

Kenosi e secolarizzazione: fondamento ed ermeneutica del cristianesimo nella riflessione teologica del Novecento

di Carmelo Dotolo

1 Considerazioni preliminari

Ci sono categorie che per la loro particolare configurazione di significato sembrano esprimere un orizzonte di senso così articolato da disimpegnare qualsiasi articolazione sistematica, soprattutto se il conflitto delle interpretazioni non fa altro che rendere ulteriormente problematica la loro analisi. Non è difficile ammettere che sia la categoria *kenosi*¹ sia il concetto di secolarizzazione² non fanno altro che alimentare il sospetto di una duttilità teoretica in relazione allo specifico del cristianesimo; anzi, rispetto all'interrogarsi sul fondamento dell'esercizio teologico. Il motivo potrebbe risiedere nella considerazione di una bassa tenuta epistemologica delle categorie in oggetto, cioè del fatto che non sembrano sostenere in modo adeguato un discorso su Dio. A ben guardare, però, nello spazio della riflessione teologica del '900, le categorie di *kenosi* e secolarizzazione hanno intersecato, con intuizioni rilevanti, l'interpretazione e la comprensione della novità del cristianesimo, nonostante la complessità dei livelli semantici che contornano le due categorie. Anche se può apparire quantomeno paradossale l'ipotesi di coniugare l'affermazione della apertura teo-logica della *kenosi* con la critica del discorso e della pensabilità di Dio inaugurata dalla secolarizzazione. Che senso può avere l'affermare che Gesù Cristo mostra, rivela una condizione dell'essere Dio attraverso un'alterazione della sua idea, uno svuotamento di paradigmi consueti con cui si interpreta l'essere di Dio, quasi dichiarando insensata e presunta quella familiarità psicologica con l'idea di Dio che attiene alla figura dell'*homo religiosus*? Non è la *kenosi* la rottura di una

¹ Per una storia della problematica interpretativa all'interno della riflessione teologica cf. A. FEUILLET, *L'homme-Dieu considéré dans sa condition terrestre de serviteur et de rédempteur*, Paris 1942; P. HENRY, *Kēnose*, in *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, V, Paris 1957, coll. 7-161; L. IAMMARONE, *La teoria chenoica e il testo di Fil 2, 6-7*, in "Divus Thomas" 82 (1979) pp. 341-375; R.P. MARTIN, *Carmen Christi. Philippians 2,5-11 in Recent Interpretation and in the Setting of Early Christian Worship*, Cambridge 1983²; J. HERIBAN, *Retto φρονεῖν e κένωσις. Studio esegetico su Fil 2, 1-5.6-11*, Roma 1983, pp. 400-419 (per una storia delle interpretazioni fino alla metà del XX secolo); N. CAPIZZI, *L'uso di Fil 2, 6-11 nella cristologia contemporanea (1965-1993)*, Roma 1997; ID, *Fil 2, 6-11: una sintesi di teologia?*, in "Rassegna di Teologia" 40 (1999) pp. 353-368.

² Sia sufficiente il richiamo a C. DUCQUOC, *Ambiguité des théologies de la sécularisation. Essai critique*, Gembloux 1972; A. J. NIJK, *Secolarizzazione*, Brescia 1986²; S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna tra secolarizzazione e de-secolarizzazione*, Bologna 1990, pp. 241-298; G. MARRAMAO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari 1994; F.X. KAUFMANN, *Quale futuro per il cristianesimo?*, Brescia 2002, pp. 81-109.

rap-presentazione di Dio, un sopraggiungere dell'idea di Dio al di fuori dei nostri schemi³? O è troppo pensare e delineare nell'evento della *kenosi* una diversità e originalità del Dio rivelato e rappresentato dall'insopportabile paradosso della professione di fede cristologica⁴? Se poi tale possibilità teoretica sembra urtare contro l'essenzialità del contesto scritturistico, il riferimento d'obbligo è a Fil 2, 16-11, si comprende la difficoltà e la prudenza nel voler sovraccaricare tale categoria di una pretesa fondativa della novità del cristianesimo.

Lo spettro problematico si allarga ancor di più se alla categoria di *kenosi* si affianca quella di secolarizzazione, di cui si conosce il dettato programmatico, almeno nella triplice morfologia di eclissi del sacro e della fede cristiana, di metamorfosi di questa stessa fede e di una conseguente reinterpretazione del mondo⁵. Eppure, *kenosi* e secolarizzazione, pur nella apparente incoordinabilità e distanza semantica, rappresentano per una ampia stagione della teologia del '900⁶ un *locus* teoretico decisivo, laddove il teorema teologico della secolarizzazione individua, aprendola ad una conflittualità feconda, la categoria di *kenosi* come fondamento del cristianesimo, essenza che riconfigura la semantica della rivelazione quale verità di Dio e dell'uomo. E lo fa proprio a partire dalla radicalizzazione di senso opposto, cioè da quell'orizzonte filosofico-teologico che interpreta l'annuncio nietzscheano della morte di Dio come possibilità di una inedita riflessione teologica, se non addirittura di un recupero dell'identità originaria del cristianesimo.

In altre parole, proprio la vicenda della dichiarazione della inutilità di Dio per la costruzione e organizzazione della storia e dell'esistenza, provoca la teologia del '900 alla ricentatura del fondamento stesso del suo pensare, edotta dai percorsi di una ermeneutica della *kenosi* quale effetto del superamento del dualismo tra Dio e mondo nell'autonomia dell'uomo. Non credo superfluo richiamare l'antiteologia feuerbachiana che

³ Evidenzia J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1971², p. 27: "Non è qui il luogo di chiederci in maniera più approfondita *perché* il Cristo è entrato nel mondo in 'forma di servo' (Filip. 2,6-11): questa forma è la punta estrema che noi dobbiamo intendere come il modo divino dell'attuazione del suo amore". Cf. anche pp. 30-38.

⁴ M. HENGEL, *Il figlio di Dio. L'origine della cristologia e la storia della religione giudeo-ellenistica*, Brescia 1984, p. 125.

⁵ Per alcune linee interpretative critiche cf.: G. COCCOLINI, *Homo capax Dei? Note sulla collocazione della Gottesfrage nell'epoca presente tra secolarizzazione e silenzio di Dio*, in "Con-tratto" 4 (1995) 199-218; A. RIZZI, *Alleanza e secolarizzazione*, in "Filosofia e Teologia" 9 (1995) pp. 491-500; A. MOLINARO, *Filosofare-secolarizzare. Modernità e postmodernità*, in "Filosofia e Teologia" 9 (1995) pp. 501-511; R. FISICHELLA, *Quando la fede pensa*, Casale Monferrato 1997, pp.83-97; C. DOTOLO, *La teologia fondamentale davanti alle sfide del «pensiero debole» di G. Vattimo*, Roma 1999, pp. 241-287; A. SABETTA, *Teologia della modernità. Percorsi e figure*, Cinisello Balsamo 2002, pp. 15-72.

⁶ Cf. L. J. RICHARD, *A kenotic Christology. In the Humanity of Jesus the Christ, the Compassion of our God*, Washington 1982, pp. 158-189; R. GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 1992, pp. 129-160; N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico. Il tema nel contesto emblematico della secolarizzazione*, Roma 1993, pp. 19-58; D. J. GOERGEN, *Jesus, Son of God, Son of Mary, Immanuel*, Minnesota 1995, pp. 94-137.

legge il fatto dell'incarnazione come *umanizzazione di Dio* nell'uomo, come il subentrare della somiglianza di Dio con l'uomo alla somiglianza dell'uomo con Dio, dato questo necessario per superare l'alienazione dell'uomo da se stesso. Ebbene, commentava K. Barth, proprio la sua "antiteologia costituisce una possibilità così notevole in seno alla problematica della nuova teologia, una possibilità che illumina così bene tutte le altre, da farci trovare qualcosa di teologicamente decisivo"⁷, dove il teologicamente decisivo sta nella critica della religione che si interroga "intorno al divino nell'uomo" senza tener conto della *rottura instauratrice* che l'umanità di Dio rappresenta.

Non risulti, pertanto, pretestuosa l'indicazione che vede nella questione teologica della secolarizzazione una ermeneutica della *kenosi* quale orizzonte fondamentale della teologia, proprio nella significativa ripresa del testo di Fil 2, 6-11.

