

## CRISTIANESIMO E NICHILISMO

Affrontare il tema del rapporto fra cristianesimo e nichilismo non è cosa semplice, e non solo perché lo si potrebbe affrontare sotto diversi angoli di visuale (quello della genesi storica, o del significato teoretico, o della valutazione etica, ad esempio), ma anche e soprattutto perché noi stessi siamo tutti, in fondo, protagonisti di questo confronto che è tuttora in via di svolgimento, e che come tale coinvolge profondamente le nostre esistenze. Friedrich Nietzsche scriveva in proposito che l'enorme evento del nichilismo «è tuttora per istrada, e non è ancora giunto alle orecchie degli uomini»<sup>1</sup>.

D'altra parte, il cristiano e il teologo che si ponga di fronte al fenomeno storico-culturale del nichilismo, pur avvertendo a livello implicito e confuso che cosa gli stia di fronte, trova poi non poche difficoltà quando voglia definire tematicamente l'identità del suo interlocutore. Una difficoltà che è anche propria, del resto, di filosofi come Martin Heidegger, che già nel 1953 s'impegnava nel non facile tentativo di «chiarire il luogo a partire dal quale potrà forse un giorno esser posto il problema dell'essenza del nichilismo»<sup>2</sup>; o come Emanuele Severino, il quale ha costatato, non molti anni or sono, che «più si parla di nichilismo, più diventa indispensabile pensare l'essenza del nichilismo»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Fröhliche Wissenschaft*; tr. it., *Opere*, vol. V, t. 2, n. 125.

<sup>2</sup> *Nietzsches Wort «Gott ist tot»*, in *Holzwege*; tr. it., *Sentieri interrotti*, Firenze 1968, p. 191.

<sup>3</sup> *Essenza del nichilismo*, Milano 1982<sup>2</sup>, p. 15.

Affrontando dunque questo tema, mi è parso opportuno innanzi tutto chiarire che cosa si debba intendere per nichilismo, per evitare di liquidare troppo frettolosamente e superficialmente un fenomeno come questo che impregna tanta parte della cultura contemporanea, senza averne messo allo scoperto le profonde, anche se talvolta nascoste e ambigue, motivazioni e istanze. Nel tentare di darne una sia pur sommaria «definizione» (impegno che occuperà la prima parte dello scritto) ho cercato perciò di enucleare il nucleo teoretico fondamentale di questo fenomeno, intendendo andare alla radice dell'esperienza filosofica che esso vuole veicolare, più che soffermarmi sulle espressioni etiche e sociologiche che esso praticamente promuove. Nella seconda parte cercherò, in base a questa «definizione», di abbozzare alcuni spunti per una risposta teologica alla sfida del nichilismo. Il tutto, ovviamente, in maniera assai sintetica: più sotto forma di una serie di annotazioni e di spunti, che di un discorso esaustivo ed organico.

#### I. DIALETTICA DEL NICHILISMO

Per cercare di tematizzare l'«essenza» del nichilismo, penso che il metodo migliore possa forse esser quello di accostare due emblematiche figure di pensatori che, seppure in diversa maniera, hanno posto questo fenomeno al centro del loro pensiero: Friedrich Nietzsche e Martin Heidegger. Questi due filosofi rappresentano del resto anche due tappe successive del farsi del nichilismo; e il loro pensiero, perciò, ci può aiutare a capire dall'interno la logica di questo fenomeno, ed anche — direi — il suo esito contraddittorio: quella che si potrebbe definire la «dialettica del nichilismo».

Iniziamo con Nietzsche.

a) *Nietzsche e la «morte di Dio»: dall'umanesimo nichilista alla negazione dell'umanesimo*

Se è vero che il nichilismo affonda le sue radici negli stessi inizi — storici e teorici — dell'epoca moderna, e che esso è tematizzato come possibilità reale di pensiero già a partire dalla seconda metà del '700 (si pensi a ciò che ne dicono Jacobi e Jean-Paul, e soprattutto Hegel)<sup>4</sup>, è stato poi certamente Nietzsche a portarlo a una prima, piena e radicale consapevolezza di sé.

Come ci mostra il famoso e programmatico passo della *Gaia Scienza* sull'uomo pazzo che annuncia l'uccisione di Dio da parte degli uomini, il nichilismo è per Nietzsche, essenzialmente, affermazione della morte di Dio: «*Gott ist tot!* Dio è morto! Dio resta morto! E noi l'abbiamo ucciso! Come troveremo pace, noi più assassini di ogni assassino? Ciò che vi era di più sacro e di più potente, il padrone del mondo, ha perso tutto il suo sangue sotto i nostri coltellini...»<sup>5</sup>.

Ma affermare la «morte di Dio» è tutt'uno, per Nietzsche, con l'affermare il definitivo venir meno di ogni mondo ultrasensibile contrapposto alla mondanità della terra, di ogni valore — o costellazione di valori — che dall'esterno e dall'alto pretenda dirigere e orientare l'umanità dell'uomo. È in questo senso che in una nota dell'anno 1887 (*Volontà di potenza*, Af. 2), alla domanda «che cosa significhi nichilismo», Nietzsche risponde «che i valori supremi perdonano ogni valore» — «manca il fine, manca la risposta al “perché”».

È dunque dalla morte di Dio e dalla cancellazione dei valori trascendenti l'uomo — morte e cancellazione che non sono altro, in realtà, che la costatazione della loro effettiva nullità — che scaturisce quell'esperienza del *nihil*, del nulla, che plasticamente e non senza pathos Nietzsche stesso ci descrive nella già ricordata pagina della *Gaia Scienza*: «Che facemmo sciogliendo la terra

<sup>4</sup> Cf. Hohen G., *F.H. Jacobi et G.W.F. Hegel ou de la naissance du nihilisme et de la renaissance du Logos*, in «Revue de Métaphysique et de Morale», 75 (1970), pp. 129-150.

<sup>5</sup> *Fröhliche Wissenschaft*, cit.

dal suo sole? Dove va essa, ora? Dove andiamo noi, lontani da ogni sole? Non continuamo a precipitare: e indietro e dai lati e in avanti? C'è ancora un alto e un basso? *Non andiamo forse errando in un infinito nulla?* Non ci culla forse lo spazio vuoto? Non fa sempre più freddo? Non è sempre notte, e sempre più notte?».

