

La comunicazione in Soeren Kierkegaard di Augusto Morosini

*“Fare il maestro
è essere scolaro”¹*

Afferrare la totalità dell'imponente produzione letteraria di Kierkegaard non è cosa agevole ne, tanto meno, rapida; bisogna prepararsi dunque ad uno studio lungo ed approfondito perché, come nota acutamente il critico Fabro, *“la realtà è che per capire Kierkegaard l'unico criterio è Kierkegaard stesso”*². Uno degli aspetti di più difficile comprensione è intendere il significato degli pseudonimi: capire cioè il rapporto che esiste tra le opere pseudonime e il loro 'autore'. “I vari pseudonimi - scelti ‘ad hoc’ - esprimono possibilità varie di esistenza, in una sfera di idealità pura estetica, etica, religiosa. Non danno mai quindi direttamente il pensiero e la vita reale del vero autore Kierkegaard, benché svolgano anche pensieri realmente suoi e siano sostanziati da fatti espressi o sottintesi della sua vita personale. Rispetto agli pseudonimi, egli dice spesso di comportarsi da semplice ‘lettore’. Cioè, le possibilità di esistenza ivi esposte idealizzano e isolano l'uno e l'altro aspetto di quella vita che tumultuava e lottava in lui per cercare una evasione: o per tirarlo in basso o per portarlo in alto, così che dovunque in quei libri egli viene a trovarsi sempre fuori di sé. La pseudonimia è quindi un gioco che però Kierkegaard ha fatto ed ha preso molto sul serio e sul quale spesso gli interpreti sono passati o senz'accorgersi affatto o con troppa leggerezza”³.

Forse l'affermazione che più si avvicina a spiegare il reale significato del ‘gioco’ degli pseudonimi nell'opera di Kierkegaard è quella dello studioso Malantschuck: “Per questa via Kierkegaard può col suo metodo raggiungere l'uomo in tutte le sue vie e aberrazioni ed egli può parlare a tutti gli uomini senza riguardo al loro stadio spirituale. In questo consiste *l'arte (maieutica) di salvezza*”⁴, com'egli anche chiama con la terminologia di Socrate l'arte della comunicazione”⁵.

Ma quale è la logica di tale ‘gioco’? Non lasciamoci ingannare troppo dalle parole: per Kierkegaard la vita è stata tutt'altro che un gioco; quindi anche gli pseudonimi vanno visti, studiati e interpretati all'interno di una serietà esistenziale profonda. Alla radice di ogni esistenza vi è il segreto della libertà; tale libertà è radicale al punto da continuamente svelarsi e nascondersi. Il ‘gioco’ degli pseudonimi risponde proprio a questa logica paradossale dell'esistenza: ogni pseudonimo svela e nasconde una possibilità di esistenza e quindi cela o rileva movenze esistenziali sempre cangianti. Kierkegaard può nascondersi dietro questi pseudonimi, ma può anche svelarsi, sia pure in modo enigmatico. Può perciò, per un verso, rivendicare la piena autonomia ‘dai’ e ‘dei’ suoi pseudonimi a tal punto che nessuna parola da loro detta può essere applicata a lui (come espressamente dichiara in *“una prima ed ultima spiegazione”* della *“Postilla”*) e, per altro verso, egli dice di identificarsi, almeno in parte, con Victor Eremita: *“dal punto di vista religioso io ero già nel chiostro e questo pensiero è nascosto nello pseudonimo di Victor*

¹ S. Kierkegaard, *“Opere”*, a cura di C. Fabro, ed. Piemme, 1995, vol. 1, p. 38.

² S. Kierkegaard, *“Opere”*, a cura di C. Fabro, Sansoni editore, Firenze 1972, p. XIII.

³ Ibid., p. XXX.

⁴ Il corsivo è mio.

⁵ Ibid., p. XXIX.

Eremita. Questa è la situazione”⁶.

“Io sono e sono stato uno scrittore religioso”⁷; con queste parole Kierkegaard si esprimeva in “*Il punto di vista della mia attività di scrittore*” opera postuma pubblicata dal fratello nel 1859. Questa affermazione sembrerebbe sgombrare ogni dubbio sulle reali finalità dell’opera del grande filosofo danese il quale però, poco dopo, aggiunge: “*La sfera religiosa è presente subito fin dall’inizio. Viceversa il momento estetico è a sua volta presente fin nell’ultimo momento. [...] La duplicità è tanto all’inizio come alla fine*”⁸. Con questa duplicità bisogna imparare a convivere se si vuole realmente penetrare il pensiero kierkegaardiano; ma c’è di più. In realtà la sconfinata produzione letteraria di Kierkegaard non avviene su due livelli distinti, bensì su tre.