2 La prospettiva interpretativa del proprium della kenosi

E' in ordine a queste premesse che muoveranno le riflessioni seguenti, il cui *input* scaturisce da una affermazione suggestiva e intensa della enciclica di Giovanni Paolo II *Fides et Ratio* n. 93 a proposito della finalità fondamentale della riflessione teologica quale intelligenza della Rivelazione: "Impegno primario della teologia, in questo orizzonte, diventa l'intelligenza della *kenosi* di Dio, vero grande mistero per la mente umana, alla quale appare insostenibile che la sofferenza e la morte possano esprimere l'amore che si dona senza nulla chiedere in cambio". Nell'evento della *kenosi* è racchiuso l'inedito che dà a pensare teologicamente e che pone la riflessione di fronte ad un paradosso che rimodula l'orizzonte interpretativo del cristianesimo. In essa è condensata l'evento della rivelazione, il disvelarsi di una verità che esige lo scavo teologico di una categoria centrale che, per quanto complessa, connota l'originalità del *kerigma* cristiano in relazione alla storia della comprensione di Dio da parte dell'uomo.

Tale centralità sembrerebbe suggerita da quella vicinanza teoretica tra *morphé*, *ousia*, *doxa*⁸, che l'esegesi e l'ermeneutica biblica intravedono proprio a partire dalla struttura sintattica di Fil 2, 6-11⁹. Certo, l'intreccio terminologico apre orizzonti di significato

⁷ K. BARTH, *La teologia dialettica e il pensiero di Feuerbach*, in ID, *Antologia*, Milano 1983, p. 106.

⁸ Per questo cf. J. HERIBAN, *Retto φρονεῖν*, pp. 233-247; N. CAPIZZI, *L'uso di Fil 2, 6-11*, pp. 11-19.

⁹ Per quanto riguarda l'esegesi dell'inno si rinvia a E. KÄSEMANN, *A Critical Analysis of Phil. 2, 5-11*, in R. W. FUNN (ed.), *God and Christ. Existence and Providence*, New York 1968, pp. 45-88; J. GNILKA, *La lettera ai Filippesi*, Brescia 1972, pp. 200-252; P. GRELOT, *Deux notes critiques sur Phil 2, 6-11*, in "Biblica" 54 (1973) pp. 169-186; J. MURPHY-O'CONNOR, *Christological Anthropology in Philip., II, 6-11*, in "Revue Biblique" 83 (1976) pp.25-50; A. SPREAFICO, *ΘΕΟΣ/ΑΝΘΡΩΠΟΣ. Filippesi 2, 6-11*, in "Rivista Biblica Italiana" 28 (1980) pp. 407-415; R. PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia*

più ampi, entro cui il dato enunciato nella categoria di *kenosi* emerge con una incomparabilità tale da dare vita ad un'altrettanto incomparabile e controversa storia interpretativa. “Cosa ci troviamo di fronte? In affermazioni come ‘uguale a Dio’ ed ‘essere come Dio’ incontriamo probabilmente «il più antico enunciato neotestamentario della preesistenza di Cristo»? Un *cambio di prospettiva della cristologia* dalle conseguenze incomparabilmente drastiche? Dall'uomo Gesù, il «girovago senza patria», che, intronizzato a Messia, ritornerà come Figlio dell'uomo dal cielo, a un essere divino, che era già in cielo «come Dio» (*Ísa theô*), «uguale a Dio» (*morphè theû*), prima di divenire ‘uguale all'uomo’?»¹⁰.

Un dato è certo: si è in presenza di una questione indicativa¹¹ per il cammino di comprensione e maturazione da parte del cristianesimo delle origini circa l'identità di Gesù Cristo e la sua centralità nella rivelazione di Dio. In un saggio molto analitico, l'esegeta Raymond Brown pone l'interrogativo sulla possibilità di affermare se il Nuovo Testamento usi il titolo Dio per Gesù¹². L'analisi è condotta attraverso un triplice percorso: testi che farebbero supporre che per Gesù non fu mai usato il titolo «Dio»; testi nei quali è dubbio l'uso del termine «Dio» nei confronti di Gesù; testi nei quali Gesù è chiaramente chiamato Dio. Ebbene, tra i testi che farebbero supporre che per Gesù non fu mai usato il titolo «Dio», compare l'inno ai Filippesi, nonostante l'evento della *kenosi dica forma di Dio e uguale a Dio*. La conferma sarebbe data dall'affermazione della glorificazione nella quale “il nome dato a Gesù non è «Dio», ma Signore. E' Dio Padre il «Dio» che glorificò Gesù e gli diede il nome”¹³. La cosa non dovrebbe sorprendere, perché “Gesù è Signore” era una formula molto comune nelle professioni di fede neotestamentarie e con tale formula le comunità cristiane davano a Gesù il titolo di “Kyrios”, termine col quale la versione della LXX traduce costantemente YHWH (il tetragramma santo). Dov'è, al dunque, la difficoltà nell'attribuzione a Gesù del titolo «Dio»? Forse, nel fatto che l'eredità dell'AT esercitava un

neotestamentaria II. *Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo 1999, pp. 121-137; R. FABRIS, *Lettera ai Filippesi. Lettera a Filemone. Introduzione, versione e commento*, Bologna 2001; G. BELLIA – P. IOVINO, *La croce: kenosi del Servo. La cristologia cosmica di Fil 2, 6-11*, in P. CODA – M. CROCIATA (edd.), *Il Crocifisso e le Religioni compassione di Dio e sofferenza dell'uomo nelle religioni monoteiste*, Roma 2002, pp. 29-47.

¹⁰ K.-J. KUSCHEL, *Generato prima di tutti i secoli? La controversia sull'origine di Cristo*, Brescia 1996, p. 324.

¹¹ In tal senso mentre è condivisibile la prudenza nel ritenere l'inno ai Filippesi centrale per la cristologia espressa da N. CAPIZZI, *Fil 2, 6-11*, p. 368, è al contempo significativo il confronto che il metodo teologico deve operare nei riguardi di testi importanti, come si esprime J. WICKS, *Introduzione al metodo teologico*, Casale Monferrato 1994, p. 61: “Il teologo che si occupa di cristologia non può tralasciare lo sforzo di analizzare esegeticamente l'inno di Fil 2, 6-11 [...] In testi chiave come questi, i singoli autori hanno parlato nel loro proprio linguaggio per articolare la loro fede. Simili testi non sono semplicemente di interesse storico come il punto di partenza di uno sviluppo che termina in un dogma. I testi rimangono rilevanti nel presente come fonti dalle quali la teologia continua ad attingere”.

¹² R. BROWN, *Gesù Dio e uomo*, Assisi 1970, pp.11-52.

¹³ R. BROWN, *Gesù Dio*, p.20, nota 10.

influsso determinante sull'uso del titolo «Dio», “un titolo dal significato troppo preciso per essere applicato a Gesù”¹⁴. Solo successivamente Dio venne inteso come un termine dal significato più ampio e usato sia per il Padre sia per il Figlio, in quanto Dio aveva rivelato in Gesù tanto di se stesso. Per di più, nota ancora Brown, il titolo di “Kyrios” venne attribuito a Gesù molto prima di *theos*, per il fatto che, verosimilmente, il termine *theos*, sembrava alludere ad una concezione politeistica¹⁵.

Non è il caso di ripercorrere la complessità trama ermeneutica delle letture esegetiche e teologiche dell'inno, se non il segnalare il fatto che proprio l'addensarsi delle diverse letture attorno alla questione del rapporto tra preesistenza e post-esistenza¹⁶, lasciano emergere la delicata questione della interpretazione dell'identità di Gesù Cristo. In altre parole, se è vero che l'inno ai Filippesi contiene *in nuce* un'affermazione sulla preesistenza di Cristo, anche se non autonomamente intesa, è altrettanto vero che la sua struttura lessicale sembra essere una progressiva intelligenza dell'assunzione di una condizione altra, la cui densità paradossale va rintracciata nel movimento della *kenosi*, in quel “travail d'«exinanition»”¹⁷ che suggerisce l'orizzonte di senso per la lettura della stessa

¹⁴ R. BROWN, *Gesù Dio*, p. 47.

¹⁵ È utile annotare la conclusione cui perviene l'autore: “Pertanto, anche se abbiamo visto che vi sono precedenti biblici solidi per dare a Gesù il titolo «Dio», dobbiamo essere cauti nel valutare questo uso nel contesto neotestamentario. La nostra ferma adesione agli sviluppi teologici e ontologici posteriori del senso della formula «Gesù è Dio» non deve portarci a sopravvalutare o sottovalutare la professione di fede neotestamentaria” (p. 52, nota 58). Che l'uso proclamativo di *Kyrios* costituisca probabilmente la più antica formula di fede cristiana è evidenziato da O. CULLMANN, *La fede e il culto della chiesa primitiva*, Roma 1974, pp. 93-105, il quale nota come la formula cristologica iniziale diventi bipartita e successivamente trinitaria. In tal senso, cf. le annotazioni di V. FUSCO, *Le prime Comunità Cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna 1997, p. 101. Forse, va aggiunto che l'orizzonte di senso complessivo della formula intenda, soprattutto nella coscienza delle primitive comunità cristiane (cf. S. DIANICH, *Chiesa in missione. Per una ecclesiologia dinamica*, Cinisello Balsamo 1985, pp. 180-183; V. FUSCO, *Le prime Comunità*, pp. 80-84) indicare un di più ontologico e rivelativo e non solo un uso funzionale, come sostiene J. MURPHY-O'CONNOR, *Christological Anthropology*, p. 48. In tal senso, oltre a V. FUSCO, *Le prime Comunità*, p.114, si veda quanto scrive: A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. I/1. Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451)*, Brescia 1982, p. 132: “Ne consegue che la dignità di *Kyrios* che spetta a Gesù glorificato non è solo l'esercizio di una funzione di Signore, ma che questa funzione e questa dignità sono la rivelazione di una natura nascosta”. Uno *status quaestionis* aggiornato in G. THEIßEN – A. MERZ, *Il Gesù storico. Un Manuale*, Brescia 1999, pp. 634 e 676-683.

