

## SECOLARISMO E NICHILISMO IN FIDES ET RATIO

di Carmelo Dotolo

E' difficile stabilire se il nichilismo costituisca l'ineluttabile destino di un pensiero che ha dichiarato la sua allergia metafisica<sup>1</sup> o sia la dichiarazione dell'insuccesso di una ragione che ha preferito abitare i territori dell'irrazionale nei quali "l'esistenza è solo un'opportunità per sensazioni ed esperienze in cui l'effimero ha il primato" (FR, 46). E' certo, però, che il teorema nichilistico chiama in causa la domanda filosofica fondamentale relativa al senso dell'essere e all'interna giustificazione dell'esistere. Senza enfatizzare una moda apologetica che vede nel nichilismo l'essenza stessa dell'Occidente, è innegabile il fatto che esso ha aperto all'interno della comprensione della storia una ferita che non riguarda tanto una delle possibili interpretazioni dell'essere, quanto quella interpretazione dell'essere che conduce alla negazione dell'essere e al suo oblio<sup>2</sup>. Il che se da un lato dice impossibilità e "indimostrabilità del nichilismo dogmatico"<sup>3</sup>, dall'altro richiama l'urgenza della radicalità dell'interrogare e il *da-dove* della problematicità dell'esperienza e del reale. Al tempo stesso, però, l'emergenza di una fluida fenomenologia del nichilismo che oscilla da una connotazione antimetafisica ad un orientamento a-metafisico, mentre lascia trasparire la difficoltà di una sua comprensione univoca, sembra indicare il *proprium* del nichilismo nella difficoltà conoscitiva ostruita nell'incontro con un'a(A)lterità.

In tal senso, l'ipotesi che la genalogia del nichilismo rimandi al dilemma della identità della modernità non è improbabile, specie nel rifiuto del *principio di eteronomia*<sup>4</sup> che dichiara inadeguati gli scenari teologici e antropologici con cui l'uomo si è autocompreso. In altri termini, il nichilismo ha sancito, radicalizzandola, quella crisi che afferisce alla stessa autolegittimazione della modernità sospesa tra il non riconoscimento della propria origine e la ricerca di una identità stabile. Una crisi che sull'enfasi dell'*emancipazione*, teorizza una

---

<sup>1</sup> Cf W. WELSCH, *Postmoderne un Postmetaphysik*, Philosophisches Jahrbuch 92 (1985) 116-122; J. HABERMAS, *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a.M., 1988, 36-42.

<sup>2</sup> Si vedano le osservazioni di A. MOLINARO, *Interpretazione del nichilismo*, in ID (ed.), *Interpretazione del nichilismo*, Roma 1986, 7-13. Per un inquadramento globale cf G. PENZO, *Il nichilismo da Nietzsche a Sartre*, Roma 1984; S.GIVONE, *Storia del nulla*, Roma-Bari 1995; F. VOLPI, *Il nichilismo*, Roma-Bari 1996. V. POSSENTI, *Terza navigazione. Nichilismo e metafisica*, Roma 1998.

<sup>3</sup> W. WEISCHEDEL, *Il Dio dei filosofi. Fondamenti di una teologia filosofica nell'epoca del nichilismo*, III, Genova 1994, 226. Di tale impossibilità cf anche K. JASPERS, *Psicologia delle visioni del mondo*, Roma 1950, 332.

<sup>4</sup> W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 155-182; G. LAFONT, *Dio, il Tempo e l'Essere*, Casale Monferrato 1992, 5-19.

dottrina del sospetto che ha eroso in radice la possibilità di assumere quadri fondativi di tipo teologico, metafisico e anche antropologico.

E' in questo contesto che l'enciclica individua le radici del nichilismo. Nella drammatica separazione tra fede e ragione (cf FR, 45-47) si sono create le premesse per un divorzio lacerante che confina la ragione nella controfigura di se stessa, il razionalismo, e la fede in un fideismo alienante<sup>5</sup>. La conseguenza è nella progressiva modificazione dei punti di riferimento e orientamento che inaugura una filosofia della storia basata sulla logica del progresso, che ben presto, però, ha mostrato segni contraddittori nella trasformazione del reale e nella disperazione della verità. Tale aporia è alla base dell'epoca *post-moderna* (cf FR, 91). Nell'avvertire l'inconsistenza dei grandi racconti della modernità, il postmoderno<sup>6</sup> ha operato un indebolimento della razionalità, creando quell'effetto di spaesamento teoretico ed etico legittimante l'indifferente validità di molteplici *Weltanschauungen*. Non è casuale che nella difficoltà di una transizione epocale, prevalga l'uso/abuso del prefisso *post*, quasi a rimarcare il bisogno di congedarsi da modelli interpretativi ritenuti deseueti. Pur in una accezione euristica<sup>7</sup>, la postmodernità esprime il sintomo di una sospensione (forse apparente) di criteri conoscitivi della realtà, suggerendo quel politeismo di principi che rappresentano una sosta vietata nel territorio metafisico. Per questo, sebbene il termine nichilismo rimandi alle controversie che connotano la genesi dell'idealismo tedesco<sup>8</sup>, è solo nel Novecento che emerge come problema per il pensiero, nel momento in cui la sua forza devastante e inquietante si esplicita come "il rifiuto di ogni fondamento e la negazione di ogni verità oggettiva" (FR, 90). Il nichilismo, dunque, appare come cifra<sup>9</sup> del moderno e del postmoderno.

### 1 *L'aporia moderna della libertà e del principio-autonomia*

---

<sup>5</sup> Cf le indicazioni di H.J. POTTMEYER, *La costituzione Dei Filius*, in R. FISICHELLA (ed.), *La Teologia Fondamentale. Convergenze per il terzo millennio*, Casale Monferrato 1997, 19-39.

<sup>6</sup> Per un approccio al postmoderno cf G. PENATI, *Contemporaneità e postmoderno. Nuove vie del pensiero?*, Milano 1992; G. COCCOLINI, *Postmoderno*, Rivista di Teologia Morale 105 (1995) 129-152.