Il primo livello è costituito dalla *comunicazione indiretta* ed è quella che si trova nelle opere pseudonime. Kierkegaard ha sempre preso le distanze dai suoi pseudonimi, non bisogna però credere che essi siano stati solo delle pure finzioni letterarie. Essi avevano il fine di ‘ingannare’, ma in senso dialettico; costituivano perciò un ‘segno’ ben preciso al fine di destare quel ‘telos’ che è sotteso al ritmo dell’esistenza. La ‘finzione’ degli pseudonimi aveva perciò una ‘funzione’ esistenziale: spingere al ‘salto mortale’, alla decisione di fede.

Il secondo livello era costituito dalla *comunicazione diretta* a cui appartengono tutti i “*Discorsi edificanti*”, che, con il passare del tempo, si determineranno sempre meglio sino a diventare “*Discorsi cristiani*”.

L’ultimo livello è quello della *comunicazione indiretta-diretta*: è il caso degli pseudonimi di Climacus e Anti-Climacus, dietro i quali Kierkegaard compare come editore. Qui Kierkegaard si muove, sia sul piano di Climacus come in quello di Anti-Climacus, senza identificarsi né con l’uno né con l’altro. Da ciò nasce quella sorta di ‘eresia dialettica’ dello pseudonimo-editore: colui che parla sembra essere “nessuno”, ma l’*“editore è una persona reale la quale sa di essere giudicata da questo discorso dello pseudonimo”*⁹.

Il perché di una tale difficoltà a livello di comunicazione è da ascrivere all’esistenza stessa. La dialettica della comunicazione prevede la distinzione tra pensiero soggettivo – esistenziale – e pensiero oggettivo. Ora, per il pensiero oggettivo è assolutamente indifferente il soggetto pensante; ciò che conta è il ‘risultato’. Il pensiero soggettivo, invece, pone tutto ‘in divenire’, la sua è una riflessione doppia: l’universale nell’esistenza. “Mentre la comunicazione del pensare oggettivo è diretta, in quanto la forma di questo è l’oggettività del ‘sapere’, la comunicazione dell’esistenza non può che essere indiretta e la sua arte è la maieutica. Il fondamento della comunicazione indiretta è la stessa struttura dell’esistente, sintesi di finito e infinito. [...] La comunicazione indiretta è, quindi, ambigua, perché è ambigua l’esistenza, che pur essendo finitezza sporge nell’infinito”¹⁰.

Per quanto concerne poi la comunicazione etica e quella etico-religiosa sorge un’ulteriore complicazione: il fine non è comunicare un ‘sapere’, ma una ‘realizzazione’. Dal punto di vista etico tale realizzazione avviene sempre all’interno di un orizzonte immanente, dal punto di vista etico-religioso ci si scontra invece con la trascendenza del ‘paradosso assoluto’ cui corrisponde il paradosso della fede. Risulta quindi chiaro come il momento caratteristico della dialettica della comunicazione etica sia la ‘maieutica’, mentre quello della comunicazione etico-religiosa sia la ‘testimonianza con autorità’. La comunicazione etico-religiosa si iscrive nella verità della realtà; la verità della realtà esistenziale consi-

⁶ S. Kierkegaard, “*Opere*”, a cura di C. Fabro, ed. Piemme, 1995, vol. 1, p. 30.

⁷ Ibid., pp. 21 - 22.

⁸ Ibid., p. 26.

⁹ G. Cristaldi, “*Il ‘senso’ della fede in Kierkegaard*”, ISU, Milano 1983, pp. 25 - 26.

