nel senso che Dio è per il mondo, così come il mondo è di Dio e per Dio. In tale prospettiva, la secolarità rappresenta una novità relativa nella vita dell'uomo e nella sua cultura. Essa mostra una particolare esperienza del tempo, della relazione, dell'etica. Negare alla secolarità il suo carattere reale e strutturale, significa degradare la vita ad un semplice gioco senza dignità, né importanza. Al tempo stesso, ridurre tutta la realtà alla sola dimensione secolare rischia di soffocare la vita, privandola del suo carattere di libertà e apertura all'assoluto. Non è, forse, dovuta all'incapacità di operare una sintesi tra sacro e secolarità, la crisi che sta attraversando la storia dei nostri giorni, soprattutto nella forma dei fondamentalismi<sup>15</sup> che stanno nuovamente proponendo un dualismo nella vita e nella cultura?

La secolarità, ad ogni modo, sebbene sia un fenomeno fondamentalmente occidentale, oggi appare sempre più un dato transculturale proprio della nostra epoca. Panikkar osserva che «una menzione a parte merita l'uso che l'India moderna fa dell'uso della parola “saecular”, che è inserita nella sua Costituzione. Per “saecular State” si intende che lo Stato non è né una “teocrazia” né uno Stato ateo, ma un governo che tollera ogni religione, che rispetta la libertà dei culti senza favorire una istituzione religiosa più di un'altra»<sup>16</sup>.

## 2 Incarnazione e secolarità

L'ipotesi che si vuole proporre e condividere è che il cristianesimo sia una o la religione della secolarità<sup>17</sup>. Nell'atto fondativo della religione cristiana, l'*incarnazione*, Dio fuoriesce da una zona sacra, separata, per farsi storia, uomo come noi (cf. Fil 2, 5-11; Gv, 1, 1-18). Non deve meravigliare, di conseguenza, il fatto che, all'interno della prospettiva

---

<sup>14</sup> PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica*, 131.

<sup>15</sup> Cf. J. MOLTMANN, *Dio nel progetto del mondo moderno. Contributi per una rilevanza pubblica della teologia*, Queriniana, Brescia 1999, 200-214; G. MURA (ed.), *Il fondamentalismo religioso. Contributi per il discernimento*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2003.

<sup>16</sup> PANIKKAR, *La realtà cosmoteandrica*, 131-132.

<sup>17</sup> Cf. C. DOTOLLO, *Kenosi e secolarizzazione nella riflessione teologica del Novecento*, in A. ALES BELLO – L. MESSINESE – A. MOLINARO (a cura di), *Fondamento e fondamentalismo filosofia teologia religioni*, Città Nuova, Roma 2004, 323-349.

religiosa dell'uomo, la rivelazione biblico-cristiana si presenta con tratti originali e con un progetto rivolto all'uomo che dà origine ad una inedita leggibilità del mondo e della vita. Essa certamente spezza quella presunta familiarità psicologica dell'uomo con le cifre della trascendenza, perché lo provoca ad andare oltre tali cifre, a farsi interprete di queste che possono rappresentare degli *incroci* sul cammino dell'uomo nell'incontro con Dio e con se stesso. Anzi, la rivelazione quale evento di Dio che incontra l'uomo rappresenta un *problema* per l'uomo<sup>18</sup>, il quale è chiamato a scegliere tra il rimanere riparato nei labirinti dell'insolubile o tentare di individuare percorsi di riflessione che valutino la novità espressa nel dinamismo della rivelazione. La realtà centrale del cristianesimo sta nel fatto che il Dio sconosciuto, non sperimentato, esce da se stesso verso l'uomo per divenire Dio-per-me<sup>19</sup>. E' questa la rivelazione! E' un'apertura di Dio nella storia dell'umanità. Questa rivelazione esige anche che l'uomo continui questo movimento di apertura verso Dio. Se questo duplice movimento di rivelazione e di fede non si realizza, allora i dati della fede diventano estranei alla vita, oppure Dio diventa in gran parte l'immagine concepita dalla "proiezione" dell'uomo.