<sup>7</sup> L'analisi operata da Giovanni Paolo II circa l'incertezza dell'*ubi consistam* della postmodernità è emblematica. Scrive al n. 91: "La nostra epoca è stata qualificata da certi pensatori come l'epoca della «post-modernità». Questo termine, utilizzato non di rado in contesti tra loro molto distanti, designa l'emergere di un insieme di fattori nuovi, che quanto ad estensione ed efficacia si sono rivelati capaci di determinare cambiamenti significativi e durevoli".

<sup>8</sup> E' un dato acquisito l'insorgenza del nichilismo nella questione dell'*Atheismusstreit* del 1799 e della polemica jacobina espressa nella *Lettera a Fichte* (F.H. Jacobi's Werke, III: *Jacobi an Fichte*, Leipzig 1821, 1-60). Cf M. IVALDO, *Nichilismo e realismo*, Per La Filosofia 34 (1995) 18-31.

<sup>9</sup> Su ciò E. BERTI, *Nichilismo come cifra del moderno? Le tradizioni alternative*, in C. GALLI (ed.), *Logiche e crisi della modernità*, Bologna 1991, 23-42.

Come si è visto, il richiamo alla questione dell'identità dell'età moderna costituisce una premessa necessaria alla comprensione del nichilismo. Pur in presenza di conflitti interpretativi, è condivisibile l'idea che se "il nichilismo non si confonde con l'idea di modernità, tuttavia esso è costantemente impegnato a fare i conti con quegli esiti della modernità: l'impellere della responsabilità soggettiva dinanzi a un mondo che perde il suo intrinseco significato e la sua consistenza, l'ateismo, la tecnicizzazione...che vengono visti e denunciati come patologici"<sup>10</sup>. E' all'interno di queste coordinate che si situa il disagio di una modernità che non è stata in grado di coordinare il mutamento tra l'allargamento dello spazio dell'esperienza e l'orizzonte di aspettativa<sup>11</sup>. La modernità, infatti, nel restringere o dissolvere alcuni paradigmi di riferimento presenti nella tradizione ad essa precedente, si caratterizza come la differenza divenuta cosciente<sup>12</sup>, in virtù della quale è chiamata ad inventare nuovi criteri orientativi e scelte conoscitive adeguate all'immagine del mondo da essa progettata. In questo contesto, la *frattura della tradizione* è il segno del tempo nuovo che si distacca dalla semplice continuità con il passato e dal sistema di attese rivolte al futuro. Ma l'affermazione di una tale frattura ha significato, altresì, la presa d'atto della mancanza di ambiti di significato condivisi, che lascia emergere una lacuna di senso, una inedita *atopia* "entro cui classificare le nostre esperienze e il nostro sapere"<sup>13</sup>.

L'esito di un tale distacco, conduce la modernità a teorizzare il principio dell'*autonomia* che vede nella soggettività e nella ragione critica non solo le condizioni della propria affermazione, ma anche le premesse della propria crisi. La centralità del soggetto, inaugurata dalla "singolarità senza analoghi"<sup>14</sup> della riflessione cartesiana del *cogito*, muta la leggibilità del mondo affidandola all'*esprit de geometrie* e rende la libertà criterio di verifica del progetto creativo di Dio. Ciò che scaturisce è la necessità di giustificare l'origine senza ragione del mondo prescindendo dal principio-creazione; ma la conseguenza è l'allontanamento di Dio dalle scene della storia che sposta irrimediabilmente il baricentro dell'autocomprensione

---

<sup>10</sup> F. VERCELLONE, *Introduzione a Il Nichilismo*, Roma-Bari 1992, VI.

<sup>11</sup> Cf quanto scrive R. KOSELLECK, *Futuro Passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova 1986, 300-322.

<sup>12</sup> E' la lettura di U. PERONE, *Modernità e memoria*, Torino 1987.

<sup>13</sup> R. BODEI, *Tradizione e modernità*, in G. MARI (ed.), *Moderno postmoderno. Soggetto, tempo sapere nella società attuale*, Milano 1987, 33.

<sup>14</sup> A. DEL NOCE, *Il problema dell'ateismo. Il concetto di ateismo e la storia della filosofia come problema*, Bologna 1964, 191.

dell'uomo<sup>15</sup> non più misurabile sulla triade metafisica Dio-uomo-mondo. Il passo ad un esito ateistico della modernità è sostanzialmente preparato. “L'avvento del soggetto come principio della modernità segna al contempo l'ora metafisica della ‘morte di Dio’”<sup>16</sup>.

Sta qui l'ambivalenza della modernità. Alla radicalizzazione del movimento di *emancipazione* che afferma un soggetto allergico a qualsiasi salvezza estranea all'intenzionalità della ragione, segue una contraddittoria parabola dell'*erramento dell'io* che nella libertà di pensiero e nella ebbrezza del senso, dissolve la stessa realtà nella illuminazione totale del concetto. A ben guardare, però, il principio della soggettività inaugurato dal gesto cartesiano reca tracce di instabilità, perché assicura l'autosufficienza del soggetto in una relazione che mentra nega il riferimento all'Infinito, lo assume come punto di partenza per l'esercizio del dubbio. L'esperienza del dubitare invece di preparare un diverso accesso al reale, crea le condizioni per una estraneità al mondo, a tal punto che l'idea dell'io dotato di una identità autonoma, centrata sulla razionalità e sull'indubitabile coscienza di sé, conduce a quel solipsismo teoretico ed etico dell'individuo che rende il mondo espressione della volontà e rappresentazione. Nell'ordine della rappresentazione l'oggettività è disposta secondo le istanze del soggetto, il mondo diventa *immagine del mondo*, e la verità si riduce a mera funzionalità<sup>17</sup>. Il soggetto sperimenta, così, non solo una migrazione di identità in cui lo smarrimento della propria interiorità è direttamente proporzionale alla sua oggettivazione, ma anche “l'offuscamento della vera dignità della ragione, non più messa nella condizione di conoscere il vero e di ricercare l'assoluto” (FR, 47).