¹⁰ Ibid., p. 26.

ste nel fatto che l'esistenza è ad un tempo storica e spirituale, posta all'incrocio tra l'orizzonte del finito e la verticale dell'infinito. Ma questa esistenza è nel tempo, meglio, si costruisce nel tempo anche se la sua vera vocazione travalica il tempo perché aspira all'eternità attingendo l'eterno. Non ha senso chiudersi nell'immanenza dimenticando la verticalità dell'esistenza umana; anzi, l'autenticità dell'esistenza umana è fondata dal suo rapporto con la trascendenza. Nella *"Malattia mortale"* Anti-Climacus dirà che *"l'io si fonda trasparente in Dio"*¹¹; l'esistenza deve quindi porsi in rapporto con l'Uomo-Dio, Cristo, perché solo Lui è la Verità. La comunicazione etico-religiosa chiede perciò la *decisione della fede* e l'*impegno della testimonianza*; comunicare la verità vorrà dunque dire testimoniare la verità.

"Ipotesi ideale"

*"Chi pone la questione è uno
che non sa ciò che l'ha indotto
a proporla in quel modo"*¹²

Lo scritto riportato nella seguente antologia appartiene alla parte iniziale dell'opera *"Briciole di filosofia"*. Quest'opera, che ha come sottotitolo "una filosofia in briciole", viene pubblicata nel 1844¹³ con lo pseudonimo di Johannes Climacus e fa parte della cosiddetta produzione estetico-filosofica, quella che Fabro, forse più propriamente, definiva l'«intermezzo filosofico».

Johannes Climacus, uno dei tanti pseudonimi kierkegaardiani, si definisce, nella prefazione, un «dialettico-poeta» non cristiano; la sua è una vita vissuta lontano dagli uomini, priva di tutto – famiglia, carriera, ecc. – lontano dalla pubblica considerazione e dalla «*communio bonorum*» *"perché io ho formato e formo me stesso solo per danzare agilmente a servizio del pensiero"*¹⁴. La sua posizione filosofica è quella socratica di apertura alla verità, quindi il suo non-essere cristiano non è da intendersi come avversativo, ma come privativo: Climacus non sa cosa sia il cristianesimo perché non lo conosce, è «ignorante».

Il tema portante dell'opera è proprio quello socratico della «comunicazione della verità» messo a confronto con la filosofia moderna¹⁵; socraticamente si è liberi da qualsiasi «sistema»¹⁶ e quindi disponibili ad ogni «sorpresa» nei confronti della verità. Il cristianesimo non viene quindi rifiutato a priori, ma definito successivamente come «ipotesi ideale», «esperimento poetico», «fantasia metafisica», «illusione acustica». La religione cristiana è tutto ciò solo se si rimane in una posizione di tipo socratico, ma appena noi lasciamo la posizione classica ed assumiamo il «momento»¹⁷, ecco che la posizione verrà ribaltata. Socrate era «discepolo della verità», ma questa posizione non basta più, è richiesta la fede. Tramite la

¹¹ S. Kierkegaard, *"Opere"*, a cura di C. Fabro, ed. Piemme, 1995, vol. 3, p. 40.

¹² Ibid., vol. 2, p. 13.

¹³ L'editore è Kierkegaard stesso.

¹⁴ S. Kierkegaard, *"Opere"*, a cura di C. Fabro, ed. Piemme, 1995, vol. 2, p. 12.

¹⁵ In particolare ci si riferisce al famoso problema di Lessing citato dallo stesso Kierkegaard sul frontespizio dell'opera: «Si può dare un punto di partenza storico per una coscienza eterna? Questo punto di partenza può avere un interesse diverso da quello storico? Si può fondare una beatitudine eterna su un sapere storico?»

¹⁶ Naturalmente si intende quello hegeliano.

¹⁷ Il «momento» della storia in cui Dio comunica all'uomo, il «momento» dell'incontro fra tempo ed eterno, il «momento» come fatto assoluto e punto di partenza della coscienza eterna.

fedele possiamo accogliere la novità del paradosso assoluto, Dio nel tempo, e capire così la posizione di Cristo ‘maestro e salvatore’. Fuori dalla fede c’è solo la non-verità, la colpa, il ‘peccato’; per uscire da tale situazione esiste una sola alternativa: la conversione della fede. Al cristianesimo, alla verità, ci si può avvicinare solo per via esistenziale e non speculativa.

Il testo proposto ha una struttura abbastanza composita come molti degli scritti kierkegaardiani: vi sono una ipotesi A ed una B; quest’ultima, a sua volta, è divisa in tre punti: lo stato anteriore, il maestro e il discepolo.

Nell’**ipotesi A** si parte dal problema socratico della insegnabilità della verità e si fa l’elogio dell’arte maieutica capace di generare nell’uomo una conoscenza che però deve essere già insita in lui. Seguendo tale concezione ogni uomo ha il suo centro in sé stesso e tutto il mondo non fa altro che concentrarsi in lui; la ‘verità’ viene sempre data all’uomo, ma è da lui ‘non-saputa’, quindi non vi è un vero e proprio punto temporale di partenza. *“Il punto di partenza temporale è un nulla, perché nello stesso momento che io scopro che fin dall’eternità ho saputo la verità senza saperla, nello stesso istante quel momento è nascosto nell’Eterno, assorbito in esso in modo che io, per così dire, non riesco a trovarlo anche se lo cercassi, perché non c’è un qui o un là, ma solo un ubiquo et nunsquam”*¹⁸.

L’**ipotesi B** affronta una situazione diversa, quella in cui un “momento nel tempo” assume una importanza decisiva. Vengono analizzati tre contesti diversi.

Lo stato anteriore – È il caso di Socrate in cui bisogna ammettere che colui che cerca non abbia ancora raggiunto la verità, neppure come forma di ‘nescienza’ altrimenti per lui il “momento” sarebbe ridotto a pura ‘occasione’. *“Il cercante deve allora essere determinato come fuori dalla verità [...], ovvero come non-verità. Egli è allora la non-verità”*¹⁹.

Il Maestro – Il maestro è l’occasione che ha il compito di far ricordare: è il caso di Socrate. Ma se il discepolo deve anche ricevere la ‘verità’ bisogna che egli sia anche la ‘condizione’ per comprenderla. Ma colui che dà al discepolo non solo la verità, ma anche la ‘condizione’ per comprenderla non è più un maestro in senso socratico: è Dio. *“Il Maestro è allora Dio stesso, il quale agendo come condizione”*²⁰ *fa sì che il discepolo si ricordi ch’egli è non-verità e che lo è per propria colpa*²¹. [...] *Quindi il Maestro è Dio che dà la condizione e dà la verità*²². Ma Dio non è solo questo, Egli è anche *Salvatore*, poiché salva il discepolo dalla non-libertà, è *Redentore*, perché libera colui che si era incatenato da solo, è *Riconciliatore*, perché toglie l’ira che gravava sulle sue colpe. È chiaro che un simile “momento” deve avere una natura del tutto particolare: *“esso è il momento decisivo, eppure esso è riempito dall’eternità. Un momento siffatto deve avere allora un nome speciale: chiamiamolo la ‘pienezza dei tempi’ (Gal. 4,4)”*²³.

Il discepolo – L’uomo, giunto a questo punto, diviene consapevole della propria colpa precedente: si pente. Diviene perciò un uomo nuovo e si converte; questo passaggio dal non-essere verità ad essere verità è una vera e propria ‘rinascita’: *“l’uomo viene al mondo una seconda volta”*²⁴. In questa situazione il discepolo deve tutto al maestro.

Concludendo si può dire che quando si ha a che fare con la verità naturale l’uomo, ad esempio Socrate, può essere solo occasione per trovare la verità; quando si ha a che fare con la verità cristiana questa è contenuta in un preciso evento storico fuori dall’uomo: l’uomo è non-verità e la può ricevere solo dal Maestro-Dio. Il punto d’incontro tra l’uomo e Dio è il “momento” della libera decisione della fede.

¹⁸ S. Kierkegaard, *“Opere”*, a cura di C. Fabro, ed. Piemme, 1995, vol. 2, p. 17.

¹⁹ Ibid., p. 18.

²⁰ Infatti è Dio che crea il discepolo.

²¹ Questa è la radice del peccato.

²² S. Kierkegaard, *“Opere”*, a cura di C. Fabro, ed. Piemme, 1995, vol. 2, p. 20.

²³ Ibid., p. 23.

²⁴ Ibid., p. 24.

“La dialettica della comunicazione etica ed etico-religiosa”

*“Io sono un maestro di stampo antico
e se trovassi un uditorio disposto,
scambierei volentieri
la lezione in conversazione”*

Questo *Saggio*, che viene collocato dagli editori danesi nel 1847²⁵, presenta un carattere alquanto frammentario e ciò spiega il fatto che Kierkegaard non l'abbia mai voluto pubblicare. In realtà sono presenti, in modo abbastanza chiaro, tre abbozzi, in forma molto discontinua, a cui fa seguito il Saggio vero e proprio; anch'esso, però, risulta essere incompleto.

Il primo abbozzo (nn. 79 – 81) è costituito da una massa di appunti abbastanza caotici con osservazioni staccate, molto brevi ed a volte slegate tra di loro. Emergono comunque tesi kierkegaardiane di una certa rilevanza come l'affermazione che l'oggetto della comunicazione etica non sia un 'sapere', ma una 'realizzazione', oppure il concetto di Dio inteso come *“l'unico comunicante”*.

Il secondo abbozzo (nn. 82 – 84) affronta lo stesso argomento, ma appare un po' più elaborato almeno dal punto di vista della organizzazione interna. La suddivisione interna in tre “distinzioni”, a loro volta contenenti elaborazioni alquanto schematiche, fa pensare ad una sorta di bozza di un lavoro ancora incompiuto. Nonostante ciò non mancano suggerimenti interessanti, specie per quanto riguarda il tema dell'educazione: *“L'educazione comincia col considerare colui che dev'essere educato come [...] ciò ch'egli deve diventare, e guardando a lui sotto questo punto di vista egli tira fuori questo da lui”*²⁶. Viene trattato brevemente anche il tema dell'istruzione con punte alquanto polemiche nei confronti dell'idealismo: *“Istruzione, comunicazione non devono essere come un sapere, ma educazione, esercizio, istruzione come arte”*²⁷.

Il terzo abbozzo (n. 85) è diviso in due parti: la prima è appena accennata, mentre la seconda appare sviluppata in tre capitoli di cui il secondo diviso in ben otto paragrafi. Quest'ultima stesura sembra essere la più sviluppata sia dal punto di vista programmatico, sia dal punto di vista contenutistico; l'ultima redazione non sembra però tener conto di tale abbozzo. L'argomento viene trattato in modo più completo, anche se persiste una notevole frammentarietà, e si delinea in modo ormai abbastanza chiaro la distinzione tra la 'comunicazione del sapere' e la 'comunicazione del potere': *“Nella comunicazione del sapere c'è soltanto passaggio dialettico [...]: nel potere, specialmente nel potere etico e religioso, è un passaggio patetico (la fede così è un passaggio patetico)”*²⁸. Non meno importanti sono le affermazioni riguardanti l'insegnamento, sicuramente in polemica con l'hegelismo, con il forte richiamo ad *“essere ciò che si insegna”*. Kierkegaard ricorda anche il valore 'educativo' del silenzio, un silenzio che si carica di valenze esistenziali: *“ogni insegnamento esistenziale finisce in una specie di silenzio. Perché quando io esprimo esistenzialmente ciò, allora il mio discorso non abbisogna di colpire gli orecchi”*²⁹.

²⁵ Tale collocazione cronologica pone lo scritto come successivo di un solo anno dalla *“Postilla critica non scientifica alle briciole di filosofia”*; ciò è confermato, almeno in parte, dalla presenza nel *Saggio* di forti accenni polemici nei confronti della filosofia hegeliana.

²⁶ N. 82, 12.

²⁷ N. 82, 13.

²⁸ N. 85, 5.

²⁹ N. 85, 17.

L'ultima stesura (nn. 86 – 89) sembra essere quella definitiva e ricorda nel suo sviluppo il secondo abbozzo; il discorso è sicuramente meno analitico rispetto alle stesure precedenti: abbiamo una introduzione e due lezioni, la seconda sembra essere lasciata incompleta. Questo *Saggio-frammento* fa parte della cosiddetta “comunicazione diretta” e per il tema trattato, l'insistente polemica antihegeliana e la sua collocazione cronologica deve essere posto tra le opere del ‘ciclo filosofico’³⁰.

L'**introduzione** è un attacco alla filosofia moderna che viene definita ‘disonesta’; la ragione di ciò viene individuata in una sorta di autoinganno che priverebbe tale filosofia della propria ‘ingenuità’, della propria ‘primitività’ – Hegel ne sarebbe il responsabile – ed introdurrebbe una certa ‘confusione dei presupposti’. Sempre nell'introduzione, ma in una parte definita ‘Il primitivo – Il tradizionale’, vi è poi anche un'invettiva contro i giornalisti colpevoli di aver causato il degrado della vera letteratura e la morte del ‘Singolo’³¹ in nome del successo del “momento”, del successo della “Folla”.

