

Tra fedeltà alla terra e Regno dei Cieli Nietzsche e Bonhoeffer

1. L'oggetto del mio studio non comprende l'esposizione sistematica dell'antropologia teologica di Dietrich Bonhoeffer. Non comprende neppure la valutazione critica delle diverse ermeneutiche del suo pensiero.¹ Esso si concentra sull'esame del rapporto tra la fedeltà alla terra e il regno dei Cieli nella prospettiva nietzscheana e in quella bonhoefferiana.² Nell'ambito della mia breve riflessione non è possibile, perciò, prendere in considerazione tutti gli scritti di entrambi gli autori. Per il pensiero di Nietzsche mi baso soprattutto su *Così parlò Zarathustra* e *Al di là del bene e del male*. Per quanto riguarda Dietrich Bonhoeffer, mi limito a rilevare le relative implicanze di carattere antropologico, presenti nelle due sue opere più importanti, e cioè in *Etica* e in *Resistenza e Resa*, entrambe pubblicate dopo la sua morte.³ Relativamente all'edizione di queste due opere, sembra che si possa affermare che il destino di Bonhoeffer sia stato simile a quello dei profeti. Come il riconoscimento del carisma di costoro avviene quasi sempre dopo la morte, così anche il riconoscimento del pensiero teologico del giovane teologo luterano è avvenuto dopo la sua morte, in modo particolare con la diffusione dei suoi scritti e la scoperta del loro valore profetico. In realtà, Bonhoeffer non ci ha lasciato né una dottrina sistematica né una dogmatica compiuta, ma una teologia vissuta e in divenire. Una teologia per la vita e dalla vita. Una teologia che ha fatto diventare il rapporto tra fede e storia, tra convinzione personale e responsabilità civile il cuore delle scelte religiose della generazione cresciuta con il Vaticano II. A partire dall'ispirazione degli scritti di Bonhoeffer, il cristiano di formazione conciliare non ha accettato più il ruolo dello spettatore nell'esercizio della sua vocazione e missione di uomo di fede. Per lui, la teologia e l'azione sono entrate in un nuovo rapporto, e ciò gli ha permesso di coniugare nella concretezza della sua esistenza pensiero ed azione, fede e storia, testimonianza e responsabilità.

Ora, come si può facilmente constatare e come è stato messo in chiaro dai diversi commentatori e studiosi del pensiero del teologo vittima del nazismo, la vera ragione teologica della concezione bonhoefferiana della mondanità della fede cristiana è la fedeltà del cristiano alla terra. E' su questa terra, infatti, che fu issata la croce di Cristo, su questa terra che avvenne la sua risurrezione e questa stessa terra diventerà l'abitazione della giustizia di Dio. Non c'è salvezza per gli uomini senza la salvezza della terra, quella nuova terra sulla quale abita la giustizia.⁴ Già nel febbraio 1929 Bonhoeffer criticava l'idea che una vita coerentemente cristiana debba comportare la fuga dal mondo, e affermava che al cristiano è richiesto invece di misurarsi con la complicata realtà della

¹ Per questo aspetto, rimando a **N. Ciola**, *Le diverse ermeneutiche di Bonhoeffer: discernimento critico*, in **Id.**, *La crisi del teocentrismo trinitario nel novecento teologico*, Dehoniane, Roma 1993, 60-86.

² Per quanto riguarda specificamente l'antropologia teologica, disponiamo solo di una prolusione nell'aula magna dell'Università di Berlino, il 31 luglio 1930, su *Il problema dell'uomo nella filosofia e nella teologia contemporanea* (Cf **D. Bonhoeffer**, *Gli Scritti (1928-1944)*, a cura di M.C. Laurenzi, Queriniana, Brescia 1979, 67-83) in cui tematizza il concetto di "limite" e di "possibilità" in alcuni filosofi e teologi (fra gli altri, Scheler, Heidegger, Tillich, Holl, Bultmann) e di un seminario tenuto nel semestre invernale 1932-1933, dal titolo redazionale *Problemi di un'antropologia teologica*, messo insieme sulla base di appunti di Wolf-Dieter Zimmermann (**D. Bonhoeffer**, *Gli Scritti (1928-1944)*, cit., 295-311). Naturalmente, appartiene al settore dell'antropologia teologica il volume *Creazione e caduta*, Queriniana, Brescia 1992, che riporta il corso di lezioni tenuto nel medesimo semestre del 1932-1933 sull'interpretazione teologica dei primi tre capitoli del Genesi. Si tratta dell'unico corso che ci sia pervenuto in forma completa, perché pubblicato da Bonhoeffer stesso, nel 1933, su richiesta dei frequentatori del corso.

³ Cfr **D. Bonhoeffer**, *Ethik*, Kaiser, Muenchen 1992 (ed. Italiana a cura di Alberto Gallas, *Etica*, Queriniana, Brescia 1995; **Id.**, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*, Kaiser, Munchen 1970 (ed. italiana a cura di Alberto Gallas, *Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988). Per la tematica del presente saggio, vedi anche **D. Bonhoeffer**, *Un cristianesimo non religioso. Antologia da "Resistenza e Resa" e "Lettere alla fidanzata"*, EMP, Padova 2006.

⁴ **J. Moltmann**, in *Filosofia e Teologia* 3(2005).

storia e di entrare in essa.⁵ Egli non ammetteva l'esistenza di un'alternativa terra-cielo, ed opponeva ad essa una sorta di parallelismo, in base al quale, quasi paradossalmente, giunge a Dio proprio chi resta legato alla terra. Nella stessa occasione egli ricordava il mito di Anteo, il gigante che risultava invincibile finché restava a contatto con la terra, ma diventava debole e inerme una volta che si sollevava in aria.⁶ E' nota, poi, la lettera alla fidanzata del 12 agosto 1943 nella quale egli scrisse che i cristiani che stanno sulla terra con un solo piede, staranno con un solo piede anche in paradiso.⁷

Con questa sua difesa della mondanità del mondo Bonhoeffer, in pratica, rivendicava l'esistenza di una fondamentale omogeneità tra l'istanza nietzscheana della fedeltà alla terra e l'istanza cristiana del rapporto Dio-mondo. Anche Nietzsche, infatti, difese la fedeltà alla terra. In *Così parlò Zarathustra*, in cui dedicò un capitolo a *Coloro che abitano un mondo dietro il mondo*, egli sostenne che non aveva nessuna volontà di entrare nel regno dei cieli. Per il fatto che egli era "diventato" uomo, voleva solamente il regno della terra. E Bonhoeffer precisò molto opportunamente che "la scoperta dell'al di là del bene e del male non appartiene senz'altro al nemico del cristianesimo Friedrich Nietzsche, che su questa base polemizza contro l'ipocrisia morale del cristianesimo, ma appartiene al patrimonio originario, senz'altro dissipato, del messaggio cristiano".⁸