Nella logica del gesto cartesiano si cela, però, un dilemma estremizzato dall'Illuminismo e dall'Idealismo. Cartesio, infatti, non ha inteso rendere il soggetto fondamento ontologico del reale, ma ha intuito la sua insostituibilità conoscitiva nella relazione tra Dio e le cose, pur rischiando una metodica atea<sup>18</sup> che assoggetta Dio ai teoremi del dubbio. Emerge, cioè, un “cogito spezzato”<sup>19</sup>, quasi nostalgico dell'Infinito di cui sente il peso dell'assenza. Nell'esito della posizione cartesiana si intravede, in altri termini, il dilemma della modernità; o, forse, solo uno dei due poli dell'inizio della modernità. L'altro sta nella riflessione di B. Pascal (cf

---

<sup>15</sup> Cf N. ELIAS, *La società degli individui*, Bologna 1987, 83-176; C. TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Roma-Bari 1994, 65-81.

<sup>16</sup> M. RUGGENINI, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*, Milano 1997, 64.

<sup>17</sup> Cf U. GALIMBERTI, *Heidegger, Jaspers e il tramonto dell'occidente*, Milano 1996, 110-151.

<sup>18</sup> E' quanto scrive E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, Brescia 1982, 163-164.

<sup>19</sup> P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano 1993, 86. Analogie con E. LEVINAS, *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1995, 92.

FR, 13), la cui provocazione tematizza la critica alla logocentricità della ragione che riduce l'Infinito, Dio, alla propria misura.

Il disagio della modernità si esprime, allora, nell'orientamento impresso al principio-autonomia da parte del soggetto. Nel tentativo di consolidamento della sua posizione, l'uomo ha costruito quella dialettica dell'io il cui traguardo, l'ideologia della totalità, si è rivelato distruttivo nel prevalere di forme individualistiche e narcistiche. Al tempo stesso, però, non può essere sottaciuta una considerazione che rende più complessa la questione. Se è vero, come sostiene J. Maritain<sup>20</sup>, che il movente fondamentale della modernità è da rintracciarsi nella compressione dei diritti della ragione e della natura ad opera di tendenze fideistiche e soprannaturalistiche, si comprende come l'istanza della dimensione critica della ragione, che è nell'*intentio profundior* dell'Illuminismo<sup>21</sup>, non può essere dimenticata in virtù di una errata rivendicazione di autonomia. (cf FR, 55-56). La questione si sposta sul *rispetto-a-cosa* e sul perché dell'autonomia della ragione che nell'aprire spazi teoretici capaci di liberare l'uomo dalla *minor età*, ha individuato nella fede il limite da superare. Ora, sta proprio nella "previa determinazione delle nozioni in gioco"<sup>22</sup> il limite della modernità, la quale non ha saputo vedere nel cristianesimo l'orizzonte della sua progettualità o, almeno, l'indicazione di un possibile itinerario depositato nel *teorema della secolarizzazione*. Se la secolarizzazione costituisce un referente della modernità, è giustificata la versione più nota della relazione modernità-cristianesimo<sup>23</sup>, cioè quella della loro reciproca esclusione? O dietro questa lettura si nasconde una semplicistica sovrapposizione concettuale di secolarizzazione e secolarismo?

## 2 Il secolarismo: esito o problema della modernità ?

---

<sup>20</sup> *Umanesimo integrale*, Roma 1977, 70-71.

<sup>21</sup> E' vero che alcuni effetti dell'Illuminismo quali la privatizzazione dell'etica, la riduzione della ragione a mera razionalità, l'ostracismo della religione dai processi socio-culturali, la perdita della tradizione, contraddicono la storia della libertà dell'uomo. Ciò non può far dimenticare il dato che l'Illuminismo ha messo in risalto: l'attenzione al soggetto e alla sua storicità. Su ciò è interessante la circolarità della lettura operata da M. HORKHEIMER - Th. W. ADORNO, *Dialettica dell'illuminismo*, Torino 1966, e da J.B. METZ, *Il cristianesimo e il soggetto dell'illuminismo*, *Filosofia e teologia* 3 (1989) 459-466.

<sup>22</sup> G. COLOMBO, *La ragione teologica*, Milano 1995, 7. Si veda anche P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia 1996, 362-370. Cf infine J. RATZINGER, *Svolta per l'Europa? Chiesa e modernità nell'Europa dei rivolgimenti*, Cinisello Balsamo 1992.

<sup>23</sup> Cf le osservazioni di J. JOBLIN, *Christianisme et sécularisation*, *Gregorianum* 77 (1996) 471-500; A. GINZO FERNANDEZ, *La Edad Moderna y el problema de la secularización*, *Ciudad de Dios* 21 (1997) 495-540.

L'ipotesi che la secolarizzazione sia implicata nella genesi della modernità e nei suoi sviluppi esige una chiarificazione. E' vero. La categoria della secolarizzazione è soggetta ad un conflitto interpretativo<sup>24</sup>, dovuta, forse, alla complessa polisemia<sup>25</sup>. Ma dal punto di vista della comprensione della contemporaneità è tra le categorie più ricorrenti, soprattutto nel tentativo di delineare i confini tra moderno e postmoderno. Per questo, il fenomeno della secolarizzazione è una realtà con cui bisogna ancora fare i conti, "almeno fino a quando la chiarificazione concettuale di postmodernità non avrà permesso di verificare cosa attende l'umanità nei prossimi decenni"<sup>26</sup>.

In questa ottica, il movimento della secolarizzazione si impone come una novità in ordine al senso della storia, perché nell'avanzare l'esigenza di una differente fondazione della realtà, opera una critica che va al di là di una semplice trasformazione di costume. In particolare, alla secolarizzazione vengono attribuiti tre percorsi interpretativi: in primo luogo, l'essere un prodotto storico ispirato dalla riflessione biblico-cristiana<sup>27</sup>; in seconda istanza, come un fenomeno culturale caratterizzato dall'autonomia umana nella progettazione del mondo, implicante un certa transfunzionalizzazione<sup>28</sup> della religione; infine, la riappropriazione da parte dell'uomo della sua coscienza storica.

Si comprende, allora, come nel fenomeno della secolarizzazione è implicato il significato di "un modo globale dello storico-umano-essere nel mondo"<sup>29</sup>, che ha provocato una inaspettata semantizzazione del reale, il cui esito estremo è rinvenibile in una equazione teoretica ed etica: la centralità dell'uomo sta alla lateralizzazione di Dio, così come l'autonomia dell'uomo dice l'inutilità di Dio. Tale equazione, però, dice solo l'enfasi decostruttiva della secolarizzazione che, come mostra la teoria weberiana<sup>30</sup> del disincantamento e razionalizzazione della storia,

---

<sup>24</sup> Sia sufficiente il richiamo a S. MARTELLI, *La religione nella "società postmoderna" tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Bologna 1990; G. MARRAMAO, *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Roma-Bari 1994. Per una lettura teologica cf N. CIOLA, *La crisi del teocentrismo trinitario nel Novecento teologico*, Roma 1993.

<sup>25</sup> Si vedano alcune osservazioni in B. MONDIN, *Semantica e ontologia della secolarizzazione*, *Archivio di Filosofia* 44 (1976) 463-473.

<sup>26</sup> R. FISICHELLA, *Il secolarismo e la perdita di Dio*, in PONTIFICIA ACCADEMIA PER LA VITA, *Commento interdisciplinare alla «Evangelium Vitae»*, a cura di R. Lucas Lucas e E. Sgreccia, Vaticano 1997, 270.

<sup>27</sup> Cf. la lettura di J.B. METZ, *Sulla teologia del mondo*, Brescia 1969, 17;138; C. GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1983, 238-241.

<sup>28</sup> Si fa riferimento alla lettura operata da E. ROSANNA, *Secolarizzazione o transfunzionalizzazione della religione? Rapporto critico su una discussione attuale in sociologia della religione*, Roma 1973.

<sup>29</sup> B. CASPER, *La parola e il fenomeno della secolarizzazione*, *Archivio di Filosofia* 44 (1976) 23.

<sup>30</sup> Si veda l'analisi di M. WEBER, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, in *Sociologia della religione*, I, Milano 1982, 90-91.

conduce ad una filosofia della storia slegata da leggi metafisiche e dal *telos* predefinito. Vale a dire che la modernizzazione opera una distorsione della tradizione religiosa da cui proviene, inclinando il piano della storia in un'utopia messianica<sup>31</sup>, i cui tratti disegnano la parabola del *secolarismo*<sup>32</sup>. E' a questo livello che si dipana la difficoltà di leggere la funzione ermeneutica della secolarizzazione.

Sulla scorta di tali indicazioni, la tesi che punta l'attenzione sulla secolarizzazione come *questione teologica*<sup>33</sup> mette in crisi il postulato del secolarismo, che si connota per una opzione immanentista-atea. Tale opzione risulta il vero problema della modernità, più che il suo esito felice<sup>34</sup>, perché condanna la modernità ad una inarrestabile decadenza laddove si dispiega in consapevole alternativa a Dio. Di più, l'esito secolaristico-ateo della modernità che si prolunga nella stagione neopositivista, non sembra rendere ragione della condizione che gli è propria, in quanto nell'assolutizzazione della storicità del mondo, perde di vista la possibilità di ritrovare la questione del senso<sup>35</sup> e della verità.

---

<sup>31</sup> E' in questo quadro che si iscrive la differente ermeneutica del nesso modernità-secolarizzazione di K. LÖWITH, *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia*, Milano 1989, 21-40; H. BLUMENBERG, *La legittimità dell'età moderna*, Genova 1992, 19-57.

<sup>32</sup> Decisiva a riguardo è la lettura di F. GOGARTEN, *Destino e speranza dell'epoca moderna. La secolarizzazione come problema teologico*, Brescia 1972, 135-147; K. RAHNER, *Considerazioni teologiche sulla secolarizzazione*, Roma 1969. In tal senso, appare decisiva la lettura offerta da PAOLO VI, *Evangelii Nuntiandi*, AAS 68 (1976) 44: "Non autem de saecularisatione loquimur, quae est conatus, per se rectus et legitimus neque prorsus a fide et religione alicuius (...), deprehendendi in creatura, in qualibet re et in singulis eventibus mundi universi leges, quibus reguntur quodam *autonoma* ratione (...) Nos autem hic de vero *saecularismus* cogitamus (...) Huius ergo generis saecularismus, potestatem hominis agnoscere niteus, eo ducit, ut Deus praetereatur atque etiam negetur". La questione, allora, si sposta sulla dislocazione di senso che provoca l'ideologizzazione della secolarizzazione spesso identificantesi con fenomeni quali l'indifferenza religiosa e la *faiblesse de l'athéisme*. Cf infine F.A. PASTOR, *Secolarizzazione e secolarismo*, in R. LATOURELLE - R. FISICHELLA (edd.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Assisi 1990, 1102-1107.

<sup>33</sup> E' quanto affermava con sufficiente anticipo O. SEMMELROTH, *Säkularisierung als Frage an die Theologie*, *Stimmen der Zeit* 182 (1968) 388-398. Scrive a riguardo W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, 210-211: "L'impostazione concettuale moderna non può essere considerata (...) come deviazione dal teocentrismo della fede cristiana, ma al contrario, il cristianesimo, con la sua fede nel cristianesimo e sottolineando la dignità incondizionata di ciascun uomo, ha contribuito in modo essenziale a liberare l'uomo dai nessi cosmologici che lo tenevano avvinto. Per quanto la tesi della 'teologia della secolarizzazione' (sviluppata soprattutto da F. Gogarten e J.B. Metz), secondo la quale la mentalità moderna fondamentalmente è un evento cristiano, (...) non sia stata comprovata né sul piano storico né per quel che riguarda l'esperienza concreta, è pur vero che essa contiene se non altro un consistente nocciolo di verità, dato che nella sua stessa critica al cristianesimo l'evo moderno rimane legato alle sue istanze".

<sup>34</sup> Si veda quanto scrive G. RICONDA, *Metafisica classica e pensiero moderno*, in AA.VV., *Metafisica e dialettica*, Genova 1988, 49-72.

<sup>35</sup> Sono significative alcune riflessioni di K. RAHNER, *Dio e rivelazione. Nuovi saggi VII*, Roma 1981, 133-154 e di J. ALFARO, *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Brescia 1991, 9-24. Senza dubbio, la secolarizzazione ripropone la questione del senso, anche se con prospettive diverse e talora, paradossalmente, divergenti, che stanno a testimoniare l'ineludibilità della significatività del cristianesimo e dei suoi motivi di credibilità. Il rischio, piuttosto, è un altro: che la perdita del senso, conseguente alla crisi delle risposte totalizzanti della ragione moderna, diventa sempre più rifiuto di porsi

E' pensabile, allora, che la secolarizzazione rappresenti nel suo originario movimento un *principio ermeneutico*, soprattutto se da una teologia della secolarizzazione<sup>36</sup> si passa ad una teologia *dalla* secolarizzazione, la cui lettura supera un banalizzante costume interpretativo che identifica *tout court* secolarizzazione e desacralizzazione<sup>37</sup>. Anzi, per quanto paradossale possa sembrare una simile ipotesi, è proprio all'interno della prospettiva critica della modernità che la secolarizzazione può dispiegare la sua significatività progettuale, invitando la modernità ad una autocritica in grado di ricomporre la sua istanza originaria; e suggerendo alla postmodernità di smascherare le pretese ideologiche e monoteistiche di una pluralità di visioni del mondo che hanno irrigidito il presente nell'oblio della memoria e nella disperazione di qualsiasi futurizione.

La secolarizzazione, quindi, nella sua radice teologica porta con sé una *dimensione nascosta di senso* che svela la distanza da visioni del mondo non coniugabili con la novità sconvolgente dell'evento cristiano. Essa mostra il passaggio da un mondo divinistico ad un mondo affidato alla responsabilità dell'uomo, in cui la fede è chiamata ad esprimere la sua forza profetica, soprattutto laddove la storia mostra i segni di una crescente disumanizzazione. La secolarizzazione, cioè, tiene aperta la tensione ineliminabile per la domanda su Dio<sup>38</sup>, nella quale vive la stessa domanda antropologica, considerata sempre più mero anacronismo.

### 3 *Il nichilismo, tra morte di Dio e negazione dell'uomo*

---

la domanda del senso. Pertanto, è necessario che la riflessione teologica, come mostra la FR, 8-12, rimoduli tale questione all'interno del principio-rivelazione. Scrive E. BISER, *Cosa parla in favore di Dio? Fede come cammino di ritrovamento del senso*, Con-tratto 4 (1995) 225: "Così la rivelazione risponde alla questione del senso dell'uomo. Di più ancora: essa è questa risposta, mentre lo raggiunge, lo guarda e lo afferra. Essa è perciò nell'interesse del ritrovamento del senso, e non nell'interesse della ragione la quale, arrivata ai suoi limiti, ha bisogno di un aiuto più alto".

<sup>36</sup> Non è superfluo ribadire che il rischio di un cortocircuito teoretico è presente nella teologia della secolarizzazione, laddove essa si è trasformata in una «secolarizzazione della teologia», come osserva H-M. BARTH, *Teologia della secolarizzazione oggi: teologia post-secolare*, Filosofia e Teologia 9 (1995) 479. Ciò esige una adeguata riflessione sulla istanza teologica che scaturisce dalla secolarizzazione quale crisi del teismo nella società postmoderna. Cf G. COTTIER, *Signification chrétienne de la sécularisation*, Nova et Vetera 56 (1981) 14-35; P. VALADIER, *Possibilità del messaggio cristiano nel mondo di domani*, Concilium 28 (1992) 149-159.

<sup>37</sup> Significativo il saggio di H. SCHÜRMAN, *Desacralizzazione e Nuovo Testamento. Il punto chiave del sacro nel contesto della rivelazione neotestamentaria*, in AA.VV., *Il fenomeno della secolarizzazione*, Roma 1970, 95-142.

<sup>38</sup> D. TRACY, *Il ritorno di Dio nella teologia contemporanea*, Concilium 30 (1994) 60-73, annota che la postmodernità ha provocato uno "strano ritorno di Dio" (68) in luogo di una ipotizzabile e irrimediabile scomparsa. Scrive: "la teologia postmoderna è un onesto, sebbene talvolta disperato, tentativo di far sì che Dio sia nuovamente udito come Dio: frantumando la coscienza storica moderna, smascherando le presunzioni della razionalità moderna, esigendo attenzione per tutti quelli che sono stati dimenticati o emarginati dal progetto moderno" (61).



“L’uomo ha imparato a cavarsela da solo in tutte le questioni importanti, senza ricorrere alla «ipotesi di lavoro: Dio». Il fatto è scontato ormai nelle questioni scientifiche, artistiche e anche etiche, e nessuno ormai osa più tornarci sopra; ma da un centinaio di anni questo vale, e in misura maggiore, anche per le questioni religiose; si è visto che tutto va avanti -esattamente come prima- anche senza «Dio»<sup>39</sup>. E’, dunque, questa la questione nodale dell’esperienza e della coscienza religiosa dell’Occidente, l’esito secolaristico di un ateismo che, nel proclamare la non-pertinenza del problema di Dio con le strutture di plausibilità della modernità, opera quella *Überwindung* che caratterizza il nichilismo post-moderno. La situazione in cui l’uomo versa è quella di un progressivo precipitare verso la X, in cui alla fine dell’essere e dell’essere dell’uomo non ne è più nulla. In tale prospettiva, nonostante le differenze di impostazione teorica, le tesi di Nietzsche, Heidegger e Sartre, sembrano convergere: se per Nietzsche il processo del nichilismo è sintetizzabile nella morte di Dio e nella svalutazione dei valori supremi<sup>40</sup>; se per Heidegger, l’evento nichilistico è oblio dell’essere e sua riduzione a valore di scambio<sup>41</sup>, per il filosofo francese il nulla è ciò che mostra l’equivocità dello *status* ontologico dell’esistenza: “l’uomo è una passione inutile” proprio nel voler sostituirsi all’*Ens causa sui* che le religioni chiamano Dio (...) Ma l’idea di Dio è contraddittoria e ci perdiamo inutilmente<sup>42</sup>. La morte di Dio, valore supremo per eccellenza, non solo trasforma il credibile disponibile entro un percorso immanentistico, ma intenta la costruzione di una nuova grammatica con la quale azzerare il linguaggio che ha orientato i cammini della storia. L’idea di Dio, insomma, non organizza più un mondo, né regola il modo di pensare e di essere dell’uomo<sup>43</sup>.

In questo senso, colgono nel segno le parole di Giovanni Paolo II: “Non si può dimenticare, infatti, che l’oblio dell’essere comporta inevitabilmente la perdita di contatto con la verità oggettiva e, conseguentemente, col fondamento su cui poggia la dignità dell’uomo” (FR, 90). La morte di Dio provoca la convinzione da parte dell’uomo della non necessità si

---

<sup>39</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*, Milano 1968, 249.

<sup>40</sup> Cf F.W. NIETZSCHE, *La Gaia scienza*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Milano 1964ss, V /II, 125; *Frammenti postumi* 1887-1888, VIII/II, 12; 13-14.

<sup>41</sup> Cf M. HEIDEGGER, *Oltrepassamento della metafisica*, in *Saggi e discorsi*, a cura di G. Vattimo, Milano 1976, 45-65; 59; *La sentenza di Nietzsche Dio è morto*, in *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, Firenze 1968, 191-246; 241-243; *La questione dell’essere*, in *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Milano 1987, 335-374; 362; *Nietzsche*, a cura di F. Volpi, Milano 1994, 367-368; 581-582; 809-861.

<sup>42</sup> J.P. SARTRE, *L’essere e il nulla*, Milano 1965, 738.

<sup>43</sup> Cf G. VATTIMO, *La fine della modernità*, Milano 1985, 27-38.

arrivare alle cause ultime, visto che l'imperativo della verità perde la sua cogenza e i valori ultimi risultano superflui. "Il mondo vero è diventato favola"<sup>44</sup>, perché la verità è solo illusione, favola, luogo, cioè, di una esperienza che non può vantare alcuna pretesa di autenticità. Affrancata dalla corrispondenza alla cosa, la ragione può liberare l'immaginazione e configurare una dottrina delle illusioni necessarie per imprimere alla vita il movimento della metamorfosi. La forza del nichilismo sta nel rendere possibile l'intenzionalità della *décadence*: persuadere l'uomo ad un recupero dell'innocenza e dell'ottimismo ingenuo che tende a spegnere la passione per la verità per abbandonarsi alla fruibilità immediata delle cose. Il passaggio "dal *fenomeno al fondamento* " (FR, 83) diventa una scommessa impossibile, in quanto la variazione metafisica avviata da Nietzsche conduce a pensare e organizzare il mondo degli enti senza il riferimento alla differenza ontologica dell'essere.

Sulla scia del disincanto nietzscheano, si coglie il pensiero di Heidegger sul legame tra essenza del nichilismo e tecnica<sup>45</sup>. All'interno della questione fondamentale dell'essere, il nichilismo sembra preparare un pensiero postmetafisico, in quanto mostra come la storia dell'essere è nel suo assentarsi, nel suo differire dall'ente. In tale differire, non serve concentrarsi sull'ente, in una letale negligenza nei riguardi dell'essere, ma dispiegare quellavolontà di potenza (cf FR, 90) che il dominio incondizionato dell'ente assume, allorché il soggetto diventa unico protagonista della illimitata oggettivazione di ciò che è. E' questo il tempo della tecnica quale espressione della metafisica della soggettività che tutto subordina "alla logica del mercato, alla tentazione di un potere demiurgico sulla natura e sullo stesso essere umano" (FR, 46). Nel quadro della fugacità delle cose, gli stessi presupposti della calcolabilità e producibilità dell'ente si convertono nella incapacità di controllare lo strumento della tecnica, figura postmoderna della provvidenza che riduce l'uomo a materiale d'uso. La tecnica rappresenta, paradossalmente, la fine del soggetto, o almeno di quel soggetto interprete dell'ideologico potere della ragione calcolante.

L'alternativa è, invece, nel cogliere l'oblio dell'essere come memoria di una differenza ontologica che chiama l'uomo non ad un superamento del nichilismo, ma all'abitarlo

---

<sup>44</sup> E' il titolo di un capitolo in *Crepuscolo degli idoli*, VI/III, 75.