¹⁶ Si vedano indicativamente P. BENOIT, *Préexistence et incarnation*, in “Revue Biblique” 77 (1970) pp. 5-29; R. SCHNACKENBURG, *La cristologia sviluppata: Cristo nella sua preesistenza, nel suo modo di essere terreno e nella sua glorificazione*, in *Mysterium Salutis*, 5, Brescia 1971, pp. 392-442; T. SÖDING, *Gottes Sohn von Anfang an. Zur Präexistenzchristologie bei Paulus und den Deuteropaulinen*, in R. LAUFEN (ed.), *Gottes ewiger Sohn. Die Präexistenz*, Paderborn-München-Wien- Zürich 1987; pp. 59-62. Utile è la rassegna critica in area tedesca di M. GERWIN, *Jesus, der ewige Sohn Gottes? Zur gegenwärtigen theologischen Reflexion über die Präexistenz Christi* in “Theologie und Glaube” 21 (2001) pp. 224-244. Più in generale si vedano M. DENEKEN, *Pour une cristologie de la pro-existence*, in “Revue des Sciences Religieuses” 62 (1988) pp. 265-290; M. BORDONI, *Cristologia e antropologia*, in C. GRECO (ed.), *Cristologia e antropologia*. In dialogo con Marcello Bordoni, Roma 1994, pp. 15-62; 50-59.

¹⁷ J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993, p. 576. Così sintetizza B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. 2. I racconti della salvezza: soteriologia narrativa*, Cinisello Balsamo 1994, p. 156: “Il riassunto dell'itinerario discendente e ascendente di Gesù, proposto dall'inno della lettera ai Filippesi (Fil 2, 6-11), fornirà la vera diagnosi: in ognuno dei suoi gesti Gesù

preesistenza¹⁸. Vale a dire, l'opzione libera¹⁹ di Gesù di svuotarsi, di spogliarsi, che rimanda, secondo il procedimento antitetico dell'inno, al centro ispiratore della scelta: il farsi uomo del Figlio di Dio, il suo mettersi a disposizione del Padre in una condizione inaudita di totale dipendenza, dice una modalità rivelatrice di Dio.

Il che conduce ad un punto decisivo: se da un lato, non si tratta di una speculazione sulla natura di Cristo, né di una definizione dell'essenza del Preesistente²⁰, dall'altro è innegabile che l'idea di preesistenza sia la più confacente al testo²¹, con tutto ciò che essa significa. Se poi, l'affermazione della preesistenza va inquadrata negli enunciati sul Risorto e sul Crocifisso, ciò rafforza la convinzione che "la persona di Gesù appartiene necessariamente alla determinazione dell'essere di Dio"²², con il suo messaggio e la sua prassi quali premesse per la fede post-pasquale. In altre parole, nella *kenosi* viene narrato e, in un certo senso tematizzato, l'essere stesso di Dio proprio nella relazione a Gesù Cristo e alla sua sorprendente signoria. E tali fatti, come ricorda in un importante saggio K. Rahner, "non vengono presentati all'uomo mediante l'insegnamento di una verità fondamentalmente per sé evidente ed accessibile in ugual misura in ogni tempo, ma mediante una predicazione e un messaggio che promuovono un riconoscimento nell'ubbidienza (...) e non una conoscenza teorica"²³.

Pertanto, anche se nell'inno è ipotizzabile la presenza di "uno schema di esemplarità etica" nel quale "Gesù è proposto come il sorprendente, massimo modello di rinuncia ai propri privilegi e di adesione kenotica alla condizione umana più umile"²⁴, ciò è indice della intuizione e consapevolezza della prima comunità cristiana dell'eccedenza di senso che inerisce alla figura di Gesù, altrimenti non si giustificerebbe il peso specifico dell'inno

concretizza la «forma servi» da lui scelta, lui che era nella «forma di Dio». E tale scelta lo condurrà fino alla morte dello schiavo".

¹⁸ Cf. T. SÖDING, *Gottes Sohn*, p. 60.

¹⁹ Sulla decisività della scelta da parte di Gesù parla, al di là della sua interpretazione, J.D.F. DUNN, *Christology in the Making. A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation*, London 1980, p. 120. Annotazioni utili in L. IAMMARONE, *La teoria kenotica*, pp. 361-362.

²⁰ Cf. J. GNILKA, *La lettera*, p. 205; A. GRILLMEIER, *Gesù il Cristo*, p. 125.

²¹ Cf. tra gli altri R. SCHNACKENBURG, *La cristologia sviluppata*, p. 397; R. PENNA, *I ritratti originali*, II, p. 152; K. KESSLER, *Cristologia*, in T. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo Corso di Dogmatica*, 1, Brescia 1995, p. 367.

²² K.-J. KUSCHEL, *Generato prima*, p. 673. Sulla interpretazione cristologica del Kuschel possono essere utili le annotazioni presenti nel saggio di D. MUÑOZ LEÓN, *Encarnación de Cristo. Estudio bíblico*, in "Estudios Trinitarios" 52 (1998) pp. 39-75.

²³ K. RAHNER, *Theos nel Nuovo Testamento*, in ID, *Saggi Teologici*, Roma 1965, p. 498.

²⁴ R. PENNA, *Cristologia senza morte redentrice: un filone di pensiero del giudeo-cristianesimo più antico*, in ID, *Vangelo e Inculturazione. Studi su rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo 2001, p. 703.

nell'economia della riflessione cristologica paolina²⁵, tenuto conto anche, come annota R. Penna, dell'assenza della componente salvifica della morte di Cristo nello stesso. In virtù di cosa o, meglio, in rapporto a cosa le prime comunità cristiane intuiscono il *di più* e lo interpretano come decisivo per la questione della singolarità rivelativa di Gesù Cristo? Senza voler enfatizzare il profilo situazionale e contestuale della cristologia ed evidenziando con M. Hengel il dato che il *back-ground* culturale dell'inno ai Filippesi è costituito dalla tradizione del *giudeocristianesimo ellenistico*²⁶, nondimeno bisogna tener presente che il credibile religioso e simbolico della mitologia pagana non poteva non esser tenuto presente nella riflessione, tematizzazione e formulazione linguistica della novità di Gesù Cristo. Osserva J. Moingt²⁷: "Possiamo immaginare che fosse possibile annunciare Gesù Figlio di Dio in un mondo pieno di divinità generate, senza accettare di metterlo a confronto con esse? E il confronto non poteva farsi se non accettando la mediazione del medesimo linguaggio culturale e religioso". Ciò vale, a maggior ragione, per chi ipotizza uno sfondo gnostico²⁸ del Salvatore per l'inno dei Filippesi, interpretato sia come Rivelatore mitico, sia come personaggio divino in vicenda, protagonista cioè di una storia in cui appare come uomo che soffre, sia, se non soprattutto, come una "astratta funzione salvifico-rivelativa volta per volta attribuita a personaggi differenti"²⁹.

In tale contesto, può essere utile segnalare la posizione esegetico-teologica di E. Schillebeeckx³⁰, che evidenzia, tra l'altro, come l'*humus* dell'assunzione parentetica dell'inno da parte di Paolo, sia "la mistica giudaico-eterodossa dei «perfetti», individui cioè che, essendo ripieni di Spirito, vivono già in cielo, possiedono la «vera conoscenza» e si servono della Scrittura interpretandola allegoricamente sullo sfondo delle loro esperienze celesti"³¹. L' *intentio profundior* dell'inno sta nella *tapeinosis*, cioè nella umiliazione che si esprime nell'accettazione della *humana conditio* nella forma del *doulos*³², alla luce di uno dei contesti nei quali si muove l'inno: "la speculazione protogiudaica sull'uomo *quale immagine di Dio e signore del mondo* (Gn 1, 26)". Per questo appare secondario stabilire,

²⁵ E' indicativa la rapida annotazione di V. FUSCO, *Le prime Comunità*, p. 68 circa la necessità di valutare in maniera di volta in volta differente il rapporto tradizione/redazione. Analogamente M.- E. BOISMARD, *All'alba del cristianesimo. Prima della nascita dei dogmi*, Casale Monferrato 2000, p.118.