Sulla base di questa concordanza di prospettive, allora, si rivela estremamente interessante stabilire un confronto delle due posizioni, ossia la fedeltà alla terra secondo Nietzsche e la fedeltà alla terra secondo Bonhoeffer. La prima condusse il filosofo alla teorizzazione della morte di Dio e alla creazione del super-uomo, la seconda condusse il teologo alla rivalutazione della vera natura di Dio e alla difesa dell'uomo adulto. Il confronto delle due posizioni, oltre ad evidenziare gli esiti diversi di un punto di partenza in comune, aiuta a capire meglio il fenomeno della cosiddetta "rivincita di Dio", che viene contrapposto al fenomeno inverso della "fine della religione". E' convinzione condivisa che la corretta comprensione del pensiero bonhoefferiano fa vedere come le due realtà non siano affatto contrapposte, perché proprio la fine di una religione formalistica ed esteriore costituisce il punto di partenza per una fede viva in un Dio personale.

Nella mia esposizione, esamino prima l'istanza nietzscheana e poi quella bonhoefferiana.

2. Nietzsche, che da Heidegger è stato definito un "ateo non ordinario", "l'unico credente del diciannovesimo secolo", è stato sicuramente uno dei principali responsabili della distruzione del soggetto e del congedo dalla metafisica. Le sue dottrine della morte di Dio, del nichilismo da essa derivante, un nichilismo che conduce al superamento dell'uomo cristiano mediante la creazione del super-uomo, e infine la dottrina del mondo, che, in quanto natura, rappresenta una volontà di potenza che vuole se stessa e un eterno ritorno delle medesime cose, non costituiscono solo dei frammenti dottrinali nel senso tradizionale del termine. Esse rappresentano anche un tentativo di riappropriazione e di riconquista del mondo, di un cosiddetto "ri-fidanzamento" dell'uomo con il mondo, dal quale egli aveva divorziato in seguito alla lotta vittoriosa del cristianesimo contro la

⁵ D. Bonhoeffer, *Gli Scritti (1928-1944)*, cit., 61; GS V, 175.

⁶ D. Bonhoeffer, *Gli Scritti (1928-1944)*, cit., 63, GS V, 179.

⁷ R. A. von Bismarck-U. Kabitz, a cura di, *Lettere alla fidanzata cella 92. Dietrich Bonhoeffer-Maria von Wedemeyer 1943-1945*, Queriniana, Brescia 1995³, 48: "Non in tendo la fede che fugge dal mondo, ma quella che resiste nel mondo e ama e resta fedele alla terra malgrado tutte le tribolazioni che essa ci procura. Il nostro matrimonio deve essere un sì alla terra di Dio, deve rafforzare in noi il coraggio di operare e di creare qualcosa sulla terra. Temo che i cristiani che osano stare sulla terra con un piede solo, staranno con un piede solo anche in cielo...".

⁸ D. Bonhoeffer, *Gli Scritti (1928-1944)*, cit., 51. Per un approfondito studio del rapporto di Nietzsche con il cristianesimo, rimangono molto utili gli studi di P. Valadier, *Nietzsche et la critique du Christianisme*, Cerf, Paris 1974; *Jésus Christ ou Dyonisos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche*, 1979, Desclée de Brouwer, Paris 2004.

venerazione pagana del cosmo. Il programma ideale che Nietzsche ha voluto realizzare è stato quello di ridare il mondo all'uomo e l'uomo al mondo, dopo che, secondo lui, il cristianesimo aveva allontanato il mondo dall'uomo e l'uomo dal mondo.

L'affermazione più celebre e più rivoluzionaria di Nietzsche è senz'altro la sua sentenza della "morte di Dio", cioè della morte del Dio della metafisica, del Dio dei moralisti, del Dio cristiano.⁹ Con questa sua sentenza sacrilega e rivoluzionaria, egli ha cercato di far scomparire l'orizzonte trascendente di senso dal quale l'uomo europeo e non solo quello europeo ha tratto da due millenni le ragioni profonde della propria esistenza, e di ridare all'uomo "senza Dio" il rischio del conoscere e il brivido dell'avventura. "Di fatto noi filosofi e "spiriti liberi", ha scritto egli, alla notizia che il vecchio Dio è morto ci sentiamo come colpiti dai raggi di una nuova aurora; il nostro cuore trabocca di gratitudine, di meraviglia, di presentimento e di attesa, - l'orizzonte ci appare finalmente di nuovo libero, posto anche che non sia chiaro, e finalmente le nostre navi possono partire, assumendo su di sé ogni rischio; ogni rischio del conoscere è nuovamente permesso, il mare, il nostro mare è di nuovo aperto dinanzi a noi, forse un così aperto mare non c'era mai stato".¹⁰

La "morte di Dio", anzitutto, può essere considerata come l'approdo dell'umanità ad un nichilismo diffuso, come l'apertura della via alla riscoperta e alla riconquista del mondo, come la consegna dell'uomo ad una pericolosa solitudine etica e religiosa.

La concezione della "morte di Dio", ora, nel campo specifico dell'antropologia, produce come prima conseguenza immediata la nascita del vero uomo o del superuomo. Questo evento rovescia la dottrina dell'uomo-Dio Gesù Cristo, che, in quanto essere umano perfetto, poteva essere considerato in qualche modo anche un superuomo, ed afferma e proclama la vera dignità e la compiuta indipendenza dell'uomo. Il quinto vangelo di Zarathustra, infatti, ha annunciato un uomo redento, cioè liberato ed emancipato non già dalla colpa e dal peccato, ma dal "redentore" tradizionale, ed al posto dell'*imitatio Christi* ha teorizzato l'imitazione o l'assimilazione dell'uomo al carattere complessivo della vita del mondo. L'uomo si deve superare, per non finire nella nullità del nichilismo, sorto dalla morte di Dio, ovvero per non abbassarsi all'"ultimo" uomo, il più spregevole tra gli uomini.¹¹ Egli deve vincere Dio e il nulla. La cristologia come misura dell'umano deve essere drammaticamente sostituita dall'antropologia come misura del divino. Il Cristo non rappresenta più la "pienezza da cui noi tutti abbiamo ricevuto e grazia su grazia" (Gv 1,16), bensì la minaccia dell'annullamento e dello svuotamento dell'umano.