<sup>45</sup> M. HEIDDEGER, *La questione della tecnica*, in *Saggi e discorsi*, 5-27. Si vedano le riflessioni di K. JASPERS, *Conditions et Possibilités d'un nouvel Humanisme*, in AA.VV., *Pour un nouvel humanisme*, Neuchatel-Paris 1949, 181-209.

nell'assunzione della finitezza come dono e responsabilità<sup>46</sup>. Ma può tale finitezza costituire l'appello ad una diversa relazione con l'Infinito, con Dio?<sup>47</sup> Può un pensiero nichilistico penetrare l'autentica essenza della tecnica, cioè riaprire la possibilità di un diverso rapporto con l'essere e la sua alterità rispetto all'uomo? Sta di fatto che il pensiero nichilistico ha optato per una *debolezza* del pensiero, per una ragione vuota<sup>48</sup>, la cui razionalità si muove nella logica della discorsività e nell'ascolto dei messaggi delle tradizioni. Nella pretesa di una non-fondatività, il nichilismo postmoderno intende rilevare la pluralità e la provvisorietà della *humana conditio*, assumendo quale trascendentale quello della caducità e mortalità<sup>49</sup>. Non meraviglia, quindi, che la ««crisi del senso»» quale dato emblematico «della nostra condizione attuale (...) sfocia in uno stato di scetticismo e di indifferenza o nelle diverse espressioni del nichilismo» (FR, 81), che si riflette anche sull'esperienza del sacro anonimo e di una mistica atea<sup>50</sup>.

La lezione teoretica del nichilismo assume l'ipotesi della transitività delle cose e della opzione di un senso plurale che non significa necessariamente mancanza di senso, ma proposta dell'assoluto relativismo e della serena tolleranza e rispettabilità di tutti i sensi<sup>51</sup>. Il politeismo dei sensi dice mancanza di orientamento unico e, quindi, pluralismo dei modi di esistenza che disegna la forma dei valori-guida. Per questo, l'etica neopagana<sup>52</sup> quale etica del finito autosufficiente e misurato gnosticamente sulla certezza di sé, sembra incarnare l'epoca della indifferenza postmoderna in una teoresi di piccolo cabotaggio e nella ineluttabilità della *posthistoire*. Nell'allestire un soggetto «senza speranza né possibilità alcuna di raggiungere la meta della verità» (FR, 46), il nichilismo fatica a riconoscere l'insostituibilità della domanda

---

<sup>46</sup> E' questa una ipotesi presente nella riflessione heideggeriana che vede nel nichilismo un'apertura al sacro come riapertura della questione dell'essere e dell'uomo. Su una tale lettura cf V. MELCHIORRE, *Il linguaggio dell'essere fra filosofia e teologia*, in M. RUGGENINI (ed.), *Heidegger e la metafisica*, Genova 1991, 191-222; P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Roma 1995, 71-93; U. REGINA, *L'«ultimo Dio» di Martin Heidegger*, in H.OTT-G. PENZO (edd.), *Heidegger e la teologia*, Brescia 1995, 307-344.

<sup>47</sup> Cf A. MILANO, *Dio, uomo e mondo nel tempo del nichilismo compiuto*, in *Filosofia e Teologia* 7 (1993) 499-517; J.L. ILLANES, *Historia y Sentido. Estudios de Teología de la historia*, Madrid 1997, 143-161.

<sup>48</sup> Indicazioni puntuali in P. GILBERT, *La crisi della ragione contemporanea*, La Civiltà Cattolica 1990 IV 559-572.

<sup>49</sup> Ci riferiamo al saggio di G. VATTIMO, *Dialettica, differenza, pensiero debole*, in ID - P.A. ROVATTI (edd.), *Il pensiero debole*, Milano 1987, 12-28.

<sup>50</sup> Cf G. MURA, *Una mistica atea? L'esperienza dell'«assenza» di Dio nel pensiero contemporaneo*, in AA.VV., *La mistica. Fenomenologia e riflessione teologica*, II, Roma 1984, 681-715; G. MUCCI, *Mito e pericolo della gnosi moderna*, La Civiltà Cattolica 1992 I 14-22; P. SEQUERI, *La spiritualità nel postmoderno*, Il Regno-Attualità 18 (1998) 637-643.

<sup>51</sup> Cf C. SINI, *Tre appunti sul nichilismo*, Il Cannocchiale 14 (1995) 15-23.

<sup>52</sup> Si veda quanto propone S. NATOLI, *I nuovi pagani*, Milano 1995, 21-57.

ontoteologica, avvinto dalla profondità della superficie che baratta il fondamento per il fenomeno. Parametro emblematico di questa spossatezza del soggetto<sup>53</sup>, non è solo l'oblio della memoria, ma anche quel culto neo-mitico che deresponsabilizza il soggetto in virtù della presunta innocenza del divenire.

Entro tale orizzonte di pensiero, emerge, ad esempio (cf FR, 76), l'impossibilità di affrontare la questione del male, a cui neanche le antropodicee basate sul postulato del momento dialettico del togliimento della negatività riescono a rendere ragione. Nel quadro del nichilismo contemporaneo, non si nega, certo, l'esperienza del male, ma la si risolve nella questione dei mali, visto che la vita è al di là del bene e del male, se non addirittura in una violenza cinica della ragione. Di fronte all'ingiustificabile, il confortevole nichilismo non riesce a cogliere l'eccedenza di un *quid* che disturba la vita e disloca il pensiero, ma preferisce sfumare la serietà del *mysterium iniquitatis*, dando così un non luogo a procedere che si concentra nella evasività della filosofia e nell'aporia dell' "ottimismo razionalista" (FR, 91)<sup>54</sup>. Allo stesso modo, la derealizzazione del mondo verso il movimento del simbolico e della estetizzazione della vita<sup>55</sup>, altro non è che il prendere congedo dalla istanza veritativa, in una sorta di strategia di difesa che preferisce verità frammentarie o mezze verità. Ma non è, forse, questo il segno, *e contrario*, che "ogni verità anche parziale, se è realmente verità, si presenta come universale" (FR, 27)?

#### 4 *La Rivelazione, verità che dona a pensare*

La prospettiva presente nei teoremi del nichilismo sembra giungere ad un esito altamente problematico: la correlazione tra verità e libertà esprime un'unica possibilità: "o si coniugano insieme o insieme miseramente periscono" (FR, 90). In tale prospettiva, l'enciclica richiama la consapevolezza che la verità è ontologicamente differente rispetto ai canoni di una ragione meramente strumentale, la quale altro non sarebbe che ragione vuota, confinante con

---

<sup>53</sup> Cf P. MICCOLI, *Insidie nichiliste per la morale cattolica*, in *Veritatis Splendor. Testo integrale e commento filosofico-teologico*, a cura di R. Lucas Lucas, Cinisello Balsamo 1994, 216-233; G. REALE, *Saggezza antica. Terapia per i mali dell'uomo d'oggi*, Milano 1995, 11-27.