²⁶ M. HENGEL, *Il figlio di Dio*; J. GNILKA, *La lettera*, p. 252; G. SCHNEIDER, *Cristologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1975, pp. 82-84.

²⁷ J. MOINGT, *La cristologia della chiesa primitiva. Il prezzo di una mediazione culturale*, in "Concilium" 33 (1997) p. 101.

²⁸ E' la nota tesi di R. BULTMANN, *Cristianesimo primitivo e religioni antiche*, Genova 1995, pp. 172-182.

²⁹ A. MAGRIS, *Testi gnostici sulla vicenda del Salvatore*, in "Filosofia e Teologia" 13 (1999) p. 84.

³⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Brescia 1980, pp.180-195.

³¹ E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo*, p. 183.

³² Sulla decisività teologica del *doulos* cf. anche J. SOBRINO, *La fede in Gesù Cristo saggio a partire dalle vittime*, Assisi 2001, pp.300-304.

per Paolo, se la dignità di Cristo “consista in una preesistenza «escatologica» (res rapienda) o non invece «protologica» (res rapta)”³³, anche se il NT e il paolinismo sono interessati ad una preesistenza *escatologica* (apocalittico-sapienziale), nel senso che l’esaltazione di Gesù ad opera di Dio dopo la morte esplicita il dono escatologico apocalitticamente preesistente al cospetto di Dio. Entro queste coordinate, la *kenosi* e l’umiliazione esprimono l’obbedienza³⁴ di Gesù al Dio vivente, e non nei riguardi delle forze del destino, il che dice che la salvezza proveniente da Dio, si troverà nella modalità concreta dell’esistenza di Gesù, cioè nell’autoalienazione e nella sofferenza fino alla morte. Non si tratta, allora, di una ipotesi o astrazione soteriologica, ma della testimonianza che la lettera ai Filippesi offre al “Dio di *uomini*”³⁵, alla sua misericordia proprio nella più dolorosa condizione umana, espressa e condivisa da Gesù Cristo. Lo Schillebeeckx afferma, pertanto, che l’universalità del riconoscimento di Gesù Cristo è dato proprio a partire dal movimento della *kenosi* e che l’universo deve riconoscere “l’esser-signore di Gesù che è stato elevato, del nuovo «kosmokrator», non di un tiranno ma di uno che sa cosa significhi essere uomini”³⁶.

L’esito sta, dunque, nella *rilevanza storica* della solidarietà di Gesù con l’umanità avvilita, che viene assunta, tra l’altro, da Paolo come modello per una interpretazione della esistenza cristiana. Ne consegue che la centralità della intuizione di fede cristologica dell’inno risalta per la focalizzazione della *pro-esistenza* di Gesù Cristo, al di là del fatto se esso ricorra o meno a schemi rappresentativi di tipo gnostico e mitologico, a testimonianza che se l’omologesi venisse isolata dalla vita di Gesù, il rischio di una mitologizzazione e ideologizzazione risulterebbe più che possibile, anche perché significherebbe “il pericolo della destoricizzazione. Le opere degli gnostici fanno vedere in ogni caso con quanta facilità l’omologesi cristologica poteva essere introdotta in un sistema mitologico. La migliore protezione contro questo pericolo era nuovamente il ricorso alla vita di Gesù, perché così l’omologesi viene vincolata alla storia”³⁷.

³³ E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo*, p. 185.

³⁴ Il riferimento alla portata teologica dell’ubbidienza è un elemento importante nella comprensione del movimento kenotico, che va al di là della tesi dell’ *Adam christology* sostenuta da J.D.F. DUNN, *Christology in the Making*, pp.114-121. Cf. F. MANZI, *Fil 2, 6-11 ed Eb 5, 5-10: due schemi cristologici a confronto*, in “Rivista Biblica Italiana” 44 (1996) pp. 48-55.

³⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo*, p. 194.

³⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Il Cristo*, p. 195.

³⁷ F. MUSSNER, *Omologesi cristologica e vita di Gesù evangelica*, in B. WELTE (ed.), *La storia della cristologia primitiva*, Brescia 1986, p. 80. Da questa angolazione cf. anche J. M. ROBINSON, *Kerygma e Gesù storico*, Brescia 1977, pp. 130-132; G. ARANDA, *La historia de Cristo en la tierra, segun Fil 2, 6-11*, in *Cristo, Hijo de Dio y Redentor del Hombre*. III Simposio Internacional de Teologia de la Universidad de Navarra, Pamplona 1982, pp. 341-358; 348.

Ora, se il *di più* inerente alla interpretazione dell'evento di Gesù Cristo si iscrive nella concretezza storica del suo progetto di salvezza, è plausibile ipotizzare che nella narrazione della *kenosi* trapeli una correlazione critica nei confronti dei contesti di riferimento, a maggior ragione se, come si è visto, tale evento va letto nella logica del mistero pasquale. Scrive J. Moltmann: "Evidentemente la comunità qui partiva dall'esaltazione escatologica verso il Padre, per risalire dalla sua originaria missione dal Padre. Secondo la logica di questa inferenza l'origine si manifesta nel futuro, quindi nella resurrezione di Cristo. Il processo incarnatorio rappresenta dunque soltanto il rovescio del processo di risurrezione, dato che quel che è ultimo nella conoscenza vien prima nell'essere"³⁸. Evidenziare ciò, però, non significa fare appello ad una genericità dell'esperienza pasquale, ma ai motivi sottostanti che hanno provocato il conflitto interpretativo nei riguardi di Gesù. E, cioè, la sua critica al tempio e alla Torà, l'essere subentrato al posto della Torà-sapienza intesa ontologicamente. Ma, soprattutto, l'aver posto in crisi il principio della salvezza secondo la legge, fatto questo che nella morte di Gesù si rivela inconciliabile con il paradosso della rilevanza salvifica della morte³⁹. In tal senso, croce e resurrezione anticipano le affermazioni sulla preesistenza, in una reciproca coappartenenza che indica e rivela l'esser Dio in Gesù e l'essere Dio di Gesù.

Si può dire, pertanto, che il *di più* dell'evento della *kenosi* sta (anche) nel capovolgimento dei criteri con cui leggere la relazione di Dio con l'uomo e con la storia, proprio in virtù della condizione con cui Gesù ha mostrato il Dio per l'uomo, criteri che scavalcano modalità e schemi della tradizione religiosa e sacrale. Il paradosso della *kenosi* opera un movimento di crisi, di rottura nei confronti di una concezione del Dio naturale, in quanto pone in evidenza una differenza qualitativa nel rivelarsi di Dio. Sta qui la novità del *kerygma* cristiano che annuncia alle culture il paradosso di una logica che pone in discussione ogni logica, ridefinendo e risignificando alla luce dell'evento kenotico i tratti stessi dell'essere di Dio. Il che, però, presuppone la specificità del *kerygma* ebraico che in Gesù si radicalizza e rifonda, proprio nella concezione della santità come relazione e del Dio libertà di amore. E' significativa la riflessione di H. U. von Balthasar, quando annota che "nell'inno della lettera ai Filippesi si tratta, almeno nel sottofondo, della svolta universalmente decisiva della visione di Dio che non è in primo luogo 'potenza assoluta',

³⁸ J. MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensione messianica*, Brescia 1991, p. 65.

³⁹ Cf. quanto afferma E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa tra teismo e ateismo*, Brescia 1982, p. 472: "E perciò si dovrà dire che Dio si definisce identificandosi con il Gesù morto. Ma con ciò egli definisce allo stesso tempo, come dice un'antica formula neotestamentaria, l'uomo Gesù come Figlio di Dio". Cf. anche H. MERKLEIN, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù*, Brescia 1994, pp. 186-188.

ma 'amore assoluto' e la cui sovranità non si manifesta nel tener per sé ciò che gli appartiene, ma nel suo abbandono (...) L'annichilimento di Dio (nell'incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale⁴⁰. E' evidente, di conseguenza, come la *kenosi* espressione del libero autodonarsi, di quell'ontologia della dedizione e della relazione che connota la pro-esistenza Gesù Cristo, risemantizza l'idea di Dio e dell'uomo⁴¹, spogliandoli di quella neutralità dell'essere, sovente presupposto per una concezione dell'esperienza religiosa ricalcata sui moduli dell'opposizione sacro-profano, trascendente-immanente.