L'uomo che annuncia e sperimenta la morte di Dio e la caduta dei valori è — come testimonia l'esperienza intellettuale dello stesso Nietzsche —, l'uomo che è preso nella morsa, dalla quale assai difficilmente riesce a districarsi, di un duplice e contraddittorio sentimento: da una parte, il sentimento della finalmente raggiunta liberazione da ciò che è sopra-umano; dall'altra, il sentimento della nostalgia struggente proprio di ciò da cui ci si è liberati. La morte di Dio è in questo senso il primo passo verso la liberazione, ma reca anche con sé un vuoto radicale: è l'evento più tragico che l'uomo possa vivere.

Ciò dipende dal fatto che l'uomo è essenzialmente *oltre-uomo* (*Übermensch*), è se stesso al-di-la-di-se-stesso. Dio e i valori trascendenti impediscono all'uomo d'esser se stesso al-di-là-di-sé, perché esteriormente lo coartano e lo schiacciano, relegandolo in uno stato di perenne minorità che necessita di una tutela e di un orientamento. Ma ora, spazzato l'orizzonte da questa tutela esteriore, non dovrà forse l'uomo, per essere se stesso, recuperare «i tesori da lui sparsi in cielo», come sosterrà Feuerbach? <sup>6</sup>. Infatti, o sarà l'uomo stesso a riappropriarsi del suo vero essere al-di-là-di-sé, inventandolo radicalmente, e realizzandosi così come oltre-uomo; o l'orizzonte lasciato vuoto da Dio e dai valori trascendenti sarà occupato da nuovi idoli — proprio come accade a quegli uomini che, come si racconta nelle ultime pagine dello *Zarathustra*, conosciuta la morte di Dio si prostrarono dinanzi a un asino e lo adorarono. E questi idoli possono essere il popolo e lo Stato, pronti a dir di se stessi: «Sulla terra non c'è nulla più grande di me: io sono il dito

<sup>6</sup> La frase è di Hegel (*Theologische Jugendschriften*; tr. it., *Scritti teologici giovanili*, vol. I, Napoli 1977, p. 317), ma può ben essere assunta per designare l'obiettivo fondamentale del pensiero di Feuerbach.

ordinatore di Dio»; oppure la scienza e il suo metodo come nuova forma di ascetismo — tutte cose che la storia successiva ha puntualmente confermato.

«L'oltre-uomo», «la volontà di potenza», «l'eterno ritorno» sono invece i termini in certo modo sinonimi con cui Nietzsche esprime l'autentica tensione dell'uomo a esser se stesso al-di-là-di-sé, in una radicale emancipazione da ogni tipo di idolatria e di imposizione esteriore di pseudo-valori.

*Nichilismo* significa dunque umanesimo, o meglio *oltreumanesimo come inveramento ed essenza autentica dell'umanesimo*; e l'ateismo di Nietzsche si presenta perciò intrinsecamente come un «*ateismo postulatorio*»: perché l'uomo sia se stesso al-di-là-di-sé, Dio — occorre necessariamente postularlo — deve lasciargli lo spazio libero, e così ogni valore che sia esterno all'uomo. Un nuovo compito si affaccia nella storia per l'uomo emancipato ed adulto: divenir dio egli stesso: «Tutti gli dèi sono morti, ora noi vogliamo che viva l'oltre-uomo!»; ed egli stesso farsi inventore di nuovi valori. Dinanzi all'umanità si apre «un paese sconosciuto... un di là di tutti i paesi, da tutti i recessi degli ideali sinora conosciuti, un mondo così ricco, che la nostra curiosità e la nostra sete di possesso ne sono rimaste perplesse»<sup>7</sup>.

Il dramma dell'umanesimo nichilista di Nietzsche, e dei suoi continuatori, sta però proprio tutto qui: partiti dalla fenomenologia dell'uomo come essere che si realizza al-di-là-di-sé, Nietzsche e il nichilismo dopo di lui non hanno saputo indicare il luogo verso cui deve realizzarsi questa trascendenza. È davvero possibile che l'uomo possa egli stesso inventare la sua oltreumanità? Se il suo oltre-se-stesso non è Dio e non è lo stato, non è la scienza e non è neppure l'altro uomo («l'inferno sono gli altri» — dirà Sartre), non vi sono che due possibilità: o l'oltre-uomo è il singolo, l'unico (Stirner) in un'assolutizzazione tragica dell'individuo chiuso nel cerchio magico dell'autorealizzazione titanica di sé come del tutto: ma è allora davvero oltre-uomo, o soltanto uomo prigioniero di se stesso? Una trascendenza che non miri a una vera alterità è vera trascendenza o collasso

<sup>7</sup> *Fröhliche Wissenschaft*, cit., n. 382.

dell'immanenza prigioniera di se stessa? O l'oltre-uomo non è che la passione inutile dell'uomo, il quale egli stesso, in fondo, non è che una fugace traccia della storia disegnata sulla spiaggia del mare, destinata ben presto ad esser spazzata via dal gioco delle onde (Foucault).

Anche teoreticamente, dunque, oltreché nei suoi risultati prassistici ed esistenziali, l'essenza del nichilismo nietzscheano come progetto umanistico si rovescia nella negazione dell'umanesimo.

b) *Heidegger e l'esodo verso il Sacro: dal nulla dell'essere all'essere come Nulla*

Dell'esito contraddittorio dell'umanesimo nichilista di Nietzsche si è ben accorto Martin Heidegger. La sua testimonianza intellettuale è decisiva sotto un duplice aspetto per comprendere la storia del farsi dell'evento del nichilismo: innanzi tutto, perché egli scava in profondità nella genesi storica di questo fenomeno; e in secondo luogo, perché ne prospetta una soluzione come esodo dal nichilismo verso il Sacro.

Il nichilismo, in realtà, è secondo Heidegger il tratto specifico e caratterizzante di tutta la storia del pensiero occidentale: «L'essenza del nichilismo — egli scrive — risiede nella storia, in virtù della quale, nell'apparire stesso dell'ente come tale nel suo insieme, ne è nulla dell'essere come tale e della sua verità. (...) il *nihil* del nichilismo significa che l'essere è tenuto per nulla. L'essere non entra nella luce della propria essenza»<sup>8</sup>. In altri termini, e semplificando alquanto il ricco e pregnante procedere della meditazione heideggeriana, il nichilismo sta essenzialmente nell'assolutizzazione degli enti, e nel tener per nulla quell'essere che costituisce in realtà l'orizzonte ultimo di verità degli enti stessi. Ora, con Nietzsche si profila «l'epoca dell'inizio del compimento del nichilismo», in quanto egli mette radicalmente allo scoperto il tentativo di assolutizzare gli enti rispetto all'essere,

<sup>8</sup> *Op. cit.*, pp. 242-243.

dichiarando morto l'essere (Dio) e affermando l'uomo come soggetto che autonomamente pone i valori, che si arroga, cioè, il ruolo stesso dell'essere.

Nello stesso tempo vive però in Nietzsche — secondo Heidegger — la nostalgia dell'essere autentico, che si vorrebbe definitivamente obliare. O meglio, quel *nihil* che avvolge l'uomo una volta ch'egli ha dichiarato morto Dio — vien da chiedersi inaspettatamente — non è forse un velo che nasconde qualcosa d'altro, qualcosa che è al principio della nostalgia dell'uomo per il suo vero al-di-là-di-se-stesso? Per rendersene conto «può già bastare — sottolinea Heidegger — la meditazione di ciò che l'uomo pazzo dice della morte di Dio, e del modo in cui lo dice. Forse allora non trascureremo sconsideratamente il fatto che, all'inizio del passo preso in esame, l'uomo pazzo grida a perdiato: "Cerco Dio! Cerco Dio!" (...). L'uomo pazzo (...) è colui che cerca Dio invocandolo ad alta voce. Un pensatore ha forse qui realmente invocato *de profundis*? E hanno udito le orecchie del nostro pensiero? O continuano ancora a non udire il grido? Il grido continuerà a non essere udito finché non si incomincerà a pensare. Ma il pensiero incomincerà solo quando ci si renderà conto che la ragione glorificata da secoli è la più accanita nemica del pensiero»<sup>9</sup>.

L'esito contraddittorio del nichilismo si mostra così in pienezza, secondo Heidegger: la lucida decisione di dichiarare *nihil* l'essere, Dio, i valori, non significa in realtà assolutizzare la datità del reale o l'immanenza della storia, ma spazzare l'orizzonte da quegli idoli che hanno preso il posto dell'essere (come orizzonte che trascende l'uomo), ma l'essere che si annuncia come *nihil*, come Nulla sacro che avvolge l'uomo e lo libera dai falsi valori e dai falsi idoli dell'essere<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, pp. 245-246. Sull'interpretazione heideggeriana del nichilismo di Nietzsche, si può vedere K. Löwith, *L'interpretazione di ciò che rimane tacito nel detto di Nietzsche "Dio è morto"*, in Id., *Saggi su Heidegger*, Torino 1974, pp. 83-123.

<sup>10</sup> Sulla tematica, cf. l'interessante studio di G. Mura, *La Notte, simbolo del Nulla Sacro, in Heidegger e in Giovanni della Croce*, in «Nuova Umanità», 4 (1982), n. 21, pp. 71-93.

Ciò che caratterizza l'epoca moderna nella sua parola finale (da Nietzsche ai giorni nostri) è l'apparire del *Nihil* come invito a una nuova esperienza del Sacro, come invito alla «dipartenza nella notte spirituale»<sup>11</sup>. Occorre lasciare la «ragione glorificata da secoli», la ragione calcolante e strumentale (Scuola di Francoforte), e affidarsi al pensiero poetico e mistico come abbandono (*Gelassenheit*)<sup>12</sup>; occorre ritrovare e rivivere l'identità dell'uomo come «colui che, nell'origine della propria essenza, insiste nell'abbandono» all'essere<sup>13</sup>, come colui che è aperto e disponibile ad affacciarsi su quella radura in cui l'essere gli si può di nuovo mostrare. *L'al-di-là dell'uomo* è, in una parola, *il Nulla sacro*.

L'interpretazione del nichilismo proposta da Heidegger è estremamente affascinante e penetrante: egli, in realtà, ha messo allo scoperto la dialettica intima più profonda del nichilismo: *il niente di Nietzsche nasconde il nulla del Sacro*. Ma occorre fare almeno due importanti precisazioni.

La prima: è possibile, come dimostra lo sviluppo del pensiero post-nietzscheano, che si dia anche un'altra via d'uscita agli interrogativi lasciati in sospeso da Nietzsche. È possibile, infatti, che l'affermazione del niente non si trasformi semplicemente in nostalgia del Nulla, ma dia l'avvio a un «pensiero debole» (i tentativi di un pensiero «forte», fatti a partire dalla costatazione del niente, sembrano definitivamente tramontati!), che, consci senza allarmismi o angosce del niente che avvolge l'esistenza dell'uomo, cerchi tuttavia di gestirla al meglio, individuando non dei valori, ma semplicemente quei «*grumi di senso* — come li definisce Gianni Vattimo — più intensi, dai quali soltanto può partire un discorso che non si limiti a duplicare l'esistente ma ritenga anche di poterlo criticare»<sup>14</sup>. Non è questa, del resto,

<sup>11</sup> M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*; tr. it., *In cammino verso il linguaggio*, Milano 1973, p. 72.

<sup>12</sup> Cf. i due saggi raccolti da Heidegger sotto il titolo *Gelassenheit*; tr. it., Genova 1983; e sulle tematiche in essi sviluppate, il nostro *Dono e Abbandono: sulle tracce dell'essere heideggeriano*, in «Nuova Umanità», 6 (1984), n. 34/35, pp. 17-58.

<sup>13</sup> M. Heidegger, *Gelassenheit*, cit., p. 72.

<sup>14</sup> G. Vattimo, *La fine della modernità. Nichilismo ed ermeneutica nella*

la scelta ideologica di gran lunga prevalente nella società occidentale?

La seconda, è una precisazione che è anche una domanda rivolta ad Heidegger: quali caratteristiche, quale volto ha il Sacro che mi è annunciato e nascosto allo stesso tempo dal *Nihil* del nichilismo? Innanzi tutto, è un Sacro che, venendo dopo la morte di Dio, non ha le caratteristiche né degli dèi della grecità classica, né del Dio del cristianesimo: è piuttosto un «etere» impalpabile in cui s'annuncia il divino, come nell'alba di un nuovo giorno dell'umanità. In secondo luogo, e di conseguenza, è un Sacro che giustamente è stato qualificato come «anonimo», un Sacro senza volto e senza parola. Il rifiorire di una generica «domanda religiosa» nell'età del nichilismo compiuto, e proprio nelle società più altamente industrializzate, non sembra confermare la fenomenologia heideggeriana? <sup>15</sup>.

In conclusione, è assai difficile dare una definizione univoca ed esaustiva di un fenomeno complesso e per tanti versi ambiguo come il nichilismo. Se volessimo però cercare di isolare — al di là di contraddizioni, *impasses* e smarrimenti — le istanze positive che in ogni modo sembrano emergere dal nichilismo, anche se al di là del nichilismo stesso, potremmo forse evidenziarne fondamentalmente due: 1) l'esigenza di un umanesimo in cui l'uomo trascenda se stesso, evolvendo liberamente le potenzialità umanistiche che in lui sono presenti: in altri termini, l'esigenza di *un uomo pienamente umano*; 2) la disponibilità a compiere un esodo verso una trascendenza in cui si possa vivere l'esperienza dell'incontro con *un Dio realmente divino*.

cultura post-moderna, Milano 1985, p. 21. Cf. G. Lorizio, *Nichilismo. Ermeneutica e debolezza del pensiero*, in: E. Cattaneo (ed.), *Il Concilio venti anni dopo. 2. L'ingresso della storia*, Roma 1985.

<sup>15</sup> Cf. le osservazioni in proposito avanzate da G. Mura, *Ragione e ateismo nella cultura occidentale*, in AA.VV., *L'ateismo nella cultura occidentale*, Roma 1986.

## II. IL CRISTIANESIMO: UNA RISPOSTA AL NICHILISMO?

Per dire quale risposta il cristianesimo può dare, o meglio ancora può essere di fronte al nichilismo, occorre fare alcune importanti premesse.

### a) *Il cristianesimo di fronte al nichilismo*

1. Innanzi tutto, occorre rispondere alla domanda pregiudiziale: *il cristianesimo può essere una risposta al nichilismo se esso stesso è inestricabilmente impigliato nella dialettica di quest'evento?*

Secondo Nietzsche e in fondo anche secondo Heidegger, il cristianesimo va infatti pensato all'interno dell'evento del nichilismo. Per Nietzsche l'affermazione della morte di Dio e dei valori trascendenti ha precisamente come suo obiettivo quel «platonismo per il popolo» che è il cristianesimo: dunque, per realizzare l'oltre-uomo occorre spazzare via dall'orizzonte il cristianesimo. Per Heidegger, d'altra parte, il Dio del cristianesimo ha trovato la sua espressione linguistica e filosofica, nella cultura d'ispirazione cristiana, in quella metafisica che ha ridotto Dio al rango dell'ente supremo, obliando l'essere: e perciò il Sacro che s'annuncia come *Nihil* precede radicalmente e allo stesso tempo è radicalmente al di là del Dio cristiano.

Per rispondere a queste obiezioni occorre fare un'importante precisazione, e cioè distinguere ciò che il cristianesimo è come fede, da ciò che esso è, storicamente, come cultura cristiana in cui, più o meno adeguatamente e in ogni caso mai esaustivamente, la fede s'incarna. In questo senso, le critiche che il nichilismo rivolge al cristianesimo come tutela ideologica esteriore e coercitiva rispetto all'umanità dell'uomo (Nietzsche), e come presentazione di un Dio come mero fondamento e garante dell'armonia ordinata degli enti (Heidegger) possono colpire forse alcune determinate traduzioni storiche — culturali e sociali — della fede cristiana, ma non il nucleo originario e permanente di essa.

2. Questa risposta c'introduce in una seconda premessa. Se vale la distinzione prima fatta tra fede e sua espressione storico-culturale, ciò significa che *la risposta che il cristianesimo può essere nei confronti del nichilismo va ricercata e costruita a partire dal centro della fede cristiana*, da quel nucleo permanente di verità e di vita che è al cuore dell'esistenza e del messaggio di Cristo e al cuore dell'esperienza della sua Chiesa, come radice e fonte inesauribile delle sue traduzioni storiche.

La storia del cristianesimo ci mostra che il nucleo permanente e originario di verità e di vita cui s'alimenta la religione cristiana (il «mistero» cristiano, per usare una terminologia paolina), pur essendo già tutto dato con l'evento del Cristo e il dono dello Spirito, storicamente si esplicita e si approfondisce a partire dalle sollecitazioni che la storia della cultura e della società via via gli propone. Lo Spirito che, secondo il Cristo, guiderà i credenti alla verità tutt'intera (cf. *Gv* 16, 12-15) non abita soltanto lo spazio della Chiesa, ma essendo effuso su ogni creatura, «dirige il corso dei tempi», essendo presente all'evoluzione della storia dell'umanità (cf. *GS* 26), sí che — sono ancora parole del Concilio — «è dovere permanente della Chiesa scrutare i segni dei tempi e interpretarli alla luce del vangelo, così che, in un modo adatto a ciascuna generazione, possa rispondere ai perenni interrogativi degli uomini (...). Bisogna infatti conoscere e comprendere il mondo in cui viviamo nonché le sue attese, le sue aspirazioni e la sua indole spesso drammatiche» (*GS* 4).

Tutto ciò significa che occorre dialogare con la storia, portando attenzione alle sue sollecitazioni, ma facendo sí che la risposta ad esse scaturisca da e abbia come criterio ultimo di verifica il nucleo permanente di vita e di verità che è il centro del mistero cristiano. È in questa prospettiva che va collocata una corretta ermeneutica del fenomeno del nichilismo come aspetto qualificante della cultura occidentale nel suo esito contemporaneo, e un corretto tentativo di evolvere una risposta adeguata a partire dal cristianesimo.

Per sottolineare l'importanza di quanto detto, basta ricordare rapidamente come già in passato vi sia stata una proposta di ermeneutica del nichilismo, d'origine cristiana, che non ha potuto

non incappare in un clamoroso fallimento, proprio a causa della mancata attenzione al centro originario e qualificante del mistero cristiano, irriducibile ad ogni formulazione filosofica e culturale che volesse esaurirlo. Mi riferisco al fenomeno della *Death of God Theology*, e in fondo anche a quell'ermeneutica della tentazione incipiente del nichilismo, presente nel soggettivismo moderno, cui ha voluto rispondere la filosofia di Hegel. Per Hegel e per i teologi della morte di Dio (soprattutto Altizer), il «Dio è morto» non è soltanto l'annuncio del pensiero moderno, ma è il centro stesso del mistero cristiano: in Cristo sarebbe morto, infatti, il Dio trascendente, e l'uomo e la sua storia sarebbero divenuti l'unica realtà. Ma in questo caso, la risposta cristiana alla sollecitazione del nichilismo non è stata modellata tutta sulla domanda? La morte di Dio in Cristo significa davvero la fine della trascendenza, come vorrebbero la sollecitazione nietzscheana e nichilista e la risposta hegeliana e della teologia della morte di Dio, o qualcosa di radicalmente diverso? In altri termini, s'è interrogato davvero e in profondità il centro originale del cristianesimo?

3. Un'ultima premessa. Abbiamo detto sinora: *ascoltare sino in fondo la domanda, cercare nel centro del cristianesimo la risposta*. Ciò può però dare ancora l'impressione di un procedimento piuttosto esteriore e nel quale la Chiesa, la teologia, il cristiano rimangono dall'esterno — «fuori dal pericolo» — a formulare delle risposte a domande che, in fondo, essi non hanno o ritengono superflue e già risolte. Le cose non stanno precisamente in questi termini. A parte il fatto che ogni uomo è figlio del suo tempo, e sperimenta nella propria carne i drammi esistenziali dei suoi contemporanei; anche da un punto di vista strettamente teologico noi sappiamo che la logica del cristianesimo è innanzi tutto logica di condivisione.

A immagine del Cristo, che non ritenne un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo (cf. *Fil 2, 6-7*), il cristianesimo sembra oggi chiamato, per dare una risposta credibile e incisiva al nichilismo, a farsi carico del peso di esso. Non è un puro caso — penso

— che alcune delle figure più rappresentative del cristianesimo del nostro tempo, siano state spinte dallo Spirito proprio in questa direzione. Basta ricordare l'esperienza emblematica di santa Teresa di Lisieux. Nell'ultimo periodo della sua vita, come si può ricavare da numerose testimonianze, ella sperimentò una vera notte di Dio: una notte che, seppure sia comune a quella che tutti i grandi mistici cristiani hanno sperimentato al vertice della loro ascesa spirituale, presenta però anche delle caratteristiche peculiari. Dio, ella scrive, «permise che la mia anima fosse invasa dalle più fitte tenebre e che il Cielo — così dolce per me — non fosse che un oggetto di lotte e di tormento», perché esso appare come «un tetro tunnel», «un buco nero dove non si distingue più niente». «Se sapeste — esclama — in quali tenebre sono immersa! Non credo nella vita eterna; mi sembra che dopo questa vita mortale non ci sia più nulla»<sup>16</sup>.

Parole molto forti sulle labbra di una creatura che la Chiesa cattolica ben presto ha canonizzato. Ma quale interpretazione spirituale profonda santa Teresa dà di quest'esperienza sconvolgente? «Ella avverte l'esperienza del Nulla come uno stare seduta ad una “mensa piena di amarezza” per mangiare, in solidarietà con i suoi fratelli, “il pane del dolore”; vive cioè non un abbandono solitario, ma una partecipazione intima all'esperienza dell’“assenza” di Dio propria dell'ateismo del nostro tempo»<sup>17</sup>. Teresa di Lisieux ci mostra, cioè, in maniera limpida e profonda che il dare, *l'essere una risposta nasce per il cristiano soltanto dall'atteggiamento di condividere, in unione col Cristo, la domanda che a lui viene rivolta dall'uomo*. Il Cristo risorto è per il cristianesimo la risposta alla domanda dell'uomo che sembra aver perso la speranza d'incontrare in Dio la risposta a ogni suo perché: ma tale risposta non sarebbe venuta se il Cristo stesso non avesse assunto sino in fondo tale domanda, se non si fosse fatto egli stesso domanda dall'alto della croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mc 15, 34; Mt 27, 46*).

<sup>16</sup> Cf. E. Renault, *Teresa di Lisieux e la prova della fede*, Roma 1976.

<sup>17</sup> G. Mura, *Una mistica ateoa? (L'esperienza dell’“assenza” di Dio nel pensiero contemporaneo)*, in *La mistica*, a cura di E. Ancilli - M. Paparozzi, vol. II, Roma 1984, pp. 681-714.

Non è dunque un caso se la piú tempestiva risposta che il cristianesimo ha offerto alla sfida del nichilismo è venuta prima dai «profeti» dello Spirito che dai teologi: e, con Teresa di Lisieux, bisogna ricordare almeno Charles de Foucauld e Simone Weil, Adrienne von Speyr e Chiara Lubich. La risposta è venuta, cioè, dallo Spirito stesso di Dio che, secondo la fede e l'esperienza della Chiesa, assiste e rinnova coi suoi carismi la vita del popolo di Dio in cammino nella storia, per darle la possibilità e la capacità di rispondere, partendo dal centro stesso del mistero cristiano, alle sfide che le varie epoche storiche le rivolgono. Come il monachesimo di san Benedetto è stato la risposta in atto, insieme ad altre, al travaglio che Chiesa e società hanno vissuto col crollo dell'Impero Romano d'Occidente e la nascita della nuova civiltà romano-germanica; come gli Ordini mendicanti di san Francesco e di san Domenico hanno rivitalizzato la Chiesa del Medioevo; come il carisma di sant'Ignazio di Loyola ha illuminato il cammino della Chiesa nei primi secoli dell'Età moderna; così oggi la Chiesa, grazie a numerosi doni dello Spirito, riscopre in sé le energie per poter rispondere al dramma del nichilismo e dell'assenza di Dio nel mondo contemporaneo.

### b) *Il cristianesimo come risposta al nichilismo*

In ogni caso, è però importante — e direi anzi essenziale, da un punto di vista culturale — cercare di esplicitare teologicamente quale risposta specifica al nichilismo sia presente, dal punto di vista cristiano, in quegli impulsi dello Spirito che animano la Chiesa contemporanea rinnovando la sua comprensione vitale del centro del mistero cristiano, e che già hanno avuto una prima e autorevole presentazione nel Concilio Vaticano II, e soprattutto nella *Gaudium et spes*. Sul piano della risposta teologica al nichilismo, si sta d'altra parte realizzando un'ampia convergenza tra le tradizioni teologiche delle diverse Chiese cristiane: quella cattolica, quella ortodossa, quelle evangeliche e riformata in particolare. Basti ricordare, in proposito, la testimonianza umana e teologica di D. Bonhoeffer, che ha vissuto nel

campo di concentramento di Flossenbürg un'esperienza in certo modo analoga a quella di Teresa di Lisieux, e alla cui riflessione hanno attinto J. Moltmann ed E. Jüngel — i due teologi evangelici che maggiormente hanno approfondito questa tematica —; e, in campo ortodosso, la presenza del tema teologico dello «stare a mensa con i peccatori», nell'interpretazione del fenomeno dell'ateismo, in un teologo come p. Evdokimov<sup>18</sup>.

Tenendo conto il più possibile di tutti questi fermenti e questi spunti che lievitano la teologia contemporanea nella sua riflessione intorno al fenomeno del nichilismo, vorrei cercare allora di abbozzare in una visione sintetica quattro prospettive di fondo in cui si va orientando oggi la riflessione teologica cristiana nella delineazione di un cristianesimo e (perché no?) di un umanesimo integrale che, rispondendo alla sfida del nichilismo, si ponga per ciò stesso come una proposta e un progetto di superamento dell'*impasse* nichilista, in cui sembra bloccata tanta parte della cultura contemporanea. Lo farò enunziando sinteticamente quattro tesi, che vorrebbero essere altrettante piste di ricerca e di approfondimento.

*1<sup>a</sup> Tesi: Dall'evento dell'Incarnazione la risposta all'ateismo postulatorio.* Al centro della fede cristiana vi è l'evento inaudito dell'Incarnazione del Figlio di Dio: «*kai ho Lógos sárxis eghéneto, kai esckénosen en hemin*» (e il Verbo si fece carne, e pose la sua tenda in mezzo a noi) (Gv 1,14). Se volessimo condensare in una formula precisa e pregnante il significato teologico e salvifico di questo centrale evento della fede cristiana, potremmo usare l'espressione tanto cara ai Padri della Chiesa: *Dio s'è fatto uomo in Cristo, perché l'uomo, in Cristo, possa diventare egli stesso Dio per partecipazione.* Alla luce di questa fondamentale affermazione del cristianesimo, che forse ancora troppo raramente è stata compresa e vissuta in tutta la sua abissale profondità, penso che debba esser letta la prima grande istanza avanzata dal nichilismo, soprattutto nella sua versione nitzscheano-sartriana. È vero: l'uomo è se stesso soltanto nella tensione ad essere oltre-

<sup>18</sup> Cf. il nostro *Evento pasquale. Trinità e Storia*, Roma 1984.

se-sesso (Nietzsche); la nostalgia ch'egli reca in sé d'essere «un dio mancato» (per usare la significativa espressione di Sartre) non è una velleità che sadicamente il destino ha posto nell'intimo del suo essere, per poterla vedere ogni volta di nuovo frustrata. L'uomo, secondo la fede cristiana, è chiamato a partecipare alla stessa natura di Dio (cf. 2 Pt 1, 4), è chiamato per vocazione a trascendersi oltre se stesso, grazie al dono libero e gratuito di Dio: la sua patria, la sua meta è al-di-là-di-sé, in Dio.

Il Dio cristiano non è in questo senso un Dio che voglia mantenere l'uomo in uno stato di perenne minorità, un Dio che con la sua vita e la sua presenza si ponga di per sé come un ostacolo all'espandersi libero dell'umanità dell'uomo. Il Dio cristiano è essenzialmente il Dio che «fa spazio» all'uomo creandolo, per amore, libero e autonomo; è il Dio che non si pone in competizione con la sua creatura, ma, per nulla geloso della sua divinità, vuole parteciparla all'uomo, invitando quest'ultimo ad entrare liberamente nel dinamismo infinito della vita divina. L'evento dell'Incarnazione ci mostra perciò senza possibilità di equivoci che Dio e l'uomo non vanno contrapposti come due realtà inconciliabili fra loro, due realtà destinate a contendersi lo spazio dell'esistenza in una lotta senza quartiere, in cui uno dei due deve necessariamente avere la meglio. In Cristo, Dio e l'uomo hanno il loro definitivo punto d'incontro nell'unità e nella distinzione, perché in Cristo è aperta all'uomo la strada per realizzare la sua tensione più autentica: partecipare alla vita stessa di Dio, sprigionando in pienezza allo stesso tempo tutte quelle potenzialità che costituiscono la verità del suo esser-uomo.

*2<sup>a</sup> Tesi: Dal mistero trinitario la risposta alla logica possessivo-conflittuale come tentazione permanente del pensiero moderno.* La prima tesi che abbiamo esposto, desumendola dal cuore della fede cristiana, ci rinvia immediatamente ad approfondire da una parte lo scacco che insidia intrinsecamente la pur giusta esigenza del nichilismo, cui sopra abbiamo fatto riferimento; e dall'altra la motivazione ultima che — secondo il cristianesimo — rende comprensibile nella luce della fede l'evento stesso dell'Incarnazione.

Ciò che rende impossibile al pensiero moderno comprendere la realtà di una coesistenza fra Dio e l'uomo, e in fin dei conti anche fra l'uomo e l'uomo (si ricordi il sartriano «l'inferno sono gli altri»), è il fatto che la logica di fondo in base alla quale è concepito e misurato il rapporto Dio-uomo è una logica essenzialmente possessivo-conflittuale<sup>19</sup>: la realizzazione di uno dei due termini del rapporto, e in particolare dell'uomo, è vista come l'autonomo realizzarsi di tutta la potenzialità ch'egli reca in sé, il che — si dice — viene a significare il necessario conflitto con l'alterità (e cioè con Dio). Basterebbe ricordare, in proposito, la famosa «dialettica servo-padrone» che Hegel ci descrive nelle notissime pagine della sua *Fenomenologia dello Spirito*, e che tanto influenzerà, ad esempio, la dottrina marxiana della «lotta di classe»: non è possibile una soluzione di parità e di equidistanza fra due soggetti che entrano in relazione; è invece necessario che l'uno faccia da servo e l'altro s'arroghi il ruolo di padrone<sup>20</sup>. Lo stesso concetto, che non sarebbe difficile ritrovare in Nietzsche, in Feuerbach e in Sartre, Hegel lo ribadisce esaminando il rapporto religioso Dio-uomo: tra il finito e l'infinito, tra Dio e l'uomo — scrive nelle *Lezioni sulla filosofia della religione* — «l'opposizione è assoluta; in quanto io sono, Dio non è; e in quanto Dio è, scompare dinanzi a Lui l'io finito»<sup>21</sup>. La contraddizione di questa posizione — ed Hegel è il primo a notarla — è però che l'uomo è costituito intrinsecamente dalla sua relazione all'alterità: sia nel senso orizzontale, nel rapporto con l'altro uomo; sia nel senso verticale, nel rapporto con Dio. Eliminata l'alterità, l'uomo finisce con l'eliminare se stesso.

Ora, al centro del mistero cristiano vi è la rivelazione di una logica che si pone essenzialmente al di là della logica possessivo-conflittuale e del suo inevitabile esito contraddittorio: quella logica dell'amore che è stata definita «*logica trinitaria*»<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Cf. C. Nigro, *Immanentismo o dualismo: una falsa alternativa*, in «Aquinus», 21 (1978), pp. 94-113.

<sup>20</sup> *Phänomenologie des Geistes*; tr. it., Firenze 1973, vol. I, pp. 153-164.

<sup>21</sup> *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*; tr. it., Bari 1983, vol. I, p. 137.

<sup>22</sup> Cf. G.M. Zanghí, *Identità e dialogo*, in «Nuova Umanità», 1 (1979),

Il Dio cristiano, il cui volto ci è illuminato dal Cristo, non è l'Uno assoluto che nega ogni alterità in Sé e fuori di Sé: il Dio cristiano è Amore (*1 Gv* 4, 8.16), infinita Comunione di Padre, Figlio e Spirito Santo. Ciò significa che la «molteplicità» e la «diversità» — usiamo queste parole improprie nei confronti di Dio — non sono assolutamente contraddittorie con l'Essere di Dio. L'Unità del Dio cristiano, infatti, non è contraria alla sua trinitarietà; anzi, la trinitarietà è per così dire la condizione di possibilità di un'unità che non sia morta e mortificante identità di Sé con Se stesso, ma di un'Unità che è vita, amore, libertà.

E proprio perché Dio è in Se stesso Uno e Trino è possibile che il reale «fuori di Lui» o «altro da Lui» — la creazione, l'uomo in particolare — abbia un suo spazio autonomo e reale d'esistenza. Come sottolineano assai profondamente alcuni teologi contemporanei (come von Balthasar e Moltmann) è *nel rapporto di distinzione fra le divine Persone che vi è lo spazio per la creazione e per la storia dell'uomo*. In altre parole, Dio rispetta l'uomo, sua creatura, perché Egli vive nella sua vita un'ineffabile logica d'amore, che è essenzialmente dono senza riserve di Sé all'Altro, e accoglienza senza riserve dell'Altro e del Diverso in Sé. Secondo il cristianesimo, dunque, la logica che spiega il mondo, come riflesso della logica che Dio vive in Sé, non è la logica del possesso e del conflitto, ma la logica dell'amore, quella logica che ha la sua massima rivelazione in quel dono assoluto di Sé e in quell'identificazione assoluta di Sé con l'altro, che il Figlio di Dio divenuto uomo vive in modo pieno sulla croce.

Ecco perché, in definitiva, Dio non è l'antagonista dell'uomo. Come, in Dio, il Padre è Se stesso in quanto Dono senza residui al Figlio e allo Spirito, e Accoglimento senza residui di Essi in Sé — e viceversa —, in quel dinamismo di vita e di amore, di unità ma nella distinzione, che la Chiesa ha denominato «pericoresi» (o mutua inabitazione); così, la fede cristiana invita l'uomo a comprendere che quell'oltre-se-stesso, quella trascendenza da se stesso di cui egli ha radicalmente nostalgia non è altri che

n. 4/5, pp. 7-22; E. Chiavacci, *La teologia della «Gaudium et spes»*, in «Rassegna di Teologia», 26 (1985), pp. 97-120.

Dio stesso: vivere e giocare il proprio essere nel rapporto con Dio, non significa alienarsi o essere fagocitati dall'Altro, ma realizzarsi secondo la logica dell'amore, ritrovare se stesso «fuori di sé», nell'unità-distinzione con l'Altro: «chi perde la propria vita la troverà» (*Lc 17, 33*).

Ciò che vale nel rapporto con Dio, vale anche, fatte le debite proporzioni, nel rapporto con l'altro uomo. Se nell'ottica della logica possessivo-conflittuale l'altro non può essere che il «servo» o «l'inferno»; nell'ottica della logica trinitaria dell'amore, l'altro è la *chance* della mia realizzazione. L'essere insieme, la comunità è la forma di vita «trinitaria» in cui l'io e il tu si realizzano in un noi che riflette nella storia la dinamica stessa della vita di Dio. È in questo contesto assolutamente e pienamente umanistico, che va collocato il comandamento primo e nuovo che Cristo ha voluto lasciare ai suoi: «amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi» (*Gv 15, 12*); «Come il Padre ha amato me, anch'io ho amato voi, rimanete nel mio amore» (*Gv 15, 9*). È la logica trinitaria della vita di Dio che diventa la logica profonda e nuova della vita degli uomini redenti e divinizzati: «Come tu, Padre, sei in me, e io in te, siano anch'essi uno in noi» (*Gv 17, 21*): ecco un autentico progetto di «umanesimo trinitario» che si pone di per se stesso come risposta e superamento di un umanesimo fondato sulla logica del possesso e del conflitto!

Se con questa e con la precedente tesi abbiamo cercato in certa maniera di rispondere più da vicino alla versione nietzscheano-sartriana del nichilismo; con le due successive, che ora esporremo rapidamente, cercheremo di desumere dal centro del cristianesimo una linea di risposta all'interpretazione del nichilismo dataci da Martin Heidegger.

*3<sup>a</sup> Tesi: Dal Cristo crocifisso e abbandonato la risposta al fascino del Nulla.* Il fascino del Nulla, dell'essere come Nulla, è secondo Heidegger — come già abbiamo notato — l'ultimo e nascosto messaggio del nichilismo all'uomo di oggi. Facendo quest'affermazione Heidegger si pone deliberatamente in antitesi con tutta quella tradizione di pensiero, anche teologico, che in

Occidente si è mostrata spesso anche eccessivamente fiduciosa nelle capacità della ragione. E il Dio raggiunto dalla ragione — afferma polemicamente Heidegger — non è il Dio di fronte al quale ci si possa mettere in ginocchio in atteggiamento di preghiera e di adorazione<sup>23</sup>.

Il fascino del Nulla nasconde dunque, prima di tutto, l'invito a un esodo dalla ragione per incontrare il Dio divino. Un invito, del resto, che è proprio di tutte le grandi tradizioni religiose dell'umanità ed è tipico anche della mistica cristiana (si pensi soltanto a Dionigi l'Areopagita, a Meister Eckhart, a san Giovanni della Croce...). Ma bisogna subito fare un'importante distinzione fra ciò che il Nulla sembra significare per Heidegger come verità del nichilismo, e ciò che esso rappresenta invece nell'esperienza cristiana. In quest'ultima, infatti, esso non è mai l'ultima parola, né significa una cancellazione senza ritorno della ragione umana. Intanto, *il Nulla è paradossalmente per il cristianesimo una persona, la Persona del Verbo incarnato che sulla croce è «ridotto a nulla»* — per usare le parole del Salmista —, vive cioè il culmine di quello svuotamento chenotico d'amore iniziato nell'Incarnazione (cf. *Fil 2, 6-7*), e si trova circondato dalle tenebre dell'assenza di Dio (cf. *Mc 15, 34*; *Mt 27, 46*). E in secondo luogo, è proprio nel Cristo crocifisso e abbandonato, in Lui Nulla fatto Persona, che il fascino del Nulla svela all'uomo il suo segreto quale invito a compiere un esodo radicale da se stesso, a tutto rinunziando, anche alla propria vita, per attingere, con Cristo crocifisso, il volto del Padre, e in Lui ritrovare se stesso, ed anche la ragione trasfigurata dalla luce dello Spirito. È così che si realizza quel *transire cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem*, che costituisce secondo la mistica cristiana il vertice dell'ascesa spirituale verso Dio.

Il Nulla, dunque, è per il cristiano il Nulla di Cristo crocifisso e abbandonato: *un Nulla che è esodo, via vivente verso la pienezza della vita di Dio*. Il Nulla è perciò passaggio e non meta; strumento e non fine. È il Nulla che è Amore quello

<sup>23</sup> Cf. M. Heidegger, *Identität und Differenz*; tr. it., in «Aut-Aut» (1982), pp. 2-38.

che Cristo mi rivela e mi partecipa con la sua stessa Vita, il Nulla che mi spiega cos'è l'amore, che mi dà la chiave della logica trinitaria dell'amore di cui Dio liberamente mi vuol rendere partecipe: rinunzia totale a me stesso per l'altro. In Cristo crocifisso e abbandonato è Dio che in certo modo si fa Nulla per amore di fronte all'uomo, perché l'uomo, in Cristo, si possa far nulla per amore di fronte al Padre. In questo «farsi nulla» realizzando la Verità-Pienezza dell'Essere che è Trinità. E che il Nulla non sia meta ma cammino, è mostrato dall'evento della Risurrezione: dall'abisso della croce, dalla notte del Nulla esplode il giorno senza tramonto della risurrezione, in cui lo Spirito introduce l'uomo nella contemplazione del volto del Padre.

Si comprende allora perché, da un punto di vista cristiano, non sia pienamente accettabile, ed anzi risulti pericolosa se assolutizzata, la soluzione al nichilismo proposta da Heidegger, una soluzione in cui l'orizzonte del Nulla Sacro verrebbe ad avvolgere la storia dell'umanità, rendendo in fondo vano anche il superamento definitivo del nulla operato una volta per tutte dalla risurrezione del Cristo<sup>24</sup>.

*4<sup>a</sup> Tesi: Dalla vita nello Spirito la risposta alla nostalgia del Sacro.* Collegata alla terza tesi è anche la quarta, ed ultima. Fascino del Nulla è, infatti, essenzialmente nostalgia del Sacro. E qui l'affermazione di Heidegger s'incontra — come già abbiamo notato — con la diffusa esigenza religiosa che è dato d'avvertire oggi nel mondo occidentale. La «ragione strumentale» e la tecnica, il secolarismo e la conclamata esaustività delle scienze hanno infatti preteso di emarginare, ed anzi di eliminare, ogni luogo d'incontro fra l'uomo e il Sacro: l'umanità dell'uomo è infatti divenuta — si dice — totalmente e definitivamente profana. Ora, il cristiano sa e sperimenta che il divino — che egli ama chiamare con terminologia biblica *il Santo* piuttosto che *il Sacro* — grazie alla morte e alla risurrezione di Cristo ha fatto irruzione nella storia degli uomini: in Cristo risorto il Cielo è

<sup>24</sup> Cf. le giuste riserve avanzate da G.M. Zanghí, *Una chiave di lettura dell'ateismo occidentale*, in AA.VV., *L'ateismo nella cultura occidentale*, cit.

sceso in terra e vi ha posto saldamente radici. Il Sacro cui l'uomo aspira, e di cui ha nostalgia, è per il cristiano lo Spirito Santo che il Cristo risorto effonde sull'umanità. È nello Spirito che gli uomini possono adorare il Padre «in spirito e verità» (cf. *Gv* 4, 23); è per lo Spirito, effuso nel cuore dei credenti che noi possiamo dire «Abbà, Padre» (cf. *Rm* 8, 14-17); è ancora nello Spirito che la comunione tra gli uomini, divinizzati e portati in Dio, diventa essa stessa Tempio del Dio vivente, luogo in cui il Santo è vivo in mezzo agli uomini, e li incontra, li trasfigura, trasfigurando con loro e impregnando progressivamente del divino il cosmo intero, che nutre esso pure la speranza «di essere liberato dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (*Rm* 8, 21).

È la Chiesa stessa, dunque, nella sua realtà profonda e misterica e allo stesso tempo esistenziale e storica, come «comunione nello Spirito Santo» (*2 Cor* 3, 13), il luogo d'incontro fra l'uomo e Dio: è la Chiesa *l'icona viva del Santo*, del Dio-Trinità vivo e operante in mezzo agli uomini, anche se lo Spirito, come luogo personale d'incontro fra Dio e l'uomo, opera pure al di là dei confini visibili della Chiesa stessa.

In conclusione, il cristianesimo, come risulta anche dalle 4 Tesi suesposte, può e deve ritrovare in sé le energie di vita e d'esperienza spirituale, di pensiero e di appagamento della sete più profonda dell'uomo come risposta alla sfida che il nichilismo — al di là delle sue stesse ambiguità ed intenzioni — gli rivolge. Forse, come ha sottolineato anche B. Welte<sup>25</sup>, è una nuova e più profonda esperienza della divinità di Dio e dell'umanità dell'uomo quella che s'annuncia oggi come verità del nichilismo al di là del nichilismo. Un'esperienza in cui non soltanto il cristianesimo potrà ritrovarsi in certa misura più vicino a se stesso, più radicato nel centro del suo inesauribile mistero, ma anche, proprio per questo, più vicino all'esperienza religiosa delle altre religioni e più vicino al cuore vero dell'uomo di oggi.

PIERO CODA

<sup>25</sup> B. Welte, *Das Licht de Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*; tr. it., Brescia 1983.