Nietzsche, consapevole che il messaggio fondamentale del cristianesimo è la croce, ha definito sprezzantemente Gesù il portacroce, il crocifisso, e ha criticato tutti i concetti che in qualche modo stanno dietro la croce: "il concetto di Dio inventato come contro concetto della vita, in esso è ricondotto ad un'orribile unità tutto quanto è dannoso, venefico calunnioso, l'intera mortale ostilità alla vita! Il concetto di "al di là", di "mondo vero", inventati per togliere valore all'unico mondo esistente - per non lasciare alla nostra realtà terrena alcuno scopo, alcuna ragione, alcun compito! [...] Il concetto di "peccato", inventato insieme a tutti i relativi strumenti di tortura, al concetto di "libero arbitrio", per confondere gli istinti e fare della diffidenza contro gli istinti una seconda natura! Nel concetto "dell'oblio di sé", del "rinneamento di sé", che è il vero segno distintivo della *decadence*, l'essere sedotti da quanto è dannoso, il non poter più trovare il proprio vantaggio,

⁹ Cf **F. Nietzsche**, *La gaia scienza*, in *Opere*, V/II, a cura di M. Carpitella, versione di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano 1991², 150; 239.

¹⁰ **F. Nietzsche**, *La gaia scienza*, cit., 240.

l'autodistruzione, fatti segno di valore in generale, del "dovere", della "santità", del "divino" nell'uomo! Infine - è la cosa più orribile - nel concetto dell'uomo buono si è preso partito per tutto ciò che è debole, malato, malriuscito, sofferente, di tutto ciò che è destinato ad andare in rovina - la legge della selezione è invertita, si è trovato un ideale nel contrario dell'uomo fiero e compiuto, che dice di sì, che è conscio del futuro, - che garantisce il futuro - d'ora in avanti questo è chiamato il cattivo [...] e tutto ciò è ritenuto morale! *Ecrasez l'infame!* Sono stato compreso? Dioniso contro il crocifisso...".¹²

Secondo la previsione del filosofo nichilista, spunterà il giorno in cui il superuomo sarà redento tanto da ogni ideale tradizionale, quanto da tutto ciò che questo ideale tradizionale comporta e rappresenta. Il superuomo sarà fedele alla terra, godrà di una libertà assoluta di volontà, sarà in grado di decidere il proprio destino, affronterà Dio a viso aperto e dominerà sul nulla della sua vita e sul nulla del mondo.

Il fatto che l'uomo esista in quanto tale e che sia così come è rientra nella fatalità di tutto ciò che esiste. Nel riconoscere che l'uomo appartiene al tutto del mondo ed è, essenzialmente, solo in questo tutto, e che all'infuori di questo tutto non può esistere nulla a cui ciò possa venir commisurato e secondo il quale possa essere valutato, si è raggiunta una grande liberazione, tanto dalla colpa quanto dal fine. L'uomo, prodotto casuale del mondo della natura, non ha colpa alcuna al cospetto di un Dio, causa prima di tutte le cose. Con tale liberazione da Dio, osserva il Löwith, il mondo è redento, è riscattato cioè a se stesso, in senso inverso quindi a quello che intendeva Agostino dicendo che Cristo ha liberato il mondo dal mondo stesso. E l'uomo non ha più neppure alcun fine ultimo, verso cui tendere e verso cui orientare la costruzione del suo futuro. Egli è parte del tutto del mondo e la finalità intrinseca della sua esistenza è legata a questo tutto del mondo, per cui non deve rispondere del suo operato o delle sue scelte né a Dio, né ad alcuna altra fonte di moralità. Il suo *lógos* interiore è nel suo essere e non nel suo dover essere.

Un'altra diretta conseguenza della "morte di Dio" e del superamento dell'uomo per mezzo del superuomo, è la rinuncia a tutti i retro-mondi meta-fisici e alle speranze soprannaturali in un regno di Dio, e la proposta del comandamento nuovo di "rimanere fedeli alla terra". Questo nuovo comandamento si traduce, in concreto, in una forma di esistenza soltanto terrena, senza apertura alcuna alla trascendenza. Un tale uomo terreno in carne ed ossa e mondanizzato nel vero senso della parola, si accinge ad assumere il dominio del mondo e a restituire a se stesso la propria volontà, in modo da poter comandare a se stesso, e non dipendere più da nessun Dio che gli ordini che cosa debba fare. I fedeli di Zarathustra sono tutti coloro che restituiscono a se stessi la loro propria volontà e allontanano da sé ogni forma di sottomissione. Il principio dell'"io voglio" deve subentrare allo spirito obbediente del "tu devi", e solo chi non riesce a perseverare nel dominare e nel volere, basandosi su se stesso, cerca appoggio e sostegno nella fede estrinseca nell'esistenza di un'altra volontà che gli dica che cosa deve fare. "C'è un'antica illusione, che si chiama Bene e Male. Finora la ruota di quest'illusione girava intorno ad astrologhi e indovini. Una volta si credeva ad indovini e astrologhi: e perciò si credeva che "tutto era destino" e si diceva: "tu devi, perché sei costretto!" Si diffidò poi di tutti gli indovini e astrologhi: e perciò si credette che: "Tutto è libertà: tu puoi, perché vuoi! Fratelli miei, finora si è soltanto supposto qualcosa intorno alle stelle e all'avvenire, non già saputo: e perciò si è soltanto supposto, non saputo qualcosa intorno al Bene e al Male! [...] Il vostro onore non risieda d'ora in poi nella schiatta da cui venite, ma nella strada verso cui andate! La vostra volontà è il piede che vuole andare al di là di voi stessi, in questo consista il vostro onore!"¹³

¹² F. Nietzsche, *Perché io sono un destino*, 8-9, in *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, (1889), in *Opere*, VI/III, a cura di F. Masini-R. Calasso, Adelphi, Milano 1986³, 384-385.

La fedeltà alla terra e la riconquista del mondo richiedono, dunque, una metamorfosi dello spirito, che passa attraverso le successive figure-simbolo del cammello, del leone e del fanciullo, raffiguranti rispettivamente lo spirito del *tu devi*, dell'*io voglio*, dell'*io sono*. La prima metamorfosi dello spirito nello spirito docile del "tu devi", rappresentata dal cammello, è quella prodotta dal cristianesimo e dal suo ideale ascetico. Il cristianesimo ha forgiato uno spirito obbediente, che non vuole la volontà propria ma la volontà di Dio, che si sottomette a tutto quanto gli viene proposto dall'esterno, che rinuncia al suo orgoglio e alla sua sapienza. La seconda metamorfosi dello spirito nello spirito dell'"io voglio", è rappresentata dal leone, che divora ogni forma di rispetto di Dio e cattura la sua preda, cioè la libertà di essere se stesso. Il leone trasforma il "tu devi", imposto dall'esterno e dalla fede, nell'"io voglio", che egli stesso pronuncia e attraverso il quale diventa padrone di sé in quanto comanda a se stesso ciò che vuole. Siccome, però, il leone è solo in grado di conquistare la libertà in vista di nuove creazioni, di opporre il suo no a Dio e al dovere, ma non di creare nuovi valori, è necessaria una terza metamorfosi, molto più difficile, quella dall'"io voglio" nell'"io sono" del fanciullo cosmico. Questa figura del fanciullo polemizza chiaramente con il detto evangelico "In verità vi dico: se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli. Perciò chiunque diventerà piccolo come questo bambino, sarà il più grande nel regno dei cieli" (Mt 18, 3-4), e si rifà in senso positivo al fanciullo cosmico eracliteo, che, creando e distruggendo, gioca innocente sulla spiaggia del mare.¹⁴ Il fanciullo è "oblìo", perché vive in ogni momento completamente nel presente, senza ricordarsi e senza pentirsi di ciò che non può ritornare, senza attendere quel che accadrà in futuro e senza sperarvi. Non è disgiunto in sé o è nuovamente giunto alla pienezza del suo essere, nell'innocenza cosmica dell'essere perennemente diveniente.

Una ulteriore conseguenza della morte di Dio consiste nel fatto che, poiché il "tu devi" relativo agli imperativi morali è fondato sul Dio cristiano, il quale ha stabilito che cosa è bene e che cosa è male per l'uomo, ordinandogli che cosa egli deve fare, una volta che questo Dio-fondamento del bene e del male non c'è più, l'uomo è rimesso alla propria responsabilità, comanda se stesso secondo i principi della sua volontà e libertà. Tutta la filosofia occidentale, da Socrate ad Aristotele a Kant, ha marciato, secondo Nietzsche, in direzione della verità, ha esercitato quell'atteggiamento che egli chiama "volontà di verità". A questa volontà di verità egli oppone la "volontà di potenza". La dimensione dell'apollineo ha finito per produrre un Dio morale a discapito del vero valore da mantenere: la vita. Per Nietzsche, i giudizi della mente possono essere veri o falsi. Ma non è dato all'uomo alcun diritto su di essi. L'uomo li può *ritenere*, e, cioè, interpretare come veri solo al fine di conservare la propria specie. La critica kantiana aveva posto in discussione le condizioni di possibilità del conoscere, ma ne presupponeva ancora noto il senso e il fine. Nietzsche invece mette in discussione proprio tale senso e tale fine e si chiede: "Posto pure che noi vogliamo la verità: perché non, piuttosto, la non verità? E l'incertezza? E perfino l'ignoranza?"¹⁵ Il discredito dell'apparire rispetto all'essere, delle apparenze rispetto alla verità, è assolutamente ingiustificato: "Che la verità abbia maggior valore dell'apparenza, non è nulla più che un pregiudizio morale; è perfino l'ammissione peggio dimostrata che ci sia al mondo. Si voglia dunque confessare a se stessi quanto segue: che non ci sarebbe assolutamente vita, se non sulla base di valutazioni e di illusioni prospettiche; e se si volesse con il virtuoso entusiasmo e la balordaggine di alcuni filosofi togliere completamente di mezzo il mondo apparente, ebbene, posto che voi possiate far questo, anche della

¹³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, (1883-85), in *Opere VI/I*, a cura di M. Montinari, Adelphi, Milano 1986⁴, 246-248.

¹⁴ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra. Un libro per tutti e per nessuno*, cit., 23-25.

¹⁵ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, 1886, in *Opere, VI/II*, a cura di F. Masini, Adelphi, Milano 1986⁴, 16-17.

vostra verità, almeno in questo caso, non ne resterebbe più nulla! Sì, che cosa ci costringe soprattutto ad ammettere che esiste una sostanziale antitesi di vero e falso? Non basta forse riconoscere diversi gradi di illusorietà, nonché, per così dire, ombre e tonalità complessive, più chiare e più scure, dell'apparenza, differenti valeurs, per usare il linguaggio dei pittori?"¹⁶

La logica non ha nessuna forza costringitiva, né il sapere alcun fondamento trascendentale, perché il pensiero è radicato nel mondo istintuale. "Per quanto riguarda la superstizione dei logici, non mi stancherò mai di tornare sempre a sottolineare un piccolo, esiguo dato di fatto, che malvolentieri questi superstiziosi sono disposti ad ammettere, vale a dire che un pensiero viene quando è lui a volerlo, e non quando io voglio; cosicché è una falsificazione dello stato dei fatti dire: il soggetto io è la condizione del predicato penso."¹⁷ E, analogamente, a proposito dell'evidenza, si legge: "Continuano ancora ad esistere ingenui osservatori di sé, i quali credono che vi siano "certezze immediate", per esempio "io penso", o, come era la superstizione di Schopenhauer, "io voglio": come se qui il conoscere potesse afferrare puro e nudo il suo oggetto, quale "cosa di sé", e non potesse aver luogo una falsificazione né da parte del soggetto, né da parte dell'oggetto. Ma non mi stancherò di ripetere che "certezza immediata", così come assoluta conoscenza e cosa in sé, comportano una *contradictio in adjecto*."¹⁸

Nulla ha vera consistenza, il mondo e la verità sono pure *favole*, tutti i costrutti della ragione umana non hanno alcun fondamento sicuro ed universale. Ciò che conta è solo la volontà, la quale può dirigersi anche al di là del bene e del male. Il bene e il male, per Nietzsche, sono concetti puramente storici, relativi alle diverse epoche, senza validità universale e perenne. Perciò, essi non possono determinare in anticipo ciò che l'uomo deve fare o ciò che l'uomo deve evitare, ciò che l'uomo deve accogliere e rispettare come parte di un patrimonio di valori "rivelato" dall'alto o ciò che invece può considerare come frutto di tradizioni culturali o di patti convenzionali.

3. La fedeltà alla terra secondo Nietzsche, dunque, porta alla morte di Dio e a tutte le conseguenze nefaste che abbiamo elencato. Vediamo, ora, invece, come la concezione bonhoefferiana della fedeltà alla terra e della mondanità del mondo conduca ad una nuova concezione di Dio e, di conseguenza, ad una nuova concezione del cristianesimo.

Per inquadrare storicamente il contributo bonhoefferiano alla nuova determinazione del rapporto tra fedeltà alla terra e Regno dei cieli, è utile ricordare anzitutto come Karl Barth e la teologia della Chiesa confessante ripetessero continuamente la dichiarazione teologica di Barmen del 1934, secondo la quale Cristo è il centro della Bibbia, il centro della Chiesa, il centro della fede, mentre il mondo è malvagio. Secondo tale dichiarazione, solo la fede protegge da ogni forma di male. Questa impostazione, secondo J. Moltmann, era sicuramente giusta, ma nascondeva l'orizzonte, la circonferenza, la periferia della realtà. Ogni centro, infatti, si riferisce senz'altro a una circonferenza, e se quest'ultima non si vede più, il centro diventa un punto senza relazioni, la fede cristiana diventa sterile e si occupa ormai solo di se stessa. E' necessario, allora, daro spazio e importanza anche alla circonferenza, alla periferia, alle realtà terrene, in modo da evidenziare il ruolo fondamentale del centro divino. Nel periodo storico della resistenza contro la dittatura nazista, per esempio, la riflessione teologica sul centro della fede cristiana era senz'altro più che giusta. Ma

¹⁶ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., 42.

¹⁷ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., 21.

¹⁸ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male*, cit., 20.

dopo la fine della seconda guerra mondiale si aprivano nuove possibilità storiche e le nuove istanze ad esse collegate non potevano essere colte da una fede chiusa al mondo. Bonhoeffer, reagendo al barthiano “positivismo della rivelazione”,¹⁹ ed in dialettica con l’interpretazione bultmaniana della Bibbia,²⁰ ebbe il merito di condurre la teologia al di fuori di un devozionismo ecclesiale diventato sterile e di aprire le sue porte a un’autentica mondanità; in breve, di aprire le porte della teologia e della fede alle complesse vicende della vita e della storia.

Il nucleo originale della sua teologia consiste soprattutto in un radicale ripensamento del rapporto Dio-mondo. Egli combatté la tipica tendenza religiosa di utilizzare i problemi irrisolti del mondo per esigere ed invocare Dio come la loro soluzione. Dio non può essere ridotto alla funzione di colui che integra le conoscenze incomplete dell’uomo e colma la lacuna delle sue forze. Chi ha veramente a cuore la causa di Dio non può contrapporla alla causa del mondo. Al contrario, l’amore di Dio deve spingere all’amore del mondo. “Solo quando si ama a tal punto la vita e la terra, che sembra che con esse tutto sia perduto e finito, si può credere alla risurrezione dei morti e ad un nuovo mondo; solo quando ci si riconosce sottomessi alla legge di Dio si può finalmente parlare anche della grazia. Noi viviamo nel penultimo e crediamo l’Ultimo, ma non si può pronunciare l’ultima parola prima della penultima”.

La dottrina su Dio che si evince dagli scritti di Bonhoeffer poggia sulla visione di un mondo diventato adulto, che Dio stesso ha tolto dalla condizione di minorità. A partire da questa impostazione di fondo, con una espressione diventata famosa, egli si augura la fine del *Dio-tappabuchi*, cioè del Dio evocato solo per mettere riparo alle falle degli uomini, del Dio grande farmacista del mondo.²¹ Per converso, l’uomo deve imparare a cavarsela da solo; ad assumersi la piena responsabilità della storia; a svincolarsi dall’idea del Dio tuttofare che costituisce il rifiuto per la sua debolezza e che lo rende infantile, dipendente, incapace. Il sentimento religioso tradizionale indirizza spontaneamente il cristiano a concepire un Dio forte e onnipotente, capace di risolvere tutto come un *deus ex machina*. La nuova concezione della fede, invece, deve muoversi all’interno di una teologia della croce e tener sempre presente che il Dio che salva è il Dio debole, il Dio incapace, il Dio inutile. Il Dio cristiano non è l’autoritario signore che impedisce all’uomo di crescere in piena libertà, bensì il Dio della croce, il Dio che non c’è e non può far nulla, ma che vive nel cuore della storia per impegnare l’uomo ed eliminare l’ingiustizia.

In un primo tempo, con l’avvento dell’illuminismo razionalista, le questioni riguardanti la scienza, l’arte, l’etica, la politica, l’economia trovarono risposte razionali, empiriche, immanenti, senza un ricorso all’ipotesi Dio per una loro spiegazione o giustificazione. In un secondo tempo, con l’avvento della secolarizzazione, sono state incluse in questa prospettiva anche le questioni religiose, con la conseguenza che, nonostante l’eliminazione dell’intervento di Dio, tutto funziona come prima anche senza di lui.²² L’unico spazio nel quale la presenza di Dio poteva essere ancora utile è stato l’ambito esistenziale delle questioni ultime: morte, sofferenza, colpa. L’esperienza umana, infatti, dice che sul letto di morte, per molti uomini e molte donne, Dio resta l’ultima risorsa. L’effetto pratico, voluto o non voluto, di questo modo di vivere il proprio rapporto con Dio, però, è che “mentre tutta la vita è divenuta pagana, solo la morte poté rimanere ancora per molto tempo cristiana”; la morte è la sfida suprema che la Chiesa lancia al mondo...Essa è sicura della vittoria, perché ha dalla sua la morte, e la morte è più forte della vita”. La Chiesa, però, cantando il

¹⁹ D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, cit., 401.

²⁰ D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, cit., 355.

²¹ D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, cit., 382: “Per me è nuovamente evidente che non dobbiamo attribuire a Dio il ruolo di tappabuchi nei confronti dell’incompletezza delle nostre conoscenze; se infatti i limiti della conoscenza continueranno ad allargarsi – il che è oggettivamente inevitabile – con essi anche Dio viene continuamente sospinto via, e di conseguenza si trova in una continua ritirata. Dobbiamo trovare Dio in ciò che conosciamo; Dio vuole essere colto da noi non nelle questioni irrisolte, ma in quelle risolte.”

²² D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, cit., 398.

trionfo della morte, indirettamente, ha fatto sì che “il grosso della vita” si svolgesse sempre al di fuori della fede. In ultima analisi, la difesa della “utilità” di Dio riesce a mantenere di pertinenza della fede solo i margini dell’esistenza umana.²³

Di fronte a questo fenomeno di pratica scristianizzazione, Bonhoeffer difende una diversa immagine di Dio, liberandola dalla veste religiosa. Questa diversa immagine di Dio riconduce sotto il dominio di Cristo “il grosso della vita”. Se Dio viene concepito come qualcuno la cui presenza non è necessaria, non entra in concorrenza con l’uomo, né tanto meno perde terreno man mano che quest’ultimo estende i confini delle sue conoscenze e delle sue conquiste. In fondo, è un Dio di cui si può fare a meno, perché tutto funziona anche senza di lui; un Dio inutile, che può essere tranquillamente accettato anche al centro di una vita mondana. Per Bonhoeffer, gli sforzi compiuti da una certa apologetica per dimostrare all’uomo che senza Dio la sua esistenza è inevitabilmente disperata sono di bassa lega, volgari, inefficaci, e soprattutto non cristiani.²⁴ Una tale apologetica, e in generale il cristianesimo religioso, sfruttando i momenti di debolezza dell’uomo e facendo leva sui lati meno nobili della sua esistenza, viola non solo l’intimità dell’uomo, ma anche l’intimità tra uomo e Dio; oppone un’idea di Dio forgiata su misura dei desideri umani a un’idea di Dio che si rapporta all’uomo secondo l’unico criterio della fedeltà alle sue promesse. Per questo motivo, Bonhoeffer non voleva mai nominare Dio davanti ai religiosi, mentre poteva farlo in piena tranquillità davanti ai non religiosi. Davanti a questi ultimi “l’inedito” di Dio ha ancora possibilità di non essere profanato.²⁵

Il Dio della pratica religiosa che Bonhoeffer sconfessa con i suoi scritti è in pratica il Dio lontano dalla terra, preoccupato solo della salvezza delle anime, disinteressato al progresso del mondo, geloso dell’autonomia dell’uomo. È il Dio borghese, privatistico, individualista, consolatorio, parziale, che non si rivolge alla vita, ma si riserva lo spazio del sacro in cui la fa da padrone. È, in sintesi, il Dio dell’aldilà più che dell’aldiqua.

Sulla scia di questa nuova concezione di Dio, Bonhoeffer fa consistere la vera spiritualità nel coraggio di immergersi in questo mondo. Molti uomini si allontanano da Dio, perché lo vedono estraneo alla terra. Secondo lui, però, colui che evade dalla terra non trova Dio, ma solo un altro mondo, il suo mondo privato, solo apparentemente migliore, più bello, più pacifico. In realtà, egli non trova il mondo di Dio che viene in questo mondo, ma un retromondo. Colui che evade dal mondo per trovare Dio non trova che la propria solitudine. “Chi abbandona la terra, non trova Dio...chi abbandona Dio, per trovare la terra, non trova la terra come terra di Dio”.²⁶ Prima di Bonhoeffer, secondo la sua stessa analisi, diversi esponenti della tradizione teologica, filosofica, culturale, avevano reso insignificante la presenza di Dio nel mondo. In teologia, Herbert di Cherbury affermò la sufficienza della ragione per la conoscenza religiosa; in morale, Montaigne e Bodin elaborarono delle regole di condotta al posto dei comandamenti; in politica, Macchiavelli svincolò la politica dalla morale comune e fondò la morale di stato; nel diritto, Grotius teorizzò

²³ Cf. **B. Groethuysen**, *Le origini dello spirito borghese in Francia (1930)*, Milano 1975, 108 e 90, citato in **A. Gallas**, *La centralità del Dio inutile*, saggio introduttivo a **D. Bonhoeffer**, *Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, cit., 16.

²⁴ **D. Bonhoeffer**, *Resistenza e Resa*, cit., 400.

²⁵ Cf. **A. Gallas**, *La centralità del Dio inutile*, cit., 18. A. Gallas nota che la qualifica di “inedito” attribuita a Dio è propria di Germano Pattaro.

²⁶ **D. Bonhoeffer**, *GS III*, 273; *Venga il tuo Regno. La preghiera della comunità per l’avvento del Regno di Dio sulla terra*, Queriniana, Brescia 1976, 28ss. A. Gallas, in *Anthropos téleios. L’itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995, 116, fa notare che i pensieri di Bonhoeffer trovano un riscontro preciso nelle considerazioni svolte da Buber sul rapporto tra Dio e mondo. Cf. **M. Buber**, *Il principio dialogico*, Milano 1958, 70, 82: “Allontanare gli occhi dal mondo non reca alcun aiuto per procedere verso Dio; tenerveli saldamente addosso neppure”; “Chi si rivolge al mondo veracemente si rivolge a Dio”. In questo riscontro non si tratterebbe, però, di una dipendenza diretta di Bonhoeffer da Buber, bensì di una radice comune nell’immagine veterotestamentaria del regno come di una realtà che si realizza, per volontà di Dio, sulla terra.

l'esistenza del diritto naturale come diritto dei popoli, valido anche se Dio non ci fosse; in filosofia, il deismo di Cartesio considerò il mondo come un meccanismo che procede autonomamente, senza l'intervento di Dio; il panteismo di Spinoza ridusse Dio alla natura; sulla loro scia, con diverse impostazioni, arrivarono alle stesse conclusioni Kant, Hegel, Fichte. Nelle scienze della natura, l'emancipazione da Dio cominciò con Nicolò Cusano e Giordano Bruno, che formularono la dottrina dell'infinità del mondo. Un mondo infinito si basa su se stesso. In ultima analisi, Dio inteso come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica, è ormai eliminato, superato. Non solo. Ma lo è anche come ipotesi di lavoro filosofica e religiosa. "Rientra nell'onestà intellettuale, perciò, lasciar cadere questa ipotesi di lavoro ovvero rimuoverla quanto più completamente è possibile".²⁷

Il ragionamento del pastore luterano sul riposizionamento di Dio nel mondo è squisitamente teologico ed è sintetizzato nella nota asserzione programmatica: *etsi Deus non daretur*. Come i figli, finalmente divenuti grandi, si emancipano dai condizionamenti della casa paterna, così anche il cristiano adulto deve gestire la sua vita in fedeltà e responsabilità come se Dio non esistesse, vivendo, cioè, la dimensione della sua assenza come quella della sua presenza. In buona sostanza, la vera onestà consiste nel riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo cristianamente, *etsi Deus non daretur*. Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento. Così il nostro diventar adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza di lui. "Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona, il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio; è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo. Davanti e con Dio viviamo senza Dio."²⁸

4. Dove maggiormente risalta la concezione bonhoefferiana della fedeltà alla terra è l'interpretazione della classica dottrina luterana dei due regni. Secondo questa dottrina, il Regno della Parola di Dio predicata e il regno della spada, il regno della Chiesa e quello del mondo, il regno del ministero spirituale e quello del potere temporale costituirebbero due sfere separate. Nella sua lettura personale di questa dottrina e secondo la sua prospettiva cristocentrica, Bonhoeffer sostiene che la necessaria distinzione degli ambiti non può significare separazione per il fatto che "Dio rivelatosi in Cristo è Signore di ambedue i regni"²⁹ e Gesù Cristo è il luogo in cui Dio e la realtà del mondo sono riconciliati. Il teologo luterano fa osservare che finché Cristo e il mondo sono visti come due sfere che si contrappongono e si escludono mutuamente, all'uomo rimane un'unica possibilità: rinunciare alla totalità della realtà, collocarsi in una delle due sfere e avere Cristo senza il mondo o il mondo senza il Cristo. In entrambi i casi, però, egli inganna se stesso. Qualora poi egli volesse trovarsi contemporaneamente nelle due sfere, non può non rimanere vittima di un conflitto ineliminabile.³⁰

Secondo Bonhoeffer, il modo dualistico di pensare la realtà è di fatto in contraddizione con il messaggio biblico. L'AT presenta una redenzione storica, nel senso che fa consistere la salvezza nella fedeltà di Dio a questo mondo e alla terra. Mentre tutti i miti della redenzione delle altre religioni hanno come obiettivo il superamento del limite della morte, il cristianesimo colloca la salvezza nell'al di qua dell'esistenza umana.³¹ Nel Nuovo Testamento, poi, non esiste affatto il tema delle due sfere e della loro lotta per difendere i rispettivi confini. Il vangelo, piuttosto, prospetta la realtà ricompresa in Cristo, la realtà di Dio che in Cristo si è rivelato al mondo. Tra secolare e cristiano, soprannaturale e naturale, razionale e rivelato, sacro e profano esiste un'unità originale, a prescindere da quella che si impone loro a posteriori nelle varie concezioni delle due sfere. Queste dimensioni della realtà esistono già in Dio e in Cristo, e questo le pone in un rapporto di unità "così

²⁷ D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, cit., 440.

²⁸ D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, cit., 439.

²⁹ D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., 37.

³⁰ D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., 37.

³¹ D. Bonhoeffer, *Resistenza e Resa*, cit., 412.

ciò che è cristiano esiste soltanto nelle cose mondane, ciò che è soprannaturale nelle cose naturali, le cose sante in quelle profane, quelle rivelate in quelle razionali.”³²

Proprio perché trovano la loro unità nel riferimento a Cristo, queste diverse dimensioni della realtà sono in un rapporto dinamico e non statico. Il Regno di Dio è la meta verso cui la *communio sanctorum* dirige i propri passi durante l’arco della sua esistenza sulla terra; e appunto la metafora del cammino offre il superamento della contrapposizione tra fuga dal mondo e ancoramento alla terra. Una volta messi in rapporto tra di loro, dai due estremi nasce un movimento, un superamento della escludente contrapposizione, che non è la sintesi hegeliana in un “terzo” momento più elevato, ma una relazione, un campo di tensione. Camminare sulla terra significa mantenere pienamente il contatto con il suolo, con il mondo, e significa nel contempo non erigere tende né stabili dimore, non insediarsi nel mondo quale esso è, ma andare verso una terra nuova, un “paese straniero”. Chi si mette in pellegrinaggio, ama la terra e Dio contemporaneamente, perché la terra è il solido punto di appoggio che permette ai passi di susseguirsi tra di loro e di avvicinarsi alla meta. Il terreno viene a mancare sotto i piedi di chi cerca in esso uno statico fondamento, e sostiene invece chi si mette in cammino consapevole di avere davanti a sé una lunga fatica e un itinerario che non può conoscere in precedenza: “Noi ci troviamo nella stessa situazione di chi vuole camminare su un mare di lastre di ghiaccio galleggianti. Costui non può fermarsi mai, non può mai pensare troppo a lungo al prossimo passo, altrimenti gli manca il terreno e sprofonda nell’abisso; appena ha spiccato un salto deve subito pensare al prossimo, e poi ad un altro e ad un altro ancora, sotto di lui l’abisso e davanti, egli lo sa, la terra”.³³

La tensione che le congiunge non è la volontà di mantenere la rispettiva autonomia, bensì la preoccupazione di realizzare insieme l’unità nella realtà di Cristo. La corretta interpretazione della dottrina luterana dei due regni, perciò, non comporta la separazione del secolare dal sacro. Se il secolare si stacca dal sacro e rivendica la propria autonomia, come spesso avviene nella situazione contemporanea, il cristiano per primo deve adoperarsi con tutti i mezzi di cui dispone per ricondurre secolare e sacro all’unità originaria in Cristo. Se la concezione delle due sfere mantiene e garantisce l’autonomia e l’indipendenza reciproca di sacro e profano, di fatto, nega al mondo la possibilità di essere adottato in Cristo, di riconoscersi come destinatario della riconciliazione di Dio, e lo trasforma in un terreno di conquista per la fede, in elemento da sottoporre continuamente al vaglio della legge e dello spirito.

In virtù dell’unità conferita da Dio alla realtà, compiutamente rivelata nell’evento di Cristo, risulta impossibile vivere da cristiani fuori dal mondo, vivere pienamente nel mondo senza Cristo. L’appartenenza a Cristo esige l’appartenenza al mondo e viceversa, senza che perciò si determinino lacerazioni interiori. In Cristo, la realtà è una e il cristiano che appartiene a essa si configura come uomo indiviso e integro, come “*ánthropos téleios*”.³⁴

Di fatto la Chiesa, con la molteplicità delle sue strutture, la varietà dei suoi culti, la sua attività pastorale, occupa un posto nel mondo ed è profondamente inserita in esso. E’ importante, allora, tenere presente che lo spazio occupato dalla Chiesa è lo spazio necessario alla rivelazione della signoria di Cristo nel mondo. Questo spazio ha ragione di essere non in sé ma per il fatto che a partire da esso l’intera realtà può prendere coscienza del suo essere fondata in Gesù Cristo e tramite lui riconciliata in Dio. “Lo spazio della Chiesa non esiste dunque per sottrarre al mondo una parte

³² D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., 38.

³³ D. Bonhoeffer, *Exaudi-Predigt* (8.V.1932), in *GS I*, 133-139, 138s.

³⁴ Cf. A. Gallas, *Ánthropos téleios. L’itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995.

dei suoi domini, bensì per mostrargli che esso rimane il mondo, e precisamente il mondo amato e riconciliato da Dio.”³⁵

Trattandosi di uno spazio finalizzato all’annuncio della signoria di Cristo sul mondo, per rendere il mondo sempre più mondo, quello della Chiesa è anche uno spazio destinato a essere infranto e nientificato, per cui non può costituirsi nuovamente come una sfera a sé della realtà. La concezione delle due sfere nello spazio che la Chiesa occupa nel mondo non viene neppure esigita e tanto meno giustificata dall’esistenza del regno del diavolo. Per Bonhoeffer, neppure l’esistenza del diavolo, che è pur sempre in lotta con Cristo, determina due sfere contrapposte all’interno della medesima realtà. Nonostante tutto, il diavolo è costretto a servire Cristo, è sempre obbligato ad accettare e fare il bene. Egli stesso e il suo mondo di malvagità sono stati entrambi riconciliati da Dio in Cristo. Il mondo è in tutto e per tutto di Cristo.³⁶

In ultima analisi, Bonhoeffer propone di abbandonare definitivamente la concezione e l’immagine delle due sfere e di sostituirla con una nuova immagine, quella del Corpo di Cristo. Nel corpo incarnato del Cristo, crocifisso e risorto, Dio è entrato in intima unione con l’umanità intera e nella grande misericordia e nel suo amore l’ha riconciliata sia con sé che con se stessa. Sulla base di questa visione della realtà, perde di significato la contrapposizione tra regno di Dio e regno del mondo, ed acquista invece importanza decisiva l’affermazione dell’esistenza di una sola realtà in Cristo. Su questa solida base poggia tutta la riflessione etica bonhoefferiana.³⁷

5. Secondo Bonhoeffer, l’etica cristiana deve prendere sul serio la realtà penultima rispetto all’ultima. Ciò comporta una libera assunzione di responsabilità, anche di quella politica, per preparare il terreno alla generazione a venire, fino alla resistenza contro la violenza di stato, alla compromissione a vantaggio dei diseredati, alla sofferente solidarietà con il mondo, che vuol vivere senza Dio e nel quale Dio diventa impotente. Con le sue affermazioni dal carcere che Dio è nei fatti stessi, il Dio dell’aldilà è in mezzo alla nostra vita, il trascendente è il prossimo, Bonhoeffer ha eliminato la contrapposizione tra profano e sacro, naturale e soprannaturale; ha eliminato il cosiddetto aldilà o i pascoli celesti nei quali ci si rifugia così volentieri, a tutto vantaggio dell’al di qua. Questa realtà mondana è certamente la realtà penultima, ma è allo stesso tempo il luogo della responsabilità e della decisione, del rischio e dell’obbedienza.

Precisamente la riconsiderazione del ruolo della Chiesa nel mondo ha indotto Bonhoeffer a ripensare la dottrina luterana dei due regni. Dopo la fine della seconda guerra mondiale, le chiese evangeliche avvertirono la necessità di un impegno non solo per la salvezza eterna ma anche per il bene e la felicità terrena dell’uomo. Questo impegno fu addirittura formalizzato nel documento *Stuttgarter Schuldbekennntnis*, redatto nel 1945 durante l’assemblea del Consiglio della Chiesa Evangelica in Germania, con la partecipazione di una delegazione ufficiale del Consiglio Ecumenico delle Chiese. La Chiesa si rese conto di essersi preoccupata per troppo tempo solo dell’interiorità dell’uomo su questa terra e della sua felicità nella vita eterna. Sulla base della dottrina dei due regni di Lutero, essa si era messa in pace la coscienza e aveva tralasciato di considerare i problemi connessi al fatto che l’uomo ha una vita fisica ed è coinvolto necessariamente in tutta una serie di legami sociali e politici.

³⁵ **D. Bonhoeffer**, *Etica*, cit., 42-43: “Non è quindi vero che la chiesa vorrebbe o dovrebbe estendere il proprio spazio ai danni dello spazio del mondo; essa non brama più spazio di quanto non le bisogni per servire il mondo con la testimonianza di Gesù Cristo e della riconciliazione del mondo con Dio ad opera di Gesù Cristo. Inoltre essa può difendere il proprio spazio solo lottando non per esso, ma per la salvezza del mondo. In caso contrario essa diventa un “sodalizio religioso” che lotta per la propria causa e che ha così cessato di essere la chiesa di Dio nel mondo”.

³⁶ **D. Bonhoeffer**, *Etica*, cit., 44-45.

³⁷ **D. Bonhoeffer**, *Etica*, cit., 46-47.

La distinzione tra regno di Dio e regno del mondo, con tutta la conseguente catena di distinzioni tra chiesa e stato, morale cristiana privata e morale borghese pubblica, aveva prodotto di fatto una unione tra chiesa e stato, per cui le autorità politiche e i governi di varia natura potevano contare sempre sulle chiese, per realizzare i propri disegni. La responsabilità di Lutero su questa modalità delle chiese evangeliche di rapportarsi alle realtà del mondo è senz'altro notevole e forte. Solo in un momento successivo nacquero la preoccupazione e l'impegno contro lo stato autoritario e le ingiustizie da esse compiute nei confronti dei cittadini. Per illustrare il cambiamento di prospettiva e i nuovi problemi che si sono venuti a determinare, H. Zahrnt utilizza la parabola del Buon Samaritano. Il buon samaritano, in questo nuovo contesto, non si può limitare a soccorrere l'uomo caduto nell'imboscata. Il comandamento dell'amore impone di andare oltre questa buona azione che, di fatto, rientra ancora nell'ambito della morale privata. Per vivere in pienezza il proprio dovere cristiano, c'è la necessità di andare oltre, ad esempio denunciando il fatto ai tribunali oppure, se si è in condizioni di responsabilità civile e politica che lo consentono, disporre l'impiego di forze di polizia e la proposta di leggi adeguate³⁸

Di fronte alla necessità di vivere pienamente la legge della carità anche nella vita pubblica, i teologi del dopoguerra sono concordi nel far cadere l'antica separazione Dio-mondo, chiesa-stato, morale privata e morale pubblica. Il problema che si pone e suscita dibattito, però, è quello relativo alla forma con cui esprimere la signoria di Dio nel campo della politica, dell'economia, della tecnica, della scienza e del diritto. Finché ci si limita a indicare le ragioni dell'agire cristiano, l'unanimità è garantita dal riferimento all'insegnamento evangelico di amare il proprio prossimo come se stessi. Ma quando si entra nel merito di come questo si concretizza, nascono immediatamente opinioni diverse e addirittura di segno contrario. Entrano in gioco, ovviamente, considerazioni di ordine politico, perché è necessario interpretare la realtà terreno-umana e calcolare le condizioni con le quali i comandamenