

Il cristiano e le sfide del nichilismo e del relativismo

1. *Il fenomeno del nichilismo.*

Il nichilismo teorico e pratico si è affermato in modo particolare nella cultura europea tra la fine dell'ottocento e l'inizio del novecento.¹ Si può affermare, infatti, che in quest'epoca storica un clima nichilistico abbia percorso la cultura europea che, specialmente dopo la prima guerra mondiale, ha recepito e sviluppato i temi nichilistici della sfiducia nella razionalità, che da Socrate a Comte aveva rappresentato un asse fondamentale dell'Occidente; del senso di smarrimento e di angoscia dinanzi al crollo di tradizioni e valori millenari; della coscienza di una crisi complessiva che ha investito le fedi religiose; dello spaesamento dinanzi all'avvento delle grandi ideologie storico-politiche e dei relativi totalitarismi. Oggi, lo stesso nichilismo, inteso in senso lato, è ormai un fenomeno che fa parte dell'autocoscienza del nostro tempo, tocca in profondità la vita, il costume, l'azione dei contemporanei. In esso confluiscono molti e differenti concetti quali: la crisi dei valori, la svalorizzazione di quelli più alti, il relativismo intellettuale e morale, la dissoluzione dell'idea stessa di verità, un pessimismo crepuscolare orientato al declino, un senso disperato della finitudine, la fine della concezione lineare e ascendente della storia, e perfino il concetto di *post histoire* e di fine della storia.²

1.1. *I diversi nichilismi.*

La storia della filosofia distingue comunemente tra nichilismo metafisico, logico-gnoseologico, morale e politico. Il nichilismo metafisico, secondo l'espressione del filosofo della scuola scozzese W. Hamilton,³ è la concezione filosofica che nega la realtà sostanziale. Lo si trova nelle varie

¹ Cf **M. Heidegger**, *Der europäische Nihilismus*, Neske, Pfullingen 1967; **E. Severino**, *Essenza del nichilismo*, Adelphi, Milano 1982²; **A. Caracciolo**, *Pensiero contemporaneo e nichilismo*, Guida, Napoli 1976; **C. Magris-W. Kaempfer**, (a cura di), *Problemi del nichilismo*, Rosenberg & Sellier, Milano 1981; **B. Welte**, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983; **M. Ferraris**, *Tracce. Nichilismo Moderno Postmoderno*, Multhipla, Milano 1983; **V. Vitiello**, *Utopia del nichilismo. Tra Nietzsche e Heidegger*, Guida, Napoli 1983; **G. Morra**, *La scure del nulla. Nichilismo e società*, Japadre, L'Aquila-Roma 1984; **G. Penzo**, *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Città Nuova, Roma 1984²; **G. Vattimo**, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura della postmodernità*, cit.; **A. Molinaro**, (a cura di), *Interpretazioni del nichilismo*, Herder-PUL, Roma 1986; **F. Vercellone**, *Introduzione a il Nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1992; **V. Possenti**, *Il nichilismo teoretico e la morte della metafisica*, Armando, Roma 1995; **S. Givone**, *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari 1995; **F. Volpi**, *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari 1997; **Seraphim Rose**, *Nichilismo. Le radici della rivoluzione dell'età moderna*, Servitium Interlogos, Sotto il Monte 1998; **G. Cantarano**, *Immagini del nulla. La filosofia italiana contemporanea*, Mondadori, Milano 1998; **V. Possenti**, *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Armando, Roma 1998; **G. Mucci**, *Il nichilismo nell'enciclica "Fides et Ratio"*, in *La Civiltà Cattolica*, I(1999)359-369; **F. Tomatis**, *Escatologie della negazione*, Città Nuova, Roma 1999; **Th. Nagel**, *L'ultima parola. Contro il relativismo*, Feltrinelli, Milano 1999; **P. Gilbert**, *Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo*, in *Nouvelle Revue Théologique*, 121(1999)254-273; **P. Coda-E. Severino**, *La verità e il nulla. Il rischio della libertà*, cit.; **K. Löwith**, *Il nichilismo europeo*, Laterza, Roma-Bari 1999; **Aa.Vv.**, *La navicella della metafisica*, Armando, Roma 2000 (dibattito sul volume del Possenti *Terza Navigazione*); **P. Miccoli**, *Dal nichilismo alla teologia*, Bonomi, Pavia 2000.

² Cf **V. Possenti**, *Terza Navigazione. Nichilismo e metafisica*, cit., 10-13.

³ **W. Hamilton**, *Lectures on Metaphysics and Logic*, (a cura di H.L. Mansel e J. Veitch), I, W. Blackwood, Edimburgo 1859, 293-294.

forme di fenomenismo e la sua espressione più radicale è in Gorgia, che riduce l'essere al nulla.⁴ Il nichilismo logico-gnoseologico corrisponde allo scetticismo che esclude la verità quale valore oggettivo. Il nichilismo morale e politico consegue alla dissoluzione di ogni verità d'ordine conoscitivo e metafisico. E' infatti la negazione assoluta di qualsivoglia norma e dovere sociale, il rifiuto indiscriminato di qualunque principio o criterio. Le maggiori espressioni di tale nichilismo sono reperibili nella più tarda cultura romantica. Fra esse sono tipiche la filosofia dello Stirner e del Nietzsche.⁵

Nichilismo si intitola, inoltre, la dottrina di un movimento intellettuale e politico, affermatosi in Russia nella seconda metà dell'Ottocento, e tendente a riformare la struttura sociale sulle basi di un individualismo a carattere pessimistico e naturalistico. Questa corrente rivoluzionaria cui parteciparono gli elementi più avanzati della massa studentesca fu per la prima volta chiamata con tale nome da Ivan Turgenev nel romanzo *Padri e figli* (1862), che dipinge nel personaggio Eugenij Vassilevic Bazarov un nichilista russo di metà '800, e resta un fenomeno tipico del tardo Romanticismo, in cui confluiscono ambigualmente la volontà di potenza dei singoli e oscuri disegni di palingenesi sociale.⁶

Il processo che ha portato all'esplosione del nichilismo è stato lungo e articolato e, pur giungendo al suo culmine nel nostro secolo, è cresciuto lentamente e parallelamente allo sviluppo di tutta la modernità. Il suo impiego, secondo V. Possenti, sembra iniziare verso la fine del 1700, ad es. nell'importante lettera di Jacobi a Fichte (1799) e indirettamente nello scritto di Johann Paul Friedrich Richter *Discorso del Cristo morto, il qual dall'alto dell'edificio del mondo proclama che Dio non è* (1796). Jacobi ha concepito il nichilismo come un processo di desostanzializzazione della realtà provocato dal razionalismo moderno, che, sin da Spinoza, si allontanò dalle certezze del sapere spontaneo, per sostituirle con una costruzione speculativa astratta, concludendo poi nell'idealismo. A questo nichilismo Jacobi ha contrapposto il realismo come conoscenza diretta delle cose, esente da un falso rapporto conoscitivo con l'oggetto, capace, perciò, di rivelare la realtà sensibile e ultrasensibile entro un rapporto integro con l'esistenza.⁷

Il monaco Seraphim Rose, in una sua ricostruzione storica delle origini del nichilismo, sostiene

⁴ **Sesto Empirico**, *Adversus mathematicos*, (a cura di J. Mau), VII, Berlino 1954, 65, 70s. Sul nichilismo di Gorgia, vedi **M. Untersteiner**, *I Sofisti*, Einaudi, Torino 1949, 171-213.