3 Decostruzione della *kenosi*?

Sulla scia di tali indicazioni, va situata la riflessione teologica della secolarizzazione che si caratterizza, tra l'altro, proprio per la ripresa della dimensione kenotica della rivelazione e per la riformulazione di un cristianesimo più attento alla decisività dell'evento del Dio fatto uomo. Anzi, il suo teorema rappresenta una riserva critica nei riguardi di quei percorsi riflessivi incapaci di cogliere il paradosso e lo scandalo teologico del cristianesimo, e più inclini ad una decostruzione dell'evento kenotico entro differenti precomprensioni filosofiche e teologiche. Il dato, interessante, comunque, è l'attenzione nuova che l'evento dell'incarnazione suscita nel contesto culturale contemporaneo, anche se connotata da una oscillazione teoretica nell'interpretare quanto caratterizza l'evento cristologico. In particolare, sono due le ermeneutiche più vivaci: da un versante, la *querelle* teologica della riflessione sul pluralismo religioso che, riconducendo l'evento della incarnazione ad una metafora, fino all'ipotesi di un mitologema come sostiene ad esempio J. Hick⁴², rischia di ridurre il dato storico dell'incarnazione ad una variante della

⁴⁰ H. U. von BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in *Mysterium salutis*, 6, p. 189. Cf. Anche le riflessioni di P. CODA, *L'incarnazione del Figlio di Dio vocazione del figlio dell'uomo*, in "Filosofia e Teologia" 13 (1999) pp.21-42.

⁴¹ In questo contesto si iscrive la relazione tra evento dell'incarnazione e Trinità, che consente un'allargamento di senso della centralità riflessione su Dio, sull'uomo e sulla Chiesa. Senza entrare nel merito della questione, rinviamo a: G. COLZANI, *Verso un cristocentrismo trinitario. Il valore "teologale" della riscoperta della Pneumatologia*, in G. COFFELE (ed.), *Dilexit Ecclesiam*. Studi in onore del prof. Donato Valentini, Roma 1999, pp.181-198; L.F. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Casale Monferrato 1999, pp. 91-109; A. MILANO, *Il pathos di Dio. Immutabilità divina ed evento in Cristo*, in ID, *Quale verità. Per una critica della ragione teologica*, Bologna 1999, pp. 259-314; G. GRESHAKE, *Il Dio Unitrino. Teologia trinitaria*, Brescia 2000, pp. 360-370.

⁴² J. HICK, *The Metaphor of God Incarnate*, London 1993. Scrive: "La divina incarnazione [...] richiede che un elemento eternamente pre-esistente della divinità, Dio il Figlio o il Logos divino, si incarnasse come un essere umano. Ma è estremamente inverosimile che il Gesù storico abbia pensato di se stesso con questa modalità. Anzi, avrebbe rifiutato come blasfema l'idea" (p. 20). Per una lettura critica cf. G. O'COLLINS, *The Incarnation under fire*, in "Gregorianum" 76 (1995) p. 263-280; G. GÅDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie*, Gütersloh 1998, pp. 189-219; J. ILUNGA

manifestazione del divino⁴³. Dall'altro, come nel caso della riflessione filosofica⁴⁴, l'attenzione alla *kenosi* si riflette sulla capacità che il cristianesimo ha di offrire alla lettura del mistero antropologico nella sua apertura all'Essere e nella determinazione etica della finitezza. Un rapido ed esemplificativo sguardo alla seconda posizione può essere indicativo.

Emblematica, oltreché complessa, è la lettura di H. Blumenberg⁴⁵ sulla scorta del teorema della secolarizzazione come autoaffermazione moderna della storia umana in contrapposizione all'universo teologico medievale. L'idea di incarnazione non è che elaborazione simbolica dell'evento, attraverso una sofisticata dogmatica tesa a rivestire razionalmente l'evento dell'uomo – Dio attraverso l'unione di due nature in una persona. Si tratta, cioè, di proteggere da una degenerazione mitologica l'unicità dell'evento, motivo questo che indica nella idea di incarnazione “il risultato di un contrasto fondamentale fra teologia biblica e teologia pagana, contrasto riconducibile al semplice fatto che la difficoltà con cui gli Ebrei pronunciavano la parola *Dio* era pari alla facilità con la quale i Greci la usavano”⁴⁶.

E' pur vero, però, che nel contesto biblico alla inconcepibilità dell'idea di incarnazione corrisponde la possibilità della intimità tra Dio e l'uomo, della elezione dell'uomo da parte di Dio. Il che mentre dice come “nell'Antico Testamento si era formata tutta una galleria di funzionari della salvezza che non erano, né potevano diventare dèi”⁴⁷, al contempo nella cultura greco-romana “tutto si trasformava facilmente in divinità, anche in una divinità travestita, suscettibile di molte metamorfosi”⁴⁸. In questo quadro

MUYA, *La théologie des religions. Un État des lieux*, in "Euntes Docete" 52 (1999) pp. 283-296; A. AMATO, *Cristo, il Figlio di Dio fatto uomo. Riflessioni sul mistero dell'incarnazione del Verbo*, in I. SANNA (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo*. Miscellanea in onore di Marcello Bordoni, Roma 2000, pp. 216-220; C. GILLIS, *Radical christologies? An analysis of the christologies of John Hick and Paul Knitter*, in T. MERRIGAN – J. HAERS (ed.), *The Myriad Christ. Plurality and the quest for unity in contemporary christology*, Leuven 2000, p. 521-534; A. COZZI, *Il Logos e Gesù. Alla ricerca di un nuovo spazio di pensabilità dell'incarnazione*, in "La Scuola Cattolica" 130 (2002) pp. 77-106.

⁴³ Per ulteriori approfondimenti si consenta il rinvio a C. DOTOLO, *Singolarità rivelativa di Gesù Cristo e pluralismo religioso. Per uno status quaestionis*, in G. COLZANI - P. GIGLIONI – S. KAROTEMPREL (ed.), *Cristologia e Missione oggi*. Atti del Congresso Internazionale di Missiologia, Roma 2001, pp. 298-320 e *L'autocomunicazione di Dio tra universalità e singolarità cristologica. Rivelazione e rivelazioni*, in ID (ed.), *La Missione oggi. Problemi e prospettive*, Roma 2002, pp. 37-57.

⁴⁴ L'attenzione all'inno ai Filippesi è un dato ricorrente, come mostra X. TILLIETTE, *Il Cristo della filosofia. Prolegomeni a una cristologia filosofica*, Brescia 1997, pp. 187-219.

⁴⁵ H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992. Cf. per una lettura critica W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, pp. 537-549; P. DE VITIIS, *Hans Blumenberg e il dibattito sulla secolarizzazione*, in "Filosofia e Teologia" 9 (1995) pp. 529-542; G. DELANTY, *Modernity and Postmodernity. Knowledge Power and Self*, London-New Delhi 2000, pp. 34-41 e il volume curato da A. BORSARI, *Hans Blumenberg. Mito, metafora, modernità*, Bologna 2000.

⁴⁶ H. BLUMENBERG, *La legittimità*, p. 642.

⁴⁷ H. BLUMENBERG, *La legittimità*, p. 642.

⁴⁸ H. BLUMENBERG, *La legittimità*, p. 642-643.

contrastante, si staglia la trasformazione cristiana della reinterpretazione dell'incarnazione, in quanto Gesù di Nazaret diviene kerygma, annuncio di una verità da sottrarre al rischio dell'ambiguità mitica, in virtù della critica filosofica al mito degli dei e delle loro storie. L'ermeneutica cristiana dell'incarnazione non era che l'integrazione dell'idea ellenistica della "metamorfosi di un dio" con la proposta del Figlio dell'uomo come Salvatore. Ma questa non era che la premessa di un mutamento semantico dell'idea dell'incarnazione nella prospettiva antropologica di "un rafforzamento infinito della stima di sé"⁴⁹, in virtù della quale Dio diventa metafora dell'uomo.

Analoga è la prospettiva di S. Natoli che propone una *secolarizzazione della kenosi*, nel momento in cui interpreta la secolarizzazione quale possibilità dell'uomo di essere Dio e la kenosi come inaugurazione della "possibilità di una donazione incondizionata"⁵⁰ che permette all'uomo di sperimentare in sé il divino. L'incarnarsi di Dio non è altro che il disvelarsi del divino nell'uomo, la sua possibilità di trascendersi divenendo Dio, dato simbolicamente espresso dal Cristo che prospetta una diversità nel modo di relazionarsi tra gli uomini. Proprio nell'ottica del dono di sé, il messaggio cristiano conserva la sua paradossalità, ma anche una eversività che non cessa neanche nella trascrizione profana di esso. Il dono di sé, però, "è così improbabile da esigere l'incarnarsi di un Dio. E Dio s'incarna davvero ogni qualvolta gli uomini diventano capaci di dono"⁵¹.

Infine, va segnalata la posizione articolata e singolare di G. Vattimo che, intuendo la fecondità della coappartenenza tra secolarizzazione e *kenosi*, legge in quest'ultima l'evento che fonda il cristianesimo come avvio al pensiero post-metafisico. E' vero che il filosofo torinese coglie nel *principio-fatto dell'incarnazione* in Gesù Cristo l'espressione dell'indebolimento della nozione ontoteologica di Dio, giungendo a interpretare tale principio come rivoluzionario: Dio non è più considerabile come il solitario *Ipsum esse subsistens*, ma, secondo l'intuizione ermeneutica presente nell'inno ai Filippesi, come Colui che si è svuotato della sua assolutezza, offrendo un progetto di salvezza nel principio dell'amore. E' *la cosa stessa* dell'incarnazione che allude alla possibilità dell'incontro con l'Evento del divino stesso, che si dà nella forma dell'umano e del visibile come spazio del suo riconoscimento. "In ultima analisi, l'appropriazione filosofica della

⁴⁹ H. BLUMENBERG, *La legittimità*, p. 643.

⁵⁰ S. NATOLI, *Dio e il divino. Confronto con il cristianesimo*, Brescia 1999, p. 49.

⁵¹ S. NATOLI, *Dio e il divino*, p. 53. Va detto che posizioni analoghe sono rintracciabili in altri filosofi italiani, come M. Ruggenini, V. Vitello, le cui riflessioni richiederebbero un'approfondimento più ampio. Per questo si veda P- GILBERT, *Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo*, in "Nouvelle Revue Théologique" 121 (1999) pp. 254-273; A. MATTEO, *Della fede dei laici. Il cristianesimo di fronte alla mentalità postmoderna*, Soneria Mannelli 2001, pp. 69-87 (con ulteriore bibliografia).

verità della religione avviene pur sempre per una legge della filosofia, della ragione che si riconcilia con sé; la *kenosis* che accade come incarnazione di Dio e da ultimo come secolarizzazione e come indebolimento dell'essere e delle sue strutture forti (fino alla dissoluzione dell'ideale di verità come oggettività) avviene invece per una «legge» della religione, almeno nel senso che non è il soggetto che decide di impegnarsi in un processo di spoliamento e di annichilamento, ma a questo impegno si trova chiamato dalla «cosa stessa»⁵².

Aprirsi all'evento dell'incarnazione significa dissolvere la violenza del sacro e della concezione naturalistica del divino, per entrare nella visione della rivelazione ebraico-cristiana come amichevolezza di Dio, critica nei riguardi di una religiosità che assume come via della ragione a Dio lo scacco e l'intrattabilità del reale. Per questo, la *kenosi*, inaugura la storia della salvezza come storia dell'interpretazione della storia, che trova la sua radicale espressione nella logica decentrante della carità. Che si tratti o meno di una concezione troppo ottimistica della *kenosi* è oggetto di discussione. Ciò che è certo per G. Vattimo è che in essa è depositata la novità del cristianesimo non religioso, il quale appella all'ermeneutica dell'ascolto e della grazia. «La salvezza che cerco attraverso l'accettazione radicale del significato della *kenosis* non è, dunque, una salvezza che dipenda solo da me, che dimentichi il bisogno della grazia come dono che viene dall'alto [...] Che il nocciolo filosofico di tutto il discorso qui svolto sia l'ermeneutica, la filosofia dell'interpretazione, ne mostra la profonda fedeltà all'idea di grazia intesa nei due sensi, di dono che viene dall'alto, e di risposta che mentre accetta il dono, esprime anche, inscindibilmente, la verità più propria di chi lo riceve»⁵³

4 *Nell'ottica del mistero di Dio nella storia: la teologia della secolarizzazione*

La questione, allora, è dove si colloca lo specifico e, se vogliamo, il *novum* della teologia della secolarizzazione. E' noto il dissidio e l'ambiguità che contorna l'interpretazione della metafora della secolarizzazione: da un lato, indica la rottura che la modernità ha sancito con una tradizione governata da idee cristiane, o, almeno, da una

⁵² G. VATTIMO, *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Roma-Bari 1994, pp. 66-67.

⁵³ G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano 1996, p. 104. Per una lettura critica cf. G. LORIZIO, *Rivelazione Modernità Post-modernità*, Cinisello Balsamo 1999, pp.31-43; U. REGINA, *La soglia della fede. L'attuale domanda su Dio*, Roma 2001, pp. 89-98; M. MANTOVANI, *Sulle vie del tempo. Un confronto filosofico sulla storia e sulla libertà*, Roma 2002, pp. 229-251.

certa configurazione di esse che, secondo J.B. Metz⁵⁴, hanno contribuito alla bipartizione dello spirito del cristianesimo, la cui conseguenza sta nell'idea di autonomia e autoaffermazione dell'umano; dall'altro, dice la continuità con l'intenzionalità originaria del cristianesimo che ha contribuito alla determinazione di una nuova concezione antropologica, cosmica e storica. In tal senso, non riteniamo superfluo ribadire la profondità di prospettive quella differenza evidenziata da F. Gogarten⁵⁵ e ripresa da Paolo VI nell'*Evangelii Nuntiandi* (1975), n. 44, tra il processo di secolarizzazione e di secolarismo, cioè tra una libertà creaturale (modulata sul concetto di figliolanza con Dio) presupposto dell'autonomia e una autonomia prodotta dal movimento dell'autoaffermazione umana che si pone come assoluta dalla trascendenza.

La novità sta nel fatto che, teologicamente parlando, la metafora della secolarizzazione indica una mutazione radicale introdotta dalla prospettiva biblico-cristiana nella *Weltanschauung* religiosa del mondo e dell'esistenza. Essa opera una *differenziazione funzionale* rispetto ad una ermeneutica dell'uomo religioso, e il suo merito storico sta nell'aver riproposto la *Gottesfrage* proprio nella specificità cristologica e nella sua irriducibilità ad una genericità religiosa. Nell'intenzionalità prioritaria della teologia della secolarizzazione, ma forse dovremmo dire *dalla* secolarizzazione, il paradosso della *kenosi* mette in crisi e capovolge il sospetto di significanza alienante del dire Dio, dando ad esso un significato diverso rispetto ad una idea astratta e formale del divino. Il motivo risiede nella singolarità della rivelazione, là dove Dio offre all'uomo una prospettiva inedita e un volume di senso e di verità eccedente e sconvolgente, proprio nella forma cristologica del dirsi di Dio. In particolare, tale intuizione viene codificata a partire dall'istanza di una *de-sacralizzazione* che nell'evento della Croce prospetta un duplice significato: mentre rompe e vanifica la pretesa alla verità da parte dell'ideologia e del mito, propone *un'etica dell'alterità*, nel fatto che in Cristo, che costituisce l'apertura alla realtà, l'uomo è reso capace di *essere-per-gli altri*. Emblematico quanto scrive 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"⁵⁶.

⁵⁴ J. B. METZ, *Il cristianesimo e il soggetto dell'illuminismo*, in «Filosofia e Teologia» 3 (1989) p. 459. Analoghe riflessioni in ID, *Spirito dell'Europa – Spirito del Cristianesimo*, in G. FERRETTI (ed.), *Filosofia e Teologia nel futuro dell'Europa*, Genova 1992, pp. 19-28.

⁵⁵ Cf. F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia 1972.

⁵⁶ D. BONHOEFFER, *Etica*, Brescia 1995, p. 35.

Ma c'è un orizzonte che accomuna in modo particolare il percorso che interseca *kenosi* e secolarizzazione, ed è il tentativo di operare una differenza tra una interpretazione religiosa e una interpretazione cristologica, kerigmatica di Dio. Tentativo, a nostro avviso, che si distanzia dalle letture della teologia post-secolare che sembrano ancora una volta zigzagare il duro paradosso della *kenosi*, fino a ipotizzare, vista l'impossibilità del darsi di un fondamento oggettivabile, uno slittamento della riflessione teologica (soprattutto protestante) sui canoni di una religiosità aperta, in cui la dimensione apofatica e mistica costituiscono l'orizzonte di una inedita esperienza del divino. Si tratta, in altre parole, di un "ateismo religioso", di una attenzione al *Deus absconditus*, in relazione al quale si cercherà di riflettere come il Dio trino che è il Dio del quale non ci si può fare alcuna immagine e che "il Dio di cui assolutamente non ci si può fare alcuna immagine ci incontra tuttavia anche come il Dio trino"⁵⁷.