Nella **‘Lezione I’** Kierkegaard inizia parlando di se stesso definendosi un pensatore infelice; tale infelicità è causata anche dal fatto che la propria forma di comunicazione non sia compresa e si domanda “*se la cattedra sia la situazione adeguata*” per comunicare la verità etica ed etico-religiosa. La risposta di Søren è chiara ed è una critica impietosa alla cultura ‘moderna’: “*La confusione fondamentale della vita moderna su tutti i punti, che altro non è se non quella di prendere, in ogni comunicazione della verità, gli uomini per istanza – invece di tenere Dio per istanza, specialmente nei riguardi della comunicazione etico-religiosa*”. Viene qui ribadito un concetto molto caro al filosofo danese: quando si tratta di verità etiche ed etico-religiose non si può assolutamente ‘insegnare *ex cathedra*’, tali verità possono essere comunicate solo ‘esistenzialmente’ in direzione puramente ‘esistenziale’. Il grande inganno del sapere moderno è il suo tentativo di trasformare la comunicazione in qualcosa di oggettivo, ma agire così significa trasformare la verità in falsità. La verità non può che essere ‘soggettiva’³² e questo vale soprattutto per le verità etico-religiose che devono essere comunicate “*da un io ad un altro io*”.

La **‘Lezione II’**, pur nella sua estrema brevità e incompletezza, continua il discorso precedente ribadendo la condanna verso la civiltà moderna rea, secondo Kierkegaard, di porre tutta l'attenzione su ‘ciò’ che si vuole comunicare e non sul ‘comunicare’. Qui sta la vera differenza tra la ‘comunicazione del sapere’ – che si occupa di ‘ciò’ che si deve comunicare – e la ‘comunicazione del potere’ – che pone invece la sua attenzione sul ‘comunicante’ e sul ‘ricevente’. La ‘comunicazione del sapere’ non potrà quindi che essere ‘diretta’; ‘indiretta’ sarà la ‘comunicazione del potere’, cioè quella etica; ‘diretta-indiretta’ sarà invece la comunicazione etico-religiosa. Quest'ultima affermazione si spiega con il fatto che nella comunicazione ‘diretta-indiretta’ il maestro deve avere l’“autorità”; in quella etica, ad esempio Socrate, ciò non è necessario. Anche se sia gli abbozzi sia la redazione finale non ne facciano cenno in modo esplicito, è chiaro che in questa forma di comunicazione è presente un ‘nuovo comunicante’ e questi non può essere altro che l'Uomo-Dio, ossia Cristo. Dio è l’“*unico comunicante*”³³. A Gesù Cristo, inteso come l'unico vero comunicante nella sfera religiosa, sarà dedicata quella parte della produzione kierkegaardiana detta, da Fabro, il “dittico del cristianesimo”: “*La Malattia mortale*” (1849) e, soprattutto, l'ultima opera pseudonima³⁴, senza dubbio la più matura, “*Esercizio del Cristianesimo*” (1850).

³⁰ Di questo ‘ciclo’ fanno parte “*Briciole di filosofia*” (1844), “*Postilla conclusiva non scientifica alle briciole di filosofia*” (1846) e, in misura minore, anche “*Il libro di Adler*” (inedito, scritto tra il 1846-47).

³¹ Non bisogna dimenticare quanto Kierkegaard abbia sofferto in prima persona a causa di attacchi giornalistici di dubbio gusto, sia articoli sia caricature, pubblicati sul giornale “*Il Corsaro*” durante tutto il 1846.

³² È questo uno dei concetti basilari della “*Postilla critica non scientifica alle briciole di filosofia*”.

³³ Cfr. il primo abbozzo: N. 81, 11 – 17 – 20.

³⁴ Lo pseudonimo di queste ultime opere è Anti-Climacus; lo pseudonimo stesso vuole evidenziare lo stacco totale da quello precedente: Climacus è il filosofo di tipo socratico aperto alle novità del cristianesimo – cfr. in precedenza ciò che si è detto a proposito dell’“*Ipotesi ideale*” –, Anti-Climacus, invece, è il ‘cristiano eccezionale’.