⁵ Il filosofo hegeliano di sinistra Max Stirner (1806-1856) ha portato alle estreme conseguenze il solipsismo gnoseologico. Le parole iniziali e finali della sua opera *L'unico e la sua proprietà* sono: "io ho posto tutto sul nulla"! Ma è chiaro che, in pratica, un nichilismo assoluto, secondo quanto ha osservato anche K. Jaspers, appare impossibile. Esso diverrebbe il puro correlato della disperazione. Vedi **K. Jaspers**, *Psychologie der Weltanschauungen*, 1919, Springer, Berlino 1954³; **K. Löwith**, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX*, 1959, Einaudi, Torino 1981⁵, 509-11, 515-521, 564-69, 584-92.

⁶ Sul nichilismo russo, vedi **E. Lo Gatto**, *Storia della Russia*, Sansoni, Firenze 1946; **F. Venturi**, *Il populismo russo*, I, Einaudi, Torino 1952, 516-539; **Aa.Vv.**, *Russian Philosophy*, II, *The Nihilists. The Populists. Critics of Religion and Culture*, Quadrangle Books, Chicago 1965.

⁷ **V. Possenti**, *Terza Navigazione. Nichilismo e metafisica*, cit., 12. Vedi l'edizione della lettera a Fichte in **F.H. Jacobi**, *Fede e nichilismo. Lettera a Fichte. Alle origini del nichilismo come questione filosofica e teologica*, (a cura di G. Sansonetti), Morcelliana, Brescia 2001. Su Jacobi vedi **A. Iacovacci**, *Idealismo e nichilismo. La lettera di Jacobi a Fichte*, Cedam, Padova 1992; **M. Ivaldo**, *Filosofia delle cose divine. Saggio su Jacobi*, Morcelliana, Brescia 1996; su Jean Paul **Jean Paul**, *Scritti sul nichilismo*, (a cura di A. Fabris), Morcelliana, Brescia 1997.

addirittura che già la mentalità liberale che tanta parte ha avuto nella costruzione della vita politica e sociale degli stati moderni ha svuotato il contenuto delle verità assolute e ha contribuito a far smarrire il senso profondo delle domande ultime. "Il liberale può essere interessato alla cultura, al sapere, agli affari o semplicemente al benessere; ma in ciascuna delle sue sollecitudini la dimensione dell'assoluto è affatto assente. Egli non può, o non vuole, pensare in termini di cose ultime. La sete di verità assolute è svanita, è stata ingoiata nella mondanità".⁸ In seguito, la mentalità positivista ha sostenuto l'infondatezza di tutto ciò che non può essere dimostrato o sperimentato scientificamente, e la mentalità agnostica ha sostenuto l'impossibilità di conoscere qualsiasi tipo di verità assoluta. La conseguenza pratica di questa mentalità positivista e agnostica è stata che, in assenza di una verità che possa fare da criterio di discernimento, si è legittimata quella forma di dominio fondato esclusivamente sul potere, sia che esso si chiami nazione, sia che si chiami razza o classe o benessere o qualsiasi altra causa che sia capace di assorbire le energie che gli uomini un tempo dedicavano alla verità.

Nel '900 la presenza del nichilismo circola un pò dovunque: nelle avanguardie letterarie e artistiche (F. Kafka, H. Hesse, G. Benn, A. Camus, J.P. Sartre), nella cultura politica di taglio anarchico e populista, in quelle del disincanto e della crisi (M. Weber, O. Spengler), che vedono profilarsi l'arrivo del buio per l'Occidente. In questa atmosfera vengono talvolta collegati al nichilismo il terrorismo politico e il diffuso impiego della violenza. Ma è specialmente nella filosofia che il nichilismo sperimenta un'inedita dilatazione temporale, sino a divenire un principio radicale di spiegazione di un'intera civiltà, la cifra segreta che sin dagli albori accompagna l'Occidente, e, in specie, la sua concezione filosofica. Con Nietzsche e successivamente con Heidegger, si è imposta l'idea del nichilismo come il destino ineludibile dell'Occidente, l'approdo necessario della filosofia occidentale nata con i Greci.

1.2. Il nichilismo di F. Nietzsche.

Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger, dunque, sono coloro che hanno legato ai propri scritti e alle proprie idee il nome di nichilismo che è alla base della cultura postmoderna. Nietzsche,⁹ in seguito alla sua tesi della *morte di Dio*, e cioè in seguito all'eliminazione di ogni fondamento oggettivo e normativo del mondo e dell'uomo, sostiene che nulla ha una reale consistenza, tutto è ingannevole e precario, non esiste un intrinseco autoperefezionamento della storia.¹⁰ Nell'opera *Al di*

⁸ Seraphim Rose, *Nichilismo. Le radici della rivoluzione dell'età moderna*, cit., 39.

⁹ Cf C. Sini, *Nietzsche e il concetto di "decadenza"*, in G. Penzo, (a cura di), *Friedrich Nietzsche e il destino dell'uomo*, Città Nuova, Roma 1982, 99-112; A. Pieretti, *Il nichilismo come essenza della condizione esistenziale dell'uomo*, in Aa.Vv., *Nietzsche e la fine della filosofia occidentale*, Cittadella, Assisi 1986; F. Ghedini, *Esperienza del nulla e negazione di Dio. Interpretazioni dell'ateismo in Nietzsche*, Gregoriana, Padova 1988; M. Ferraris, *Nietzsche e la filosofia del novecento*, Bompiani, Milano 1989; W. Brezinka, *Nietzsche e la dottrina delle illuminazioni necessarie*, in G. Penzo-M. Nicoletti, (a cura di), *Nietzsche e il cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1992, 75-102; A. Cecchini, *Oltre il nulla. Nietzsche, nichilismo e cristianesimo*, Città Nuova, Roma 2004.

¹⁰ Il Possenti, in *Terza Navigazione. Nichilismo e metafisica*, cit., 12, fa notare che nelle intuizioni di Jean Paul la questione e gli esiti della "morte di Dio" erano emersi assai prima di Nietzsche, ma secondo una diagnosi diversa. L'uomo folle di *La gaia scienza* annuncia che Dio è morto e che noi l'abbiamo ucciso. In Jean Paul la "morte di Dio", introdotta come un terribile evento che si rivela nel sonno e che scompare al risveglio, è intesa come la mancanza di un padre, come una condizione universale di orfanezza: "Nessuno è così solo nel Tutto come colui che nega Dio - costui, avendo perduto il Padre più grande, si trova in lutto, con il cuore orfano, accanto allo smisurato cadavere della natura, il quale non è più animato e unito allo spirito del mondo, e che s'accresce nella tomba": Jean Paul, *Scritti sul nichilismo*, (a cura di A. Fabris), Morcelliana, Brescia 1997, 24. Per G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella cultura post-moderna*, cit., 32, l'annuncio nietzschiano della morte di Dio si identifica con l'inutilità

là del bene e del male, egli ha annunciato l'evento del nichilismo con queste parole: "quel che è da temere, quel che ha effetti funesti come nessun'altra fatalità, non sarebbe la grande paura, sibbene la grande nausea di fronte all'uomo; e così pure la grande compassione per l'uomo. Supposto che un bel giorno l'una e l'altra si accoppiassero, entrerebbe subito nel mondo, inevitabilmente, qualcosa di straordinariamente sinistro, "l'ultima volontà" dell'uomo, la sua volontà del nulla, il nichilismo".¹¹ E in uno dei frammenti che saranno pubblicati dopo la morte aggiungeva: "ciò che racconto è la storia dei prossimi due secoli. Descrivo ciò che verrà, ciò che non potrà più venire diversamente: l'avvento del nichilismo [...] Tutta la nostra cultura europea si muove già da gran tempo con una tensione torturante che cresce di decennio in decennio, come se si avviasse verso una catastrofe inquieta, violenta, precipitosa; come un fiume che vuole sfociare, che non si rammenta più, che ha paura di rammentare".¹²