Entro queste coordinate, si potrà superare l'apparente alternativa tra religiosità e secolarità che sono lati della stessa realtà umana. La questione, però, è verificare 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 divino. Certo è, che l'inedita morfologia del religioso sembra più rispondente ad un bisogno di compensazione psichica e culturale, che ad un principio di ridefinizione della proposta dell'esperienza religiosa come incontro con l'alterità di Dio. La questione, dunque, sta nell'individuare l'articolazione della differenza tra interpretazione religiosa e interpretazione cristiana. Procedo schematicamente, evidenziando alcune polarità che non sono necessariamente esclusive, ma che lasciano risaltare alcune sfumature di significato determinate

Innanzitutto, nella modalità diversa di intendere l'esperienza religiosa, registrabile nella logica della *consolazione* e della *rivoluzione*. Pur nella accortezza a non separare troppo e con troppa disinvoltura, la religione con il suo Dio sembra caratterizzarsi per una *concezione sacrale* e mistica della vita, in cui la prospettiva di rassicurazione prevale in ordine ai bisogni antropologici. Ne è conferma la conformazione della spiritualità post-moderna, che dinanzi al peso di una razionalità incapace di organizzare il vissuto, preferisce l'accentuazione del potenziale simbolico e onirico. Non senza ragione la cautela critica espressa da W. Pannenberg: "Per la chiesa e per la teologia è una tentazione quella di considerare prospettiva favorevole alla fede la disponibilità degli uomini, nascente

⁵⁷ H.- M. BARTH, *Teologia della secolarizzazione oggi: teologia post-secolare*, in "Filosofia e Teologia" 9 (1995) p. 489.

dal sentimento d'alienazione nell'universo culturale secolare, alla fuga nell'irrazionale, in un mondo alternativo a cui aderire irrazionalmente»⁵⁸.

I significati estetici presenti nell'immaginario del sacro divenuto esperienza consueta, naturale⁵⁹, sono il "sintomo della rassegnazione all'impotenza spirituale"⁶⁰, ma anche l'esito della costellazione globalizzata dei percorsi religiosi le cui risposte sono, sovente "ininfluenti per l'istruzione della dignità civile dell'umano"⁶¹. A tali percorsi si affiancano le possibilità racchiuse nelle mistiche olistiche che intendono suggerire la possibilità di un capovolgimento trasfigurante del reale verso il possibile⁶², dando voce alla richiesta dell'umanità contemporanea di una religiosità affine al desiderio dell' «umano, troppo umano» destino della vita, non più delegabile ad altri, tanto meno a Dio. Con la conseguenza di una delegittimazione della questione del credere che diventa sempre più un *wishful thinking*⁶³, privo del *pathos* teologale dell'affidamento all'Altro.

Il Dio cristiano si presenta, invece, nella sua *tensione agapica*, fermento che spinge l'esistenza umana a pensarsi come continuo esodo per l'edificazione del regno di Dio. 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. 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, ma attuare il progetto salvifico nella concretezza della sua realtà.

In secondo luogo, con una terminologia probabilmente acerba, si individua nella questione della *presenza di Dio*, il carattere che connota l'interpretazione cristiana rispetto a quella religiosa, in cui si fa che fare con la questione *dell'esistenza* di Dio. Questione, quest'ultima, che sembra urtare contro un teismo statico, incapace di mostrare la dimensione comunionale e partecipativa del Dio cristiano⁶⁴, impensabile nella

⁵⁸ W. PANNENBERG, *Cristianesimo in un mondo secolarizzato*, Brescia 1991, p. 79. Cf. anche C. DOTOLÒ, *La relazione tra teologia e post-modernità: problemi e prospettive*, in "Antoniano" 76 (2001) pp. 651-685.

⁵⁹ Cf. quanto osserva P. L. BERGER, *L'imperativo eretico. Possibilità contemporanee di affermazione religiosa*, Leumann 1987, p. 76-77.

⁶⁰ P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito. Umanesimo religioso e ordine degli affetti*, Milano 2001, p. 16.

⁶¹ P. SEQUERI, *Sensibili allo Spirito*, p. 7. Per una lucida analisi della problematica cf. U. SARTORIO, *Credere in dialogo. Percorsi di fede e di annuncio*, Padova 2002, pp. 13-58.

⁶² In questa chiave cf. F. GARCÍA BAZÁN, *Aspectos inusuales de lo sagrado*, Madrid 2000, pp. 185-228.

⁶³ Cf. A. N. TERRIN, *New Age. La religiosità del postmoderno*, Bologna 1992; P. L. BERGER, *Una gloria remota. Avere fede nell'epoca del pluralismo*, Bologna 1994, pp. 83-103; 121-138; G. FILORAMO, *Religioni e mutamento contemporaneo*, in "Humanitas" 53 (1998) pp. 439-456; R. MARCHISIO, *Ritualità senza miti nell'attuale contesto della religiosità soggettiva*, in G. BONACCORSO (ed.), *Mistica e ritualità: mondo inconciliabili?*, Padova 1999, pp. 45-83.

⁶⁴ Cf. quanto scrive K. LEHMANN, *Dogmatica ecclesiale ed immagine di Dio*, in J. RATZINGER (ed.), *Saggi sul problema di Dio*, Brescia 1975, pp. 135-163, il quale, tra l'altro, individua nella categoria della *relazione*

dissociazione dalla storia o nella distanza dalla dinamica delle decisioni fondamentali della vita. E', forse, questa la provocazione che fa dire a D. Tracy che la postmodernità ha provocato uno "strano ritorno di Dio"⁶⁵, che affonda le radici nei cambiamenti dei presupposti della riflessione teologica. Come segnalava K. Hemmerle⁶⁶ alcuni anni or sono, la questione di Dio sembra retrocedere nella coscienza comune per poi farsi strada con un nuovo interesse e una inedita fame di contatto immediato che si iscrive nella critica a un Dio compreso entro una logica *funzionale*. Nondimeno, la crisi della concezione di Dio affonda le sue radici nel mutamento delle implicazioni filosofiche che trova nella critica all'onto-teologia⁶⁷ e nel processo all'oggettività⁶⁸ di Dio le coordinate di riferimento per un rivisitazione della questione e per un ripensamento non ingenuo del teismo⁶⁹.

Non è senza ragione, in definitiva, la *pars costruens* della critica heideggeriana in *Identität und Differenz*, che coglie come il Dio *Causa sui* è incapace di suscitare relazione, in quanto esso non è altro che l'assolutizzazione delle certezze umane, dovuta alla rimozione del pensiero ad aprirsi al *novum* del *revelatum*. "Per questo il pensiero a-teo [*das gott-lose Denken*], che deve rinunciare al Dio della filosofia, al Dio come *Causa sui*, è forse più vicino al vero Dio. Questo significa qui soltanto: esso è più libero per Dio di quanto sia disposto ad ammetterlo l'onto-teo-logia"⁷⁰. E' proprio l'evento della *kenosi* e della croce a mostrare la dialetticità della presenza di Dio, della sua partecipazione alla

a... il *novum* del Dio cristiano; anzi, "costituisce un'enorme trasformazione intrinseca dell'idea di Dio, la quale forse fino ad oggi non è ancora stata compiuta in modo sufficiente nella teologia" (p. 160).

⁶⁵ D. TRACY, *Il ritorno di Dio nella teologia contemporanea*, in "Concilium" 30 (1994) p. 68. Cf. le riflessioni di I. SANNA, *L'indebolimento della concezione di Dio nel postmoderno*, in ID (ed.), *Gesù Cristo speranza del mondo*. Miscellanea in onore di Marcello Bordoni, Roma 2000, pp.423-458.

⁶⁶ Cf. K. HEMMERLE, *Trasformazioni dell'immagine di Dio a partire dal Vaticano II*, in A. MARRANZINI (ed.), *Correnti teologiche postconciliari*, Roma 1974, p. 238.

⁶⁷ La questione dell'impatto critico della rilettura dell'onto-teologia sulla questione di Dio chiama in causa il nichilismo come cifra dell'*itinerarium mentis* della post-modernità, soprattutto nella interpretazione radicale del pensiero heideggeriano, che non è possibile approfondire in questa sede. Si rinvia a AA.VV., *Heidegger et la question de Dieu*, Paris 1980; J. L. MARION, *De la 'mort de Dieu' au noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphisique*, in *L'Être et Dieu*, Paris 1986, pp. 103-130; M. RUGGENINI (ed.), *Heidegger e la metafisica*, Genova 1991; P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Roma 1995, pp. 71-93, A. W.J. HOUTEPEN, *Dio, una domanda aperta. Pensare Dio nell'era della dimenticanza di Dio*, Brescia 2001, pp. 331-352.

⁶⁸ Cf. J. COLETTE (ed.), *Processo all'oggettività di Dio. I presupposti filosofici della crisi dell'oggettività di Dio*, Torino 1971.

⁶⁹ Scriveva alcuni anni or sono H. VORGRIMLER, *La critica contemporanea del teismo*, in "Concilium" 13 (1977) p. 39: "Ora, se nel nostro tempo la critica al teismo ha avuto, a partire dagli anni sessanta, un nuovo forte impulso, che ha una diffusione generale, una delle ragioni di ciò è da vedere anzitutto nell'esigenza di sottrarre Dio nella fede, nella religiosità e nella teologia ad una visione oggettivante, o anche – in conseguenza dello schema di trascendenza spesso connesso al teismo – spazializzante. Nella critica al teismo si esprime contemporaneamente il tentativo teologico di aprire nuove possibilità all'esperienza di Dio". Analogamente in C. GEFFRÉ, *La crise du Théisme*, in "Le Supplément" 122 (1977) pp. 357-379.