Si può affermare, dunque, che con l'incarnazione di Dio in Gesù Cristo non c'è più un tempo sacro e un tempo profano, ma un unico tempo nel quale Dio e uomo collaborano al processo di liberazione e salvezza<sup>20</sup>. E' questo il significato primario di ciò che sembra specifico del cristianesimo: la fede in un'incarnazione del Figlio di Dio, che con amore di donazione ha assunto un'esistenza pienamente umana, per vivere, morire e risorgere per il pieno e definitivo benessere di tutti gli esseri umani e del loro mondo. E' significativo quanto scrive il teologo D. Bonhoeffer: «Si tratta di *partecipare oggi alla realtà di Dio e del mondo in Gesù Cristo* e di farlo in modo tale da non sperimentare mai la realtà di Dio senza la realtà del mondo e la realtà del mondo mai senza la realtà di Dio»<sup>21</sup>. In tale orizzonte, l'incarnazione indica la possibilità di superare l'apparente alternativa tra religiosità e secolarità che sono lati della stessa realtà umana. Certo, si tratta di riflettere su cosa si intenda per religiosità e se sia sufficiente individuarla come *religione di desiderio*, ricerca di sé o ritrovamento di sé entro un processo relazionale con il sacro o il divino. La religione secondo la prospettiva offerta dal messaggio e dalla predicazione di

---

<sup>18</sup> Risultano interessanti le riflessioni di R. GUARDINI, *Fede-Religione esperienza. Saggi teologici*, Morcelliana, Brescia 1995<sup>2</sup>, 169-178.

<sup>19</sup> Cf. P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità religioni mistica*, Città Nuova, Roma 2003, 190-211.

<sup>20</sup> Si veda G. PASQUALE, *La storia della salvezza. Dio Signore del tempo e della storia*, Paoline Editoriale Libri, Milano 2002, 121-153.

<sup>21</sup> D. BONHOEFFER, *Etica*, Queriniana, Brescia 1995, 35.

Gesù di Nazareth implica l'incontro con l'alterità e la differenza di Dio e dell'uomo. In questa linea, provo a sottolineare alcuni elementi di contenuto.

Innanzitutto, il Dio cristiano si rivela, nella forma dell'amore, fermento che spinge l'esistenza umana a pensarsi come continuo esodo per l'edificazione del regno di Dio, che è regno di giustizia, pace, solidarietà, amore<sup>22</sup>. La fede cristiana vive nell'imperativo della costruzione del mondo e della storia secondo il modulo della gratuità e della dedizione, in un costante processo di conversione che deprivatizza la religione. "Gesù non trova la propria essenza nel suo essere-ipostasi, cioè nello stare-in-se-stesso, bensì nel suo stare-per-gli-altri; la sua essenza non è altro che un darsi, un donarsi"<sup>23</sup>. E' proprio in relazione all'impegno nella storia che il cristianesimo si propone come *religione della storia* e della santità, che non vuole operare un vago trascendimento dell'uomo in una sfera sacrale e separata dalla vita quotidiana, ma attuare il progetto salvifico nella concretezza della sua realtà<sup>24</sup>. L'evento dell'incarnazione mostra la novità di Dio nella sua *presenza*. Ciò comporta una diversità da un teismo statico, incapace di mostrare la dimensione comunionale e partecipativa del Dio cristiano, impensabile nella distanza dalla dinamica delle decisioni fondamentali della vita<sup>25</sup>.

In secondo luogo, l'ingresso di Dio nella storia fino alla coincidenza con l'essere di Cristo, indica che l'umanità è orizzonte indispensabile per la comprensione di Dio, così come Dio è misura del fare e dell'essere dell'uomo. Gesù Cristo, dunque, è il mistero della presenza nella storia di Dio, la cui trascendenza è decisiva nella misura in cui incide sulla realtà di questo mondo<sup>26</sup>. Assumere la mediazione dell'essere di Cristo vuol dire esporsi all'inevitabile e inesauribile critica nei confronti di qualsivoglia chiusura dell'uomo in sé e nel mondo. Cristo è il "fuori di me" e la *kenosi* costituisce il criterio, anzi il fondamento, per riconoscere ogni autentica trascendenza. E' ancora la riflessione di D. Bonhoeffer ad evidenziare ciò: «La *realtà (Wirklichkeit)*, dall'inizio alla fine, non è un neutro, ma il reale, cioè il Dio divenuto uomo. Tutto ciò che è effettivo riceve da *il reale*, che per nome si chiama Cristo, la sua ultima fondazione e il suo ultimo superamento, la sua giustificazione e la sua ultima contestazione, il suo ultimo sì e il suo ultimo no. Voler comprendere la realtà senza il reale significa vivere in un'astrazione in cui una persona che vuole essere

---

<sup>22</sup> Cf. C. FLORISTÁN, *Gesù, il Regno e la Chiesa*, in J. J. TAMAYO-ACOSTA (ed.), *10 parole chiave su Gesù di Nazaret dalle 'vite' di Gesù al Gesù della 'vita'*, Cittadella Editrice, Assisi 2002, 209-245.

<sup>23</sup> W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1974, 303.

<sup>24</sup> Cf. i contributi presenti in C. MILITELLO (ed.), *Chiesa di santi. Modelli e forme di santità laicale*, EDB, Bologna 2005.

<sup>25</sup> Cf. J. MOINGT, *Dio che viene all'uomo 1. Dal lutto allo svelamento di Dio*, Queriniana, Brescia 2005, 429-467.

<sup>26</sup> Cf. G. O'COLLINS, *Incarnazione*, Queriniana, Brescia 2004, 41-58.

responsabile non deve mai cadere»<sup>27</sup>. Il Dio di Gesù Cristo incontra l'uomo nella lotta per la vita, nel centro del quotidiano come ricerca del senso anche in condizioni di privazione del senso. In ciò, è condivisibile quanto recentemente il teologo J.B. Metz ha rilevato circa la storia neotestamentaria di Gesù: il modo con cui Gesù Cristo ha sconfitto la neutralità del reale, costituendosi parametro della realtà, va rintracciato nel riconoscimento del prossimo e della compassione come responsabilità teologica e storica<sup>28</sup>.

### 3. Breve conclusione

Avviandoci alla conclusione, si può individuare nella relazione tra religione e secolarità una prospettiva propria del cristianesimo. L'evento dell'incarnazione-*kenosi* fino alla morte-resurrezione, esprime l'essenza-fondamento della presenza di Dio nel mondo, il sigillo dell'Eterno che ci salva dal tempo che divora. L'uomo non è vittima malinconica della storia, frammento sperduto di un universo instabile e capriccioso. E', invece, chiamato ad una decisione per la vita, potendo attingere al modello Gesù Cristo, il quale ha svelato chi è Dio per l'uomo, ma anche l'uomo a se stesso. "Per questo il carattere di segno della vita di Gesù consiste, in ultima analisi, nel fatto di «mettersi in sintonia» col dono che Dio fa di sé, e nell'elevarlo a legge formale del suo pensiero, della sua parola e della sua azione"<sup>29</sup>. In particolare, ciò implica quanto segue.

Il cristianesimo afferma una *presenza* che sa fare spazio all'altro, fino a sopportarne l'allontanamento, come avvenuto nella crocifissione. E' proprio nel non ritenere per sé come un tesoro geloso la sua potenza che Dio in Gesù mette in parentesi la sua totale e assoluta trascendenza, creando il presupposto per pensare la religione come luogo della relazione gratuita, in virtù del fatto che il crocifisso è soprattutto *essere-per-l'altro* fino al dono totale della vita. Per questo, il Crocifisso pone fine ad una concezione astratta del religioso e risignifica la considerazione di Dio in sé e dell'uomo in sé, facendo emergere la reale trascendenza di Dio e il compito affidato all'uomo<sup>30</sup>. *L'esserci-per-altri* esprime la radicalità della trascendenza, *conditio sine qua non* per rileggere l'onnipotenza e gli altri

---

<sup>27</sup> BONHOEFFER, *Etica*, 193.

<sup>28</sup> J.B. METZ, *Proposta di programma universale del cristianesimo nell'età della globalizzazione*, in R. GIBELLINI (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, Queriniana, Brescia 2003, 389-402. Su ciò cf. H. HAKER, "Compassione" come programma mondiale del cristianesimo?, "Concilium" 27 (2001) 77-97; A. TONIOLO, *Unità della famiglia umana, compassione e solidarietà*, "CredereOggi" 24 (2004) 83-96.

<sup>29</sup> E. BISER, *Gesù Cristo – Pretesa e legittimazione*, in W. KERN – H.J. POTTMEYER - M. SECKLER (edd.), *Corso di Teologia Fondamentale 2. Trattato sulla Rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, 281.

<sup>30</sup> Si veda G. GÄDE, *Sapientia crucis. Conoscenza di Dio, rivelazione cristiana e religioni*, in P. CODA –M. CROCIATA (edd.), *Il crocifisso e le religioni compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Città Nuova, Roma 2002, 313-334.

attributi tradizionali di Dio. Si può dire che l'essere di Cristo, che riassume il senso della presenza di Dio nel mondo simbolicamente espressa nella sofferenza della sconfitta in quanto onnipotente, significa dunque la sua impotenza e la nostra potenza. Ma, soprattutto, la nostra potenza in una direzione in cui egli stesso diventa potente per noi, quella dell'essere-per-l'altro e dell'amore che non si risparmia. "Ciò che a questa antropologia di rivelazione io aggiungo è quell'altra cosa ancora che ho detto e di cui qui assumo, come analogia primaria, la rivelazione dell'amore, quella rivelazione che è l'amore. In forza d'essa, uno viene rivelato a se stesso dall'altro precisamente nascondendosi in lui. Nel caso dell'amore, il mio absconditum più autentico si trova tutt'insieme portato dall'altro e nascosto nell'altro, ed è proprio per questo che io esco rivelato, scoperto. Forse è qui tutto il segreto, o miracolo, dell'amore"<sup>31</sup>

Infine, la lettura teologica della *kenosi* disegna il significato dell'essere-di-Cristo, del "sentire in voi, quello che anche in Cristo Gesù" (Fil 2, 5), nella speranza che ci spinge ad esistere per gli altri, ad essere testimoni della resurrezione con un'appartenenza critica al nostro tempo. "Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli" (1Gv 3,14). E' la proposta del cristianesimo che individua nella *sequela* la forma dell'identità cristiana<sup>32</sup>. In essa ogni uomo può accedere alla novità del Vangelo come fondamento della storia della salvezza verso la quale siamo incamminati, lottiamo e ricerchiamo. Per questo la religione cristiana è memoria della vocazione al futuro dell'umanità, religione che non intende separare il sacro dal profano, la vita contemplativa dalla quotidiana fatica di cambiare la realtà, anche nella difficoltà e nell'incertezza. "Ma il cambiamento di mentalità deve soprattutto tradursi nella produzione di un nuovo ethos culturale, capace di incarnare i valori di sempre nell'attuale contesto storico, dando vita a modelli di comportamento che sappiano fare debitamente i conti con le istanze proprie della scienza e della tecnologia, senza rinunciare a esercitare, nel contempo, il proprio senso critico nei confronti della tentazione (non infrequente) di ricercare in esse la soluzione a tutti problemi umani"<sup>33</sup>. C'è bisogno, però, di un cristianesimo in grado di dialogare con la storia del mondo, assolutamente critico nei confronti della società, ma anche nei riguardi di una religiosità che non aiuta l'uomo nella ricerca dell'autenticità e verità dell'esistenza. In questa logica, la comunità ecclesiale non può non comprendersi come comunità di memoria e di racconto nell'unica e indivisa sequela di Gesù, segno di un'umanità che ha individuato nella fede cristologica il motivo stesso del suo essere e

---

<sup>31</sup> A. GESCHÉ, *Dio per pensare Il Senso*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 182.

<sup>32</sup> K. RAHNER, *Sequela del crocifisso*, in ID, *Dio e rivelazione. Nuovi Saggi VII*, Paoline, Roma 1981, 231-250.

<sup>33</sup> G. PIANA, *Etica: una corresponsabilità planetaria*, "Credere Oggi" 24 (2004) 64.

agire nei circuiti della storia. Nella logica della fede testimoniale, il Vangelo mostra tutta la sua alterità di senso<sup>34</sup>, senza alterigia né presunzione, ma nell'umile consapevolezza che la buona notizia è al servizio della costruzione dell'umano (cf. *Gaudium et Spes*, 22). Per questo, deve operare con fantasia socialmente critica e inventiva: nella resistenza produttiva contro la crescente stanchezza di essere soggetti responsabili, contro la globalizzazione che mercifica l'uomo, contro la dissoluzione dei valori etici e spirituali<sup>35</sup>. Solo allora anche l'amore e la fame e sete di giustizia non si esauriranno nella nostra vita sociale.

---

<sup>34</sup> Cf. C. DOTOLO, *L'alterità del Vangelo, profezia di senso in un mondo che cambia*, in U. SARTORIO (ed.), *Annunciare il Vangelo oggi: è possibile?*, 43-90..

<sup>35</sup> Cf. G. GUTIERREZ, *Situazione e compiti della teologia della liberazione*, R. GIBELLINI (ed.), (ed.), *Prospettive teologiche per il XXI secolo*, 93-111. In prospettiva missiologica A. TREVISIOL, *Missione e liberazione*, in C. DOTOLO (ed.), *La missione oggi. Problemi e prospettive*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2002, 143-160.