Il nichilismo nietzschiano consiste, in ultima analisi, nella negazione di ogni fine (non si va da nessuna parte), di ogni valore (non c'è alcun bene oggettivo), di ogni verità (non esiste alcuna verità oggettiva).¹³ Secondo Nietzsche esiste un nichilismo buono, che deve essere perseguito con ogni determinazione, ed un nichilismo cattivo, che invece bisogna scoraggiare con ogni mezzo. Il primo, quello buono, viene chiamato dal filosofo tedesco nichilismo attivo. Esso consiste nel negare energicamente i valori, i beni e le verità del passato, per sostituirli con altri valori, altri beni e altre verità, quelle che ha annunciato il superuomo. E' un distruggere per costruire su nuove basi, il segno di una "cresciuta potenza dello spirito", il capovolgimento di tutti i valori. Il nichilismo cattivo, invece, viene da lui chiamato nichilismo passivo, e consiste nel rassegnarsi a lasciare che il mondo dei valori e dei termini di riferimento tradizionali vada alla deriva per stanchezza e per progressivo esaurimento, senza sostituirgli nulla in cambio. Questo nichilismo è un segno di debolezza, una caduta di tensione dovuta a sopravvenuta delusione: "l'energia dello spirito può essere stanca, esaurita, in modo che i fini sinora perseguiti sono inadeguati e non trovano più credito; la sintesi dei valori e dei fini su cui riposa ogni forte cultura si scioglie, in modo che i singoli valori si fanno la guerra: disgregamento".¹⁴

In realtà, per Nietzsche il nichilismo passivo non è altro che lo sbocco obbligato della filosofia tradizionale, dalla quale, a suo parere, non si erano liberati né i pensatori che la contestavano da sinistra (socialismo, comunismo), né quelli che l'attaccavano da destra (idealismo tedesco). Tutti, tranne ovviamente Nietzsche-Zarathustra, erano portatori del virus del nichilismo passivo, per il semplice motivo che continuavano a tenere come fondamento del loro pensiero il nulla, mascherato

dei valori e delle ragioni ultime. "Secondo Nietzsche, come si sa, Dio muore proprio nella misura in cui il sapere non deve più giungere alle ragioni ultime, l'uomo non è più obbligato a considerarsi un'anima immortale, ecc." Il mondo apparente diventa il vero mondo reale, la verità diventa favola. Il filosofo torinese afferma anche che "circa i contenuti, i modi di manifestarsi, del nichilismo, la tesi di Nietzsche e quella di Heidegger concordano, di là delle differenze di impostazione teorica: per Nietzsche tutto il processo del nichilismo è riassumibile nella morte di Dio, o anche nella "svalutazione dei valori supremi". Per Heidegger, l'essere si annichila in quanto si trasforma completamente nel valore" (ivi, 28). Per l'antropologo R. Girard, l'aforisma nietzschiano ha una grande polivalenza e non va riferito solo al Dio cristiano, ma ad ogni forma di deicidio: **R. Girard**, *Dioniso contro il Crocifisso*, in *MicroMega*, 3(2000)177-197.

¹¹ **F. Nietzsche**, *Al di là del bene e del male*, cit., 326.

¹² **F. Nietzsche**, *Frammenti postumi*, in *Opere*, VIII/II, Adelphi, Milano 1990³, 392-393.

¹³ **F. Nietzsche**, *Al di là del bene e del male*, cit., 256-258.

¹⁴ **F. Nietzsche**, *Al di là del bene e del male*, cit., 12-14.

abilmente da parole quali verità-bene-fine. Il nichilista attivo deve aiutare questo processo di sfaldamento delle vecchie sicurezze, far piazza pulita di tutte queste maschere, stritolare-nientificare-ridurre al nulla tutte le false pretese, per poi operare sulla cenere dei parametri tradizionali il capovolgimento di tutti i valori.¹⁵

In base ai principi fondamentali del nichilismo nietzschiano, dunque, non è possibile conoscere alcunché di vero con la ragione, e fare alcunché di buono con la volontà. Non esistono verità assolute universalmente vincolanti, ma solo punti di vista mutevoli. Una sua trascrizione tragica può essere fatta con le parole di uno dei quarantanove racconti dello scrittore Ernest Hemingway, che parodia la preghiera del Padre Nostro: "O nulla nostro che sei nel nulla, sia nulla il tuo nome, nulla il regno tuo, e sia nulla la tua volontà, così in nulla come in nulla. Dacci oggi il nostro nulla quotidiano. Ave, nulla, pieno di nulla, il nulla sia con te".¹⁶

1.3. *Il nichilismo di Heidegger.*

Se Nietzsche vede la salvezza dell'uomo nell'accettazione del nichilismo gnoseologico ed etico, Heidegger vede la salvezza del medesimo uomo e della cultura occidentale in genere nell'accoglimento del nichilismo ontologico. Nietzsche è stato senz'altro il precursore del processo di distruzione e modifica d'ogni forma di assolutezza di vero e di assolutezza di bene, avendo ridotto la verità, essenzialmente, a maschera ed apparenza, e l'etica a volontà di potenza e di affermazione di sé. Ma, se è vero questo è anche vero che il suo nichilismo non è assurdo a livello ontologico, in forza del quale la questione dell'essere si concentra tutta nella possibilità di cogliere la sua essenza al di là della pura fenomenologia e pluralità degli enti che lo rivelano e lo nascondono allo stesso tempo. Solo il nichilismo ontologico, tuttavia, secondo Heidegger, può rivelare il vero volto dell'essere nella sua originaria consistenza e natura. Se si nasconde il vero volto dell'essere, si nasconde anche il vero volto di Dio. Il fenomeno della morte di Dio, infatti, che è alla base del nichilismo nietzschiano, non è tanto riconducibile ad una morfologia dell'ateismo della negazione, ad una presa d'atto dell'assenza di Dio nella vita e nel pensiero degli uomini, quanto piuttosto alla dissoluzione della metafisicizzazione di Dio inteso come fondamento, come ragione, come *causa sui*. La metafisica classica, di origine platonico-cristiana, ha pensato l'ente sempre e solo nel suo nesso col fondamento necessario che è l'Ente supremo, cioè Dio. Ma questo modo di pensare Dio ha come imprigionato la potenza del pensiero, togliendoli la libertà di esprimersi oltre, di andare oltre, di aprirsi al futuro. L'aver unito il concetto dell'essere al concetto di Dio ha condotto al duplice ed inevitabile risultato che all'oblio dell'essere ha corrisposto quasi specularmente l'oblio di Dio, ed in ultima analisi alla vera "morte di Dio". Stando così le cose, l'unico percorso possibile per non cadere nell'oblio di Dio e nella conseguente morte di Dio, è quello di pensare Dio senza-Dio, cioè di avvicinarsi al Dio-divino senza l'ipoteca della concezione metafisica tradizionale dell'essere e di Dio stesso.¹⁷

Il nulla heideggeriano consiste, dunque, nella possibilità di arrivare all'essere dell'ente, senza

¹⁵ F. Volpi, nella sua opera *Il Nichilismo*, cit., 13, scrive che "nichilismo significa allora, nell'accezione positiva, la distruzione filosofica di ogni presupposto; in quella negativa, invece, la distruzione delle evidenze e delle certezze del senso comune da parte della speculazione idealistica".

¹⁶ Citazione in A. Comastri, *Dio è padre*, Paoline, Milano 1998, 63.