⁷⁰ M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, p. 71.

debolezza umana, di una logica dell'amore impotente che rivela una differente signoria di Dio.

Sulla scia di tali coordinate, la terza conseguenza sta nel fatto che 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. In tal senso, Dio non è più comprensibile secondo una mera enfasi ontologica, ma a partire proprio dalla profonda unità realizzata tra Dio e l'uomo che non si verifica a spese della trascendenza di Dio né a svantaggio dell'autonomia dell'uomo. E', in fondo, l'intenzionalità più profonda del dettato dogmatico di Calcedonia, come evidenzia A. Grillmeier: "quanto più chiaramente l'idea dell'unione ipostatica può essere distinta da quella di una sintesi di natura, quanto più l'appropriazione ipostatica dell'umanità da parte del Logos ha per scopo proprio questa umanità [...], tanto più la cristologia calcedonense lascia spazio al «Gesù dei sinottici» ovvero a una cristologia dal basso"⁷¹.

Gesù Cristo, dunque, è il mistero della presenza nella storia di Dio, la cui trascendenza è diventata decisiva e incisiva sulla realtà di questo mondo, e 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 responsabile non deve mai cadere."⁷².

Senza dubbio, spetta alla stagione teologica attenta al significato della secolarizzazione, il merito di aver individuato il *proprium* dell'interpretazione della relazione tra *kenosi* e secolarizzazione nell'orizzonte di una *theologia crucis*. In essa la presenza di Dio nel mondo si offre come inedito e paradossale fondamento teologico, non tanto nel senso di un *Grund*, ma di un *Boden*, cioè di un fondamento legato all'evento storico che è avvento e attesa, negli spazi del quale la verità rivelata si dona alla libertà della fede e si affida alla logica della comunione. Dio non si risolve nella motivazione razionale di una

⁷¹ A. GRILLMEIER, *Ermeneutica moderna e cristologia antica*, Brescia 1973, p. 99.

⁷² D. BONHOEFFER, *Etica*, p. 193.

dimostrazione, ma si offre nell'alterità di una verità e di un senso⁷³ che attira alla conoscenza come ad un incontro, impegnando ogni uomo all'interpretazione e alla testimonianza. In questo senso, l'esercizio del cristianesimo non si riduce ad una offerta della grazia a buon mercato, ad una concezione sacralizzata della realtà o ad un atto della ragione morale.

L'autenticità del *kerygma*, se non vuole scadere a sentimentalismo o moralismo, si presenta come differente dalle normali possibilità teoretiche ed etiche dell'uomo, anzi come una possibilità umanamente impossibile, lontana da una idea di costruzione del benessere del Sé. Non risulti, pertanto, esagerata la tendenza dell'atteggiamento religioso di ricorrere a Dio, attraverso l'insistente motivo della *insecuritas* dell'uomo, del fallimento del reale, in funzione di una deficienza psicologica (per le quali basterebbe, al limite, una adeguata prassi terapeutica). Il Dio di Gesù Cristo non è un Dio-tappabuchi, perché 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 J.B. Metz ha rilevato circa la storia neotestamentaria di Gesù, che indica una forma irrinunciabile di responsabilità universale nella partecipazione di Gesù al dolore e alla sofferenza altrui. "Il primo sguardo di Gesù non si rivolgeva al peccato dell'altro, ma all'altrui sofferenza"⁷⁴, proprio perché il peccato era anzitutto rifiuto alla solidarietà e alla compassione, rinuncia a pensare oltre l'orizzonte oscuro e soffocante della storia della sofferenza. Era ed è, in fondo, ripiegamento e consegna al narcisismo latente. Al contrario, il dolore è orizzonte di protesta, energia che allude alla capacità di non rinunciare, di denunciare responsabilità inevasa e solidarietà negate. Esso apre ad una politica del riconoscimento e della compassione, ad una mistica dagli occhi aperti, così come l'ha realizzata Gesù Cristo che ha sconfitto la neutralità del reale, costituendosi parametro della realtà.

4 *Memoria Jesù Christi, tra dono di sé ed essere-per-l'altro.*

Avviandoci alla conclusione, si può individuare nella tematizzazione della *memoria Jesu Christi*, e, in particolare, nell'interpretazione della *kenosi* fino alla conseguenza della morte in croce l'essenza-fondamento della presenza di Dio nel mondo. In che senso?

⁷³ Cfr. R. FISICHELLA, *Il senso come problema teologico*, in J. DRISCOLL (ed.), *Imaginer la théologie catholique. Mélanges offerts à G. Lafont*, Roma 2000, pp. 279-292 ; G. PASQUALE, *La storia della salvezza. Dio Signore del tempo e della storia*, Milano 2002, pp. 105-120.

⁷⁴ J. B. METZ, *Il cristianesimo nel pluralismo delle religioni e delle culture*, in "Studia Patavina" 48 (2001) p. 258.

In primo luogo, nell'affermazione di una *presenza* che sa fare spazio all'altro, fino a sopportarne l'allontanamento, come avvenuto nella crocifissione. In Cristo, Dio nasconde, rivelando, la sua condizione esistenziale, perché sia donata ad ogni uomo la libertà di una scelta capace di vivere la radicalità del Vangelo nella costruzione del Regno. "Dio si lascia cacciare fuori dal mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta di fianco e ci aiuta. E' assolutamente evidente, in Mt 8, 17, che Cristo non aiuta in forza della onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza"⁷⁵. E' proprio nel non ritenere per sé come un tesoro geloso la sua potenza che Dio fa *epoché* della sua totale e assoluta trascendenza, cioè crea il presupposto per pensare la relazionalità ontologica e dialogica quale fondamento dell'evento gratuito di una santità che nell'alleanza, prima, e nell'incarnazione, poi, disegna la traiettoria della novità della storia della salvezza. Ed è in tale ottica che il *verbum crucis* allude alla forza veritativa della *doxa* che attrae, dinanzi alla quale lo stupore della ragione spinge l'uomo a intravedere nella paradossalità di quella assenza o lontananza, una promessa di salvezza e di senso che alimenta il domandare stesso dell'uomo.

In seconda istanza, con l'evento della *kenosi* l'essere di Dio ha per noi senso e decisività solo nella misura dell'essere di Gesù Cristo, che delinea il significato irrinunciabile della mediazione. Il che significa connotare la modalità della presenza di Dio e della scelta dell'uomo nella logica della comunione, 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. *L'esserci-per-altri* esprime la radicalità della trascendenza, *conditio sine qua non* per rileggere l'onnipotenza e gli altri attributi tradizionali di Dio. Si può dire, con un acuto e autorevole interprete del Novecento teologico, I. Mancini, che "l'essere di Cristo, che riassume il senso della presenza di Dio nel mondo, e si riassume nella sofferenza della sconfitta in quanto onnipotente, significa dunque la sua impotenza e la nostra potenza; e la nostra potenza in una direzione in cui egli stesso diventa potente per noi, quella dell'essere-per-l'altro"⁷⁶.

Infine, la lettura teologica della *kenosi* apre alle possibilità ermeneutiche dell'essere-di-Cristo, al "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 una appartenenza critica al nostro tempo. "Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla

⁷⁵ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Cinisello Balsamo 1988, p. 440.

⁷⁶ I. MANCINI, Interpretazione non religiosa di Dio, in "Archivio di Filosofia" 39 (1969) p. 437.

vita, perché amiamo i fratelli“ (1Gv 3,14). Una delle eredità della teologia della secolarizzazione è quella che individua nella *sequela* la forma dell'identità cristiana. 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 comunità cristiana è memoria vivente della vocazione al futuro dell'umanità, ma anche anticipazione che attesta una possibilità: quella della *conversione della realtà*, pur nella provvisorietà escatologica. Nell'ottica di un'etica cristonómica, comprendiamo che “c'è bisogno di un cristianesimo sveglio, assolutamente critico nei confronti della società, che si comprenda come comunità di memoria e di racconto nell'unica e indivisa sequela di Gesù e che, in quanto tale, opera con fantasia socialmente critica non solo copiata, ma 'inventiva': nella resistenza produttiva contro la crescente stanchezza di essere soggetti, contro la perdita della memoria, contro la dissoluzione del linguaggio e l'analfabetismo di ritorno. Solo allora anche l'amore e la fame e sete di giustizia non si esauriranno nella nostra vita sociale”⁷⁷.

⁷⁷ J. B. METZ, *Dov'è finito Dio, e dove l'uomo? Sulla capacità di futuro del cristianesimo occidentale-europeo*, in F.-X. KAUFMANN – J. B. METZ, *Capacità di futuro. Movimenti di ricerca nel cristianesimo*, Brescia 1988, p.145.