<sup>54</sup> Pagine acute in L. PAREYSON, *La filosofia e il problema del male*, *Annuario Filosofico* 2 (1986) 7-69.

<sup>55</sup> Cf R. BUBNER, *Estetizzazione del mondo della vita*, in G. VATTIMO (ed.), *Filosofia '89*, Roma-Bari 1990, 149-164 e O. MARQUARD, *Estetica e anestetica. Considerazioni filosofiche*, Bologna 1994, 167-193.

l'irrazionalismo mistificante. Al contrario, la verità in virtù della sua alterità, si affida all'uomo e lo invita ad una risposta e ad una responsabilità da cui si sente appellato. Per questo, la libertà nella conoscenza della verità è scelta per essa, in quanto la stessa verità si manifesta ontologicamente nella libertà, in una rivelatività che supera qualsiasi accertamento fattuale. La verità mostra, allora, l'essere nella sua libertà e alterità, a tal punto che la stessa domanda filosofica fondamentale cambia aspetto, in quanto si chiede non solo perché l'essere sia, ma soprattutto perché l'essere sia così. In ciò, il legame tra verità e senso trova la sua possibilità insieme al rischio del non riconoscimento del senso della verità<sup>56</sup>.

In questo orizzonte, risulta degno di attenzione il riferimento alla “*filosofia cristiana*” (FR, 76)<sup>57</sup> che, oltrepassando il pregiudizio di marca heideggeriana, richiama l'attenzione sulla importanza di ripensare la relazione tra sapere della fede e riflessione filosofica in una feconda circolarità (cf FR, 73)<sup>58</sup>, resa possibile dalla *interpretazione del cristianesimo* nella sua indeducibile novità: la Rivelazione, l'*id quo maius cogitari nequit*.<sup>59</sup> che “produce pensiero” perché non è “il punto culminante di un pensiero elaborato dalla ragione” (FR, 15). Il richiamo acquista ulteriore significato se contestualizzato storicamente. La riscoperta della categoria *rivelazione come concetto critico*<sup>60</sup> infatti, si situa nella stagione teoretica che va dall'aporia della religione secondo l'Illuminismo al riconoscimento, anche se parziale, dell'alterità della rivelazione quale critica alla riduzione antropologica della verità. In tal senso, il cristianesimo esprime l'unicità di Dio nell'ontologia della gratuità e la ricchezza dell'essere umano nella ontologia della relazione. E' questa la portata significativa e sconvolgente della *christliche Weltanschauung*<sup>61</sup>: l'apertura della condizione umana all'avventura della fede che porta con sé la capacità di assumere il peso delle contraddizioni e di lottare per la verità dell'uomo la cui essenza è custodita nel progetto di Dio.

---

<sup>56</sup> Cf C. CIANCIO, *Verità*, Paradosso 2-3 (1997) 29-32; B. FORTE, *Verità*, Ibidem, 59-62.

<sup>57</sup> In questa ottica va letta l'esigenza di “una filosofia di portata autenticamente metafisica” (FR, 83).

<sup>58</sup> Cf H.U. von BALTHASAR, *Regagner une philosophie a partir de la théologie*, in AA.VV., *Pour une philosophie chrétienne. Philosophie e Theologie*, Paris-Namur 1983, 175-187; X. TILLIETTE, *Dalla teologia alla filosofia*, in G. FERRETTI (ed.), *Filosofia e teologia nel futuro dell'Europa*, Genova 1992, 175-183.

<sup>59</sup> Cf R. FISICHELLA, *Oportet philosophari in theologia* (II), *Gregorianum* 76 (1995) 520-533.

<sup>60</sup> Cf J. SIMON, *Offenbarung als kritischer Begriff*, in M.M. OLIVETTI (ed.), *Filosofia della rivelazione*, Padova 1994, 37-50; P. CODA, *Critica illuministica ed ermeneutica romantica della rivelazione*, *Lateranum* 61 (1995) 79-120; G. LORIZIO, *La rivelazione fra teologia e filosofia in alcune figure del pensiero postmoderno*, Ibidem, 7-48.

<sup>61</sup> E' la proposta di R. Guardini oltre la fine della modernità. Per questo si rinvia a C. DOTOLO, *Romano Guardini*, in R. FISICHELLA (ed.), *Storia della Teologia 3. Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, Roma-Bologna 1996, 717-733.

Se, come evidenzia Giovanni Paolo II, la “Rivelazione cristiana è la vera stella per l’uomo che avanza tra i condizionamenti della mentalità immanentistica e le strettoie di una logica tecnocratica; è l’ultima possibilità che viene offerta da Dio per ritrovare in pienezza il progetto originario di amore” (FR, 15), allora la fede non è relegabile in una zona dell’emotività o di una pseudorazionalità, ma è modalità conoscitiva che permea la storia, esperienza della verità che è Gesù Cristo. E’ questa la verità del cristianesimo: la prossimità di Dio all’uomo è lo spazio perché l’uomo possa volgersi dal problema al mistero e ricercare la sua vera identità. “Chi io sia lo comprendo solamente in ciò che sta al di sopra di me. Anzi: in Colui che m’ha dato a me stesso. L’uomo non può comprender sé a partire da se stesso. Agl’interrogativi dove compaiono la parola «perché» e la parola «io»: perché io sono come sono? perché posso aver solo ciò che ho, perché semplicemente sono anziché non essere?, non si può dar risposta prendendo le mosse dall’uomo. Risposta ad essi la dà Dio solo”<sup>62</sup>

---

<sup>62</sup> R. GUARDINI, *Accettare se stessi*, Brescia 1992, 29.