¹⁷ Cf U. Sonderfeld, *Pensare il "totalmente altro" in modo "totalmente altro"? Gli accenni "teo-filosofici" di Heidegger*, in H. Ott-G. Penzo, (a cura di), *Heidegger e la teologia*, cit., 197-205.

fermarsi allo stadio dell'ente, né rimanere nella superficie dell'esser-ci. Il niente, infatti, considerato positivamente, può essere paragonato alla custodia dell'essere nella sua differenza ontologica. Il niente porta alla custodia dell'essere attraverso la sottrazione del primato del soggetto. La soggettività, infatti, sembra che assicuri la trascendenza dell'essere. Ma si tratta di una falsa legittimazione dell'essere dell'ente compiuta dall'uomo che "in un mondo secolarizzato subentra come autore dell'essere dell'ente al posto di Dio".¹⁸ L'opzione nichilistica impedisce che l'essere rimanga prigioniero del fondamento delle cose e gli permette di trascendersi, di essere libero di andare oltre il fondamento, di essere l'infondato non preceduto da nulla. "Il niente, afferma Heidegger, anche quando lo pensiamo solo nel senso di una completa negazione di ciò che è presente, fa parte, in quanto è assente, dell'essere-presente come una delle sue possibilità. Pertanto, se nel nichilismo domina il destino del trascendimento, allora l'essenza della metafisica si rivela come luogo essenziale del nichilismo. Questo lo possiamo dire solo quando e finché esperiamo l'essenza della metafisica come destino del trascendimento. Su che cosa poggia l'oltrepassamento del nichilismo? Sul superamento della metafisica. E' questo un pensiero scabroso che si cerca di evitare. Proprio per questo non v'è alcun motivo di mitigarlo. Incontreremo minore resistenza ad accettare un pensiero del genere, se consideriamo che esso implica che l'essenza del nichilismo non sia niente di nichilistico, e che nulla è tolto alla metafisica della sua antica dignità per il fatto che la sua essenza nasconde in sé il nichilismo".¹⁹

In ultima analisi, solo il nulla permette di pensare la metafisica in modo autentico. Perciò, "invece di volere oltrepassare il nichilismo, dobbiamo prima raccoglierci nella sua *essenza*. Questo raccoglimento nella sua essenza è il primo passo mediante il quale lasciamo il nichilismo alle nostre spalle. La via di questo raccoglimento ha la direzione e la modalità di un ritorno. Non si tratta naturalmente di un ritorno ai tempi trascorsi per tentare di restaurarli in una forma artificiale. Ritorno qui significa la direzione verso quella località (la dimenticanza dell'essere) dalla quale la metafisica ha ricevuto e continua ad avere la sua provenienza".²⁰ Non solo il nulla permette di pensare la vera metafisica, ma esso non è un nulla vuoto, bensì un nulla pieno, un nulla pieno dell'essere, che può costituire un'esperienza fondamentale del nostro tempo e insieme la possibilità di una svolta verso una nuova esperienza dell'essere. Scrive B. Welte che "un'esistenza umana ricca di senso è possibile soltanto se il nulla, nella sua ampiezza illimitata e nel suo potere ineludibile, non è un vuoto niente ma un nulla che cela la presenza nascosta della potenza infinita e incondizionata che custodisce il senso di tutto e a tutto dona senso".²¹

1.4. *Le conseguenze del nichilismo.*

Le conseguenze del nichilismo sono davanti agli occhi di tutti: un pluralismo esasperato in campo epistemologico, perché il sentimento incerto ed incostante ha sostituito ogni stabile struttura razionale; un disarmante relativismo etico e morale, perché è stato abbattuto ogni confine

¹⁸ **M. Heidegger**, *La questione dell'essere*, in **Id.**, *Segnavia*, cit., 346.

¹⁹ **M. Heidegger**, *La questione dell'essere*, cit., 362. Cf anche **M. Heidegger**, *Sentieri interrotti*, cit., 243; **Id.**, *Nietzsche*, cit., 581-582.

²⁰ **M. Heidegger**, *La questione dell'essere*, cit., 370.

²¹ **B. Welte**, *Dal nulla al mistero assoluto. Trattato di filosofia della religione*, Marietti, Casal Monferrato 1985, 57. Cf anche **Id.**, *La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa*, Queriniana, Brescia 1983; **V. Vitiello**, *Cristianesimo e nichilismo*, Morcelliana, Brescia 2005.

universalmente riconosciuto tra bene e male; una sfiducia totale negli ideali di progresso, di libertà, di uguaglianza, perché non è possibile raggiungere una convergenza culturale sulla determinazione di ciò che è diritto e di ciò che è pretesa; una rimozione del passato e quindi della memoria storica, perché non esiste più una forte identità socio-culturale, ma tanti agglomerati sociali, tante etnie una accanto all'altra, tante società improvvisate, senza niente in comune, come le tradizioni popolari, la lingua, la fede religiosa.

La cultura nichilistica conduce inevitabilmente ad una stanchezza morale, ad una caduta di tensione spirituale. Il nichilista vive alla giornata, senza sapere esattamente dove stia andando, che cosa sia meglio fare o non fare, che senso ultimo abbia il suo lavorare, soffrire, gioire, essere liberi, ecc. Egli nutre una profonda sfiducia verso la verità oggettiva, che sostituisce con le categorie dell'interpretazione, della prospettiva, del punto di vista. Al posto del bene da compiere egli sostituisce l'utile da conseguire. La libertà la riduce solo e sempre a spontaneità. La coscienza non indica più un giudizio speculativo sulla moralità della propria azione, ma un giudizio sulla sincerità circa ciò che al momento egli si sente o non si sente di fare. Il suo stato d'animo prodotto da questo calo di sicurezze filosofiche, etiche e teleologiche, viene definito, di volta in volta, come: spaesamento, naufragio, estraneazione, disincanto, smarrimento, desertificazione. All'eccessiva speranza dei decenni passati si è sostituita una generalizzata crisi di speranza. E siccome era già diffusa la sfiducia verso la tradizione, questa caduta di fiducia verso il futuro ha lasciato l'uomo senza radici e senza avvenire. Gli unici valori che ancora contano sono l'abilità personale nel condurre gli affari (una specie di nietzschiana volontà di potenza), l'utilità economica, l'identità territoriale. Ma si tratta di valori che insegnano all'uomo solo l'uso dei mezzi per la vita: essi aiutano a camminare, ma non sono in grado di dire dove si debba andare e che senso abbia il peregrinare dell'uomo. Per orientarsi circa la meta o destino ultimo dell'uomo bisogna conoscere i fini dell'esistenza umana, e sono questi che oggi mancano. Da qui un pauroso vuoto interiore dell'uomo contemporaneo, una perdita di senso generalizzato, l'oscuramento dell'intelligenza e la penuria di quei beni che un tempo illuminavano l'esistenza interiore, quali la teologia, l'ascetica, la mistica, la metafisica.

Tra le molteplici conseguenze del nichilismo merita particolare considerazione in modo speciale la dissoluzione postmoderna del tempo e della storia, che conduce inevitabilmente ad una realtà particolare: la crisi dell'escatologia. Infatti, nel nichilismo la fede in un compimento della storia è ampiamente scomparsa dalle coscienze. L'orizzonte della speranza si è abbassato ad orizzonte dell'attesa, l'enigma del "cosiddetto male" ed il senso del peccato si sono abbassati ad esperienza istintuale di aggressività ed errore.²² L'escatologia è intesa come quell'insieme di fatti che accadono dopo questa storia terrena, dopo questa vita precaria, non come la dimensione eterna che anima tutta la storia del singolo credente e di tutta la comunità ecclesiale. Il tempo è considerato come un contenitore vuoto, che viene riempito di fatti, eventi, persone, e non come la dimensione che Dio stesso acquista dopo l'Incarnazione, come la realizzazione della promessa divina, del disegno eterno di Dio, del sogno divino di salvezza per tutti gli uomini, l'insieme dei momenti propizi divini, dei *chairòì*, che formano l'ordito interiore della storia umana e cristiana. Se il tempo è come la divinità pagana *Krónos*, che mangia i suoi figli, e cioè consuma, distrugge, annulla fatti e persone, la storia è ridotta a cronaca e la cronaca diventa la storia.

La perdita della speranza escatologica e della dimensione teologica del tempo conduce inevitabilmente ad un forte orientamento sull'al di qua e alla mondanizzazione dell'eterno. Il senso dell'esistenza umana sia individuale che collettiva consiste nel ricavare il meglio dalla vita terrena.

²² Cf **K. Lorenz**, *Il cosiddetto male. Per una storia naturale dell'aggressione*, Il Saggiatore, Milano 1969; **S. Freud**, *Il disagio della civiltà*, 1929, in *Opere*, X, Bollati Boringhieri, Torino 1967-1980, 553-630.

Anche l'idea di reincarnazione, nella sua versione occidentale, rientra in questo sentimento postmoderno della vita. L'uomo europeo, infatti, vuole ritornare in questa vita, perché non riconosce l'unicità e l'irripetibilità della storia e di ogni singola vita umana, nonché l'importanza esistenziale del nostro esserci storico. Paradossalmente, anche la vita umana è diventata un genere di consumo, un prodotto che si può acquistare e riacquistare. Se la vita umana è prodotta, è "fatta" dalla potenza della tecnica e della manipolazione genetica, può essere anche "disfatta" dalla medesima potenza della tecnica e della manipolazione genetica.

Non possiamo non osservare, ovviamente, nel valutare questa concezione particolare del tempo e della storia, che la tesi postmoderna di un tempo senza fine, oltre ad essere un dissolvimento dell'idea di storia, sia esattamente l'opposto del messaggio cristiano, che è quello di un tempo con una fine. Non si può non tener conto che, secondo la concezione cristiana della teologia della storia, "il cristianesimo, in quanto messaggio del Dio biblico, è l'annuncio del tempo, l'annuncio di un tempo limitato, della fine del tempo. Non c'è un discorso cristiano su Dio che non abbia l'indice del tempo".²³

E' necessario, ad ogni modo, precisare che questa dimensione nichilistica della realtà, della quale F. Nietzsche e M. Heidegger sono considerati i precursori, non la si riscontra allo stesso modo e in uguale misura in tutti i teorici del postmoderno. J.F. Lyotard, per esempio, ha una comprensione positiva del tempo e della storia, molto diversa da quella contenuta nel pensiero debole di G. Vattimo. Se si dovesse, poi, coniugare il "nulla" con la filosofia italiana degli ultimi vent'anni, ci imbattiamo nelle versioni più diverse. Gli autori di riferimento sono sempre Nietzsche e Heidegger, ma anche Kierkegaard, almeno nell'opera di Luigi Pareyson. Gli eredi di Pareyson, come Vattimo, Givone, Perniola ed Eco si sono differenziati molto nelle loro ricerche. Mentre Vattimo è il capostipite del pensiero debole e prende atto del fallimento della ragione come dominio assoluto sul mondo, Mario Perniola, vicino soprattutto ad alcune elaborazioni svolte in Francia da Baudrillard e Lyotard, ha puntato prevalentemente sul discorso estetico e sul ruolo e la funzione del simulacro nella società contemporanea. Sergio Givone ha colto nella nozione di tragico le contraddizioni dell'uomo contemporaneo, il suo porsi in maniera irrisolvibile di fronte al bene e al male. Confinante con il pensiero tragico è il pensiero negativo, di cui Massimo Cacciari è stato il massimo esponente. Entrambe le forme di pensiero hanno in comune un bersaglio: lo storicismo, ossia l'idea che la storia abbia una *ratio*, uno svolgimento logico e progressivo, di cui è possibile fornire una sintesi. Una ricerca singolare, nell'ambito dell'esperienza cristiana, è stata quella di Sergio Quinzio, anch'egli riconducibile nell'alveo dei pensatori tragici.

Il discepolo di L. Pareyson Francesco Tomatis, dal canto suo, ha tentato di sottrarre il nichilismo all'egemonia del pensiero nietzschiano e heideggeriano, e, sulla scia di altri pensatori italiani come A. Caracciolo, G. Penzo, U. Regina, ne ha cercato un'interpretazione meno iconoclastica del razionalismo aggressivo che azzerava valori, costumi e tradizioni. Egli ha proposto, in antitesi al nichilismo per così dire culturale, un nichilismo a carattere teologico. Infatti, il mistero di Dio, l'eternità, l'essere, la verità sono dimensioni di senso che trascendono l'esperienza umana, e, che, quindi, non possono essere attinte mediante il linguaggio categoriale, ma solo mediante il linguaggio mistico, proprio della teologia apofatica. Non solo il pensiero calcolante e verificabile, perciò, ma anche la stessa prospettiva teologica obbligano alla presa di coscienza sia della socratica ignoranza ("so di non sapere"), che della "dotta ignoranza". Questa ignoranza funzionale e virtuale rinuncia a catturare l'inesauribilità del mistero divino entro la trama dei discorsi logici, nega i limiti dialettici ed ermeneutici del linguaggio, antepone l'invocazione e l'evocazione alla definizione, la ri-

²³ Cf **W. Kasper**, *La Chiesa di fronte alle sfide del postmoderno*, cit., 186.

conoscenza alla conoscenza.²⁴

2. Il fenomeno del relativismo

Ai nostri giorni, si deve constatare che, soprattutto nell'Occidente europeo, si va diffondendo sempre più una cultura fondamentalmente relativista, aperta indifferentemente a tutto, orgogliosa di essere priva di riferimenti normativi e condivisi, imbevuta di una equivoca retorica della società multiculturale, per la quale le diverse culture si dovrebbero quasi automaticamente integrare tra loro e, a questo fine, dovrebbero rinunciare a una identità forte, cioè alla propria identità. In base a questo indifferentismo culturale, si è diffusa la convinzione che poiché le verità ultime sono irraggiungibili, la verità non esiste; poiché i valori non sono razionalmente giustificabili, essi sono solo costumi con nessun'altra dignità se non quella della loro accettazione provvisoria; poiché un criterio unico o un tribunale unico di fronte al quale portare tutte le culture, misurarle e valutarle non è raggiungibile, ogni cultura è buona quanto qualunque altra, e così via.²⁵ Tutto è vissuto come provvisorio e come transitorio, sia in campo economico che in quello politico, sociale, e persino relazionale. Anche i legami affettivi e le relazioni interpersonali, nei quali è coinvolta l'interiorità individuale, vengono consumati alla stregua di altri oggetti di consumo, per cui la vita, sempre più fluttuante e frammentata, tende ad essere vissuta episodicamente, come un insieme di tanti eventi puntuali, senza reciproca relazione.

A giudizio di molti sociologi e politici sembra che il relativismo sia diventato la vera e propria religione dell'uomo moderno.²⁶ E si sa che il relativismo conduce inevitabilmente al pluralismo e all'indifferenza, due fattori che hanno in comune un deciso rifiuto di tutto ciò che ha rapporto con l'assoluto e il necessario, e adottano persino un modello pluralistico di razionalità.²⁷ Si rifiuta la

²⁴ Cf **F. Tomatis**, *Ontologia del male. L'ermeneutica di Pareyson*, Città Nuova, Roma 1995.

²⁵ Cf **J. Ratzinger**, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003. Per una discussione sulla problematica del relativismo, vedi **D. Antiseri**, *Relativismo, nichilismo, individualismo*, Rubettino, Soveria Mannelli 2005; **D. Antiseri – G. Dalmasso – M. Lenoci**, *Nichilismo e relativismo: nuove sfide al cristianesimo*, in *Vita e Pensiero* 5(2005)69-94; **G. Mucci**, *I cattolici nella tempeste del relativismo*, Jaca Book, Milano 2005.

²⁶ Secondo G. Giorello, il vero peccato, anche per le religioni, non sarebbe il relativismo, bensì l'assolutismo. Il relativismo non si opporrebbe all'oggettività o alla verità scientifica, ma all'assolutismo. E nella storia umana, i disastri li avrebbero fatti sempre gli assolutismi e i fondamentalismi. Anche la Chiesa, con l'apparato repressivo della Controriforma. Solo liberandosi dalla Controriforma sarebbe nata l'Europa moderna e democratica. Cf **G. Giorello**, *Di nessuna chiesa. La libertà del laico*, Raffaello Cortina, Milano 2005. Su un versante analogo, G. Steiner sostiene che il governo è sinonimo di compromesso. L'assoluto, il rifiuto di compromesso, la negazione di una mediazione tra i principi e le esigenze concrete della vita porterebbero inequivocabilmente all'autodistruzione. Contro coloro che considerano Antigone la fedeltà alla famiglia, alla legge degli dei, all'identità forte, alle radici, in opposizione alla legge universale della città, rappresentata invece dal tiranno Creonte, lo studioso britannico di origine ebraica sostiene solo gli alberi hanno le radici. mentre gli uomini hanno le gambe! Cf **G. Steiner**, *Le Antigoni*, Garzanti, Milano 1995.

²⁷ Cf **H. Verwey**, *La teologia nel segno della ragione debole*, Queriniana, Brescia 2001,

pretesa assolutezza di un'unica verità cristiana, e le si preferisce una scelta prudentiale di pluralismo religioso, etico, filosofico. In realtà, il pluralismo è soltanto un altro nome del relativismo, poiché entrambe istanze culturali negano l'esistenza di ogni verità stabile e di ogni criterio assoluto. L'indifferenza religiosa, in modo particolare, porta con sé un triplice atteggiamento che viene descritto come: "un atteggiamento "mentale" di disinteresse e di disattenzione al problema di Dio e della religione; un atteggiamento "affettivo" di disaffezione e di distacco da Dio e dalla religione; un atteggiamento "pratico" né religioso né anti-religioso, ma semplicemente a-religioso, "vuoto" di Dio, nel senso che ogni problematica religiosa è assente perché priva di valore per l'esistenza. Non solo mancano l'interrogazione per e la ricerca di Dio, ma c'è l'insensibilità per tutto ciò che riguarda Dio e la religione."²⁸ Bisogna aggiungere che, oggi come oggi, l'indifferenza è legata anche alla complessità, all'eccesso e all'invasione degli stimoli provenienti dalla nostra società di mercato, che offre sempre più beni, opportunità e valori. In una situazione di overdose di stimoli e di opportunità esistenziali, l'indifferenza assume un ruolo di difesa indispensabile, tendente a ridurre la complessità; di presa di distanza, necessaria per la ricerca di una serenità, se non di una propria identità.²⁹

L'uomo moderno, tuttavia, non si rassegna facilmente alla dittatura del relativismo culturale e religioso e, di conseguenza, va alla ricerca delle certezze che gli diano un orientamento sicuro nelle sue decisioni personali. Le identità socio-culturali deboli, relative, plurali, perciò, sono sostituite da identità religiose forti, caratterizzanti ed assolutizzanti. Questa sostituzione o trasformazione, però, va esaminata con molto discernimento, perché il ritorno alla religione o la riscoperta del sacro, con i relativi effetti diretti o indiretti sull'identità religiosa, hanno molto spesso a che fare più con i fenomeni di civiltà che con Dio, e, in pratica, conducono ad un paradigma di rimitizzazione sulla base di identità culturali e religiose forti.

Da una parte, infatti, le indagini sociologiche concordano nel segnalare il declino non soltanto della pratica religiosa, come i battesimi, i matrimoni religiosi, la pratica dei sacramenti, ma anche del rispetto delle indicazioni provenienti dal magistero ecclesiastico in materia di morale sessuale, di attività professionali, di impiego del tempo libero, di scelte politiche contingenti. Dall'altra parte, la secolarizzazione della vita privata non impedisce di riconoscere alla religione un alto valore di civiltà. Il cristianesimo, da una componente significativa, è percepito come una sorta di religione civile europea, e se ne valorizza soprattutto il carattere di custode della memoria e della tradizione europea. Anche se l'identità cristiana e la sua alterità rispetto non soltanto alle altre religioni ma anche alla società laica e liberale dell'Occidente viene continuamente riaffermata, in realtà, prevale

54. Se è vero che l'uomo vive in una società pluralistica, è anche vero che la pluralità abita nell'intimo stesso dell'uomo. Secondo E. Morin, "l'essere umano è esso stesso nel contempo uno e molteplice [...]. Ogni essere umano, come il punto di un ologramma, porta in sé il cosmo. Ogni essere, anche il più chiuso nella più banale delle vite, costituisce in se stesso un cosmo": **E. Morin**, *I sette saperi necessari all'educazione del futuro*, R. Cortina, Milano 2001, 58.

²⁸ **Editoriale**, in *La Civiltà Cattolica* IV(2003)313-314. Cf anche **F. Ghedini**, *L'indifferenza religiosa*, in **Aa.Vv.**, *Il volto sinodale di una chiesa*, Gregoriana, Padova 1993, 422-458.

²⁹ **G.L. Brena**, *Tramonto o trasfigurazione del cristianesimo?*, in *Filosofia e Teologia* 17(2003)569. Intorno alla metà dell'Ottocento, una forma storica di "indifferentismo", ereditata dal secolo dei lumi, fu stigmatizzata da Leone XII (*Ubi primum*, 1824), Gregorio XVI (*Mirari vos*, 1832), Pio IX (*Qui pluribus*, 1846; *Syllabus*, 1864).

una certa valenza culturale e identitaria della religione, per il fatto che molti europei mostrano un significativo attaccamento ai simboli religiosi cristiani anche quando non osservano più i precetti di questa religione e non si annoverano tra i suoi fedeli. In Italia, per esempio, la battaglia per mantenere o reintrodurre il crocifisso nelle aule scolastiche è stata condotta sottolineandone il significato di simbolo della storia e della cultura occidentale, prima e più ancora che quello di testimonianza di una religione specifica.

In ultima analisi, la valenza culturale e identitaria del simbolo prevale sul suo significato di fede. Man mano che è aumentata la presenza islamica in Europa, per esempio, molti europei si sono dichiarati pronti a far valere la loro appartenenza religiosa come fattore distintivo della loro identità e della loro cultura. E questo a prescindere dal fatto che essi credano o meno alla verità del messaggio cristiano. D'altra parte, non appena molti mussulmani hanno compreso quanto profondamente la cultura occidentale sia radicata nel cristianesimo, hanno concluso che anche le radici della loro identità stanno nella loro pratica religiosa. Questo reciproco irrigidimento identitario finisce per provocare forme di instabilità politica e culturale, proprio nel momento stesso in cui acquistano una dimensione transnazionale diritti umani fondamentali, come il diritto all'alimentazione per i paesi dove si muore di fame. Il diritto all'acqua nei paesi dove si muore di sete. Il diritto alla salute nei paesi dove si muore per mancanza di farmaci e di cure adeguati. Il diritto alle informazioni per i paesi che sono rimasti fuori dalla grande rete globale. Il diritto all'immigrazione e al riconoscimento per quanti desiderano tentare una vita migliore nei paesi del mondo occidentale. Il diritto all'ambiente sano per tutti coloro che abitano sul pianeta. Il diritto alla pace per tutti.

Quando, però, l'identità religiosa, dal piano strettamente confessionale passa a quello più genericamente socio-politico, comporta automaticamente il confronto-scontro dei relativi orientamenti morali e delle relative scelte di vita. Le semplificazioni identitarie creano conflitti sociali, o per lo meno li favoriscono, perché contrappongono l'Occidente all'Islàm, le popolazioni di una etnia come gli Hutu a quelle di un'altra etnia come i Tutsi, gli arabi agli americani, gli israeliani ai palestinesi, gli irlandesi cattolici agli irlandesi protestanti, e così via. Da una recente analisi di L. Pellicani circa i conflitti che incombono sul secolo XXI risulta che, da una parte, è vero che la civiltà occidentale capitalistica vuole aggredire e, potenzialmente, sconfiggere le culture "diverse", le religioni, i modelli di vita esotici, che considera barbari, superstiziosi o, addirittura, inferiori. Dall'altra parte, è verissimo che una certa religiosità musulmana offre strumenti micidiali agli estremisti (viene esclusa normalmente la stragrande maggioranza dei musulmani "moderati"), poiché promette una guerra senza quartiere contro chiunque si opponga al predominio dell'Islàm sul pianeta: contro gli infedeli, contro gli apostati, contro i politeisti, i tiepidi e i traditori. Con una inesorabile sequenza di citazioni dal Corano, L. Pellicani dimostra che, per chi legge il Libro con occhi maligni, gli occidentali sono i nemici, i corruttori, gli uomini e le donne da uccidere.³⁰ A questo proposito, è degno di nota il fatto che a gran parte dei musulmani ancora oggi si insegna che nell'invocazione della *Fatiha*, la sura che apre il Corano, che recita: "guidaci per la retta via, la via di coloro coi quali non sei adirato, la via di quelli che non vagolano nell'errore", gli ebrei sarebbero coloro con cui Dio sarebbe "adirato", mentre i cristiani sarebbero quelli che "vagolano nell'errore". Se si tiene presente che la *Fatiha* viene pronunciata tutti i giorni nelle cinque preghiere prescritte

³⁰ Cf L. Pellicani, *Jihad: le radici*, Luiss University Press, Roma 2004. L'Autore basa la sua ricerca sull'ipotesi di Arnold Toynbee, secondo la quale la civiltà occidentale raggiungerà un'estensione planetaria e come tale costituirà un'aggressione culturale nei confronti dell'Islàm. Egli afferma, tra l'altro: "con l'aiuto della magistrale analisi di Toynbee, siamo in grado di capire perché è in atto una vera e propria guerra culturale fra l'Occidente e quei paesi nei quali ha prevalso il partito degli zeloti, difensori a oltranza delle tradizioni locali" (p.24).

dall'islàm, e che molti predicatori islamici concludono il sermone con l'invocazione: "Dio aiutaci ad annientare gli ebrei", si può comprendere come essa finisca inevitabilmente per alimentare una ideologia ostile agli ebrei e ai cristiani.³¹

3. *Il cristiano di fronte al nichilismo e al relativismo.*

Una prima reazione di fronte alla complessità del nichilismo e soprattutto del relativismo è o può essere quella che K. Rahner ha chiamato "concupiscenza gnoseologica". Questo termine indica il desiderio impossibile di abbracciare nell'arco di una sola esistenza e con la capacità di una sola mente la ricchezza e la varietà di filosofie, orientamenti, credenze, tradizioni. Come si combatte la concupiscenza carnale si dovrebbe combattere anche la concupiscenza gnoseologica. Finora la concupiscenza era stata collegata sia dal c.7 della Lettera ai Romani che dal decreto del Concilio di Trento sul peccato originale (DS, 1515), solamente agli impulsi morali e non morali dell'uomo. Oggi, essa dovrebbe essere applicata anche al campo della conoscenza umana, per indicare che "la nostra coscienza attinge informazioni e cognizioni molto disparate dalle fonti più diverse di conoscenza, senza più riuscire a ordinarle in maniera positiva e adeguata in una somma sistematica del sapere". La concupiscenza gnoseologica, quindi, indica il limite dell'uomo a comporre in unità sistematica il pluralismo delle cognizioni e dei problemi, analogamente alla concupiscenza morale, che indica il limite dell'uomo a ordinare gli istinti e le opposte passioni del suo spirito.⁸⁶ La specializzazione dello scibile umano è ormai così accentuata, che nessuno oggi è più in grado di avere una visione completa di un problema, senza ricorrere all'aiuto dei singoli specialisti di ogni materia. Quando non si riesce ad avere questa visione completa di un determinato problema, e magari si è tentati di scavalcare il settore delle proprie competenze, si cade inevitabilmente nel peccato di concupiscenza gnoseologica.

Il cristiano, dunque, si trova oggi di fronte a un pluralismo di concezioni filosofiche e di credenze religiose, nei confronti delle quali deve prendere posizione, senza però riuscire a produrre una sintesi soddisfacente. Di fatto, oggi non esiste più un linguaggio filosofico e religioso come base unitaria ed evidente per un possibile dialogo interculturale e interreligioso. La neoscolastica ha ormai esaurito la sua funzione di strumentario filosofico del pensiero religioso, di prestrutturazione da tutti compresa ed usata, di entità a tutti comune ed immutabile.⁸⁷ Certo, anche in passato esistevano più concezioni filosofiche, ma esse erano divise da una sorta di "terra di nessuno", che segnava un distacco tra una cultura e l'altra, oppure le diverse filosofie si incontravano sotto un comune orizzonte interpretativo. Si poteva ancora contare in qualche modo su un'unica filosofia. Oggi non è più così, e, allora, il cristiano è obbligato per certi versi a filosofare "in proprio", e ad elaborare "metodi indiretti di giustificazione intellettualmente leale della fede nel suo complesso e nei suoi singoli enunciati" (ivi, 108). Va precisato opportunamente che il metodo indiretto non è un puro espediente delle persone "rudi", oppure da adottare quando si è a corto di argomenti diretti, ma

³¹ Si veda, al riguardo, il commento a questa sura nell'edizione de *Il Corano* a cura di **Hamza Roberto Piccardo** dell'Ucoii (Newton & Compton, Roma 2004). In seguito alla polemica suscitata dalla pubblicazione del volume di **C. Panella**, *Il complotto ebraico. L'antisemitismo islamico da Maometto a Bin Laden*, Lindau, Torino 2005, dove si evidenziano i passaggi antiebraici delle note di Piccardo, costui si è convinto a procedere a una revisione dell'edizione.

⁸⁶ **K. RAHNER**, *Motivazione della fede oggi*, in *Teologia dall'esperienza dello Spirito*, Nuovi Saggi VI, Paoline, Roma 1978, 22-24.

⁸⁷ **K. RAHNER**, *Riflessioni sul metodo della teologia*, in Nuovi Saggi IV, Paoline, Roma 1972, 104.

è un "momento intrinseco del metodo teologico generale" (ivi, 110), soprattutto in una situazione, come l'odierna, di consapevole storicità e di consapevole condizionamento di qualsiasi conoscenza.

In concreto, i fenomeni del nichilismo e del relativismo, nel produrre una sorta di concupiscenza gnoseologica, rendono difficile determinare l'identità cristiana, sia perché l'identità è un processo e non una condizione stabile, sia perché sono cambiate le coordinate socioculturali all'interno delle quali e in dipendenza dalle quali si forma ogni identità, sia perché, soprattutto, non è sempre facile trovare un giusto equilibrio tra la necessaria incarnazione e inculturazione della visione cristiana dell'uomo e del mondo, e l'indispensabile conservazione e difesa della sua eccedenza soprannaturale. Per il fatto che l'uomo, nella prospettiva cristiana, è detto da Dio con parole umane, bisogna sempre salvaguardare sia la natura soprannaturale della rivelazione divina, sia, allo stesso tempo, tener conto dei dati delle scienze umane che concorrono a determinare ciò che è umano e ciò che umano non è. I mondi della storia, della filosofia, della psicologia, della sociologia rappresentano in qualche modo i luoghi nei quali si incarna, si esprime e si attualizza il messaggio cristiano. Nella misura in cui i saperi di queste discipline non rivendicano una competenza riduzionistica ed esclusiva nel determinare la natura e il destino dell'uomo, contribuiscono ad armonizzarne le componenti essenziali in un tutto armonico e funzionale. La rivelazione divina evidenzia dal canto suo la componente soprannaturale della vocazione dell'uomo, che, ovviamente, può essere percepita solo con la risposta della fede, ma che non per questo è meno reale e necessaria.

In effetti, nella storia passata e presente, il cristianesimo ha direttamente o indirettamente promosso l'affermarsi d'una precisa identità di persone che hanno diffuso nel mondo uno stile di vita, una interpretazione del reale, una cultura della vita e della morte. Autori cristiani, come l'autore dell'*A Diogneto*, non accettano giustamente una catalogazione dei cristiani quale popolo o razza a sé, perché lo impedisce l'universalità della loro fede. I cristiani sono privi di elementi che li qualificano sul piano etnico, non hanno città proprie, non si servono di una lingua loro particolare, né il loro genere di vita li diversifica per usi singolari. Eppure, sebbene i cristiani siano presenti sia nelle città greche che nelle barbare, si conformino agli usi locali quanto al modo di vestire, di mangiare, di vivere, essi manifestano "il meraviglioso e a dire il vero incredibile carattere della loro spirituale cittadinanza". Di questo meraviglioso carattere, l'autore dell'*A Diogneto* indica alcuni particolari, che certamente sono tra i più significativi, sia a documentare quel sussistere nei cristiani delle esigenze dell'incarnazione e della trascendenza che evangelicamente si esprimono nell'"essere nel mondo senza essere del mondo", sia a indicare il manifestarsi in essi di regole di vita opposte a consuetudini pagane, regole che per se stesse fanno cadere certe accuse mosse ai cristiani, quali quella di infanticidio e quella dei rapporti incestuosi.³²

Ora, superata la prima reazione della concupiscenza gnoseologica, e preso atto dell'ineliminabile pluralismo di concezioni filosofiche e credenze religiose della stagione culturale contemporanea, ci si deve chiedere come si manifesti o come si debba manifestare questo carattere di cittadinanza spirituale nella nostra società globalizzata e pluralistica, ossia quale identità cristiana sia possibile determinare oggi nel rispetto della necessaria dialettica di incarnazione e differenza. Ci si deve chiedere, in modo particolare, se esista una categoria teologica e culturale che dia una precisa identità al carattere di cittadinanza spirituale nella sua concretezza storica e nella sua carica di idealità. Siamo convinti che questa categoria esista oggi e sia esistita sin dagli albori della storia del cristianesimo, perché si ritiene che lo stesso vangelo che ci riporta sia la vita e l'insegnamento di Gesù sia la chiamata dei discepoli, sotto un certo punto di vista, sia un formidabile datore di identità cristiana. D'altra parte, il progetto eterno di Dio, che crea chiamando per nome e non semplicemente

³² Cf *A Diogneto*, a cura di S. Zincone, Borla, Roma 1981².

facendo esistere una natura o una essenza, si concretizza in uomini e donne che sono caratterizzate dal proprio stile di vita, dalla propria esistenza concreta, costituita da un intreccio di eventi e di esperienze, dalla propria storia personale di salvezza. Il carattere di cittadinanza spirituale, proprio di un'esistenza che rivela e testimonia nella storia e nel tempo un progetto trascendente, è espresso in modo completo dalla concezione dell'uomo come immagine di Dio. E' convinzione largamente condivisa, infatti, che la categoria dell'uomo immagine di Dio sia il nucleo dell'antropologia cristiana, ed abbia una sua validità che supera le contingenze delle stagioni culturali. Ed è allo stesso tempo esperienza documentata che è proprio a partire dalla convinzione dell'uomo come essere personale creato ad immagine e somiglianza di Dio che è stato possibile sviluppare nei secoli un'identità di antropologia cristiana, non in contrapposizione alle altre antropologie esistenti, ma in dialogo con esse.

In ultima analisi, il compito urgente del cristiano di oggi è quello di far vedere come la categoria dell'uomo immagine di Dio manifesti il carattere di cittadinanza spirituale del cristiano nel confronto con le istanze antropologiche della società pluralistica, quale apporto di promozione, di inveramento, di orientamento essa possa dare a queste istanze. In realtà, la situazione nella quale si trova il cristiano di fronte al nichilismo e al relativismo è costituita da una lenta transizione dalla *società cristiana* alla *società di cristiani*. Oggi come oggi, la società diventa sempre più post-cristiana, soprattutto per effetto della secolarizzazione, che ha invaso i settori vitali dell'esistenza personale e delle attività della comunità civile. I cristiani sono uomini e donne che vivono all'interno di una comunità civile e politica, spesso piuttosto impermeabile ai valori evangelici e permeabile, invece, a quelli della cultura pluralistica dominante. Ormai diventa sempre più vera l'affermazione di Tertulliano che non si nasce cristiani, ma lo si diventa. D'altra parte, le previsioni dei sociologi dicono che la multietnicità della popolazione non diminuirà ma aumenterà. E con la multietnicità, di fatto, aumenta anche il relativismo, perché si moltiplicheranno i culti, le credenze, le tradizioni, le appartenenze identitarie. Basti pensare che in una nazione profondamente religiosa come l'America, ormai, ci si è scambiati gli auguri di "buone feste" e non più di "buon Natale". Il linguaggio politicamente corretto impedisce al presidente degli Usa di rivolgersi ai suoi concittadini con un augurio che esprime l'esperienza religiosa di solo una parte della comunità civile, anche se di gran lunga la maggioritaria!

In buona sostanza, oggi, un atteggiamento corretto e rispettoso della diversità e del pluralismo, corrispondente al cosiddetto "metodo indiretto" del ragionamento, non può che essere la testimonianza della propria esperienza religiosa e delle proprie verità di fede mediante un'originale stile di vita. Si dialoga con gli uomini e le donne della società pluralistica non con la grammatica improbabile della logica universale, ma con la grammatica credibile della testimonianza personale. Secondo Bonhoeffer, le persone "ragionevoli", che hanno affidato l'esito dei progetti storici solamente alla capacità e alla sapienza umana, hanno fallito, mentre le persone "salde", che non hanno come unico criterio la propria ragione, il proprio principio, la propria coscienza, la propria virtù, ma che trasformano la propria vita in una risposta alla domanda e alla chiamata di Dio, possono gettare semi di speranza e garantire la promozione di vera umanità.³³

33 Cf. D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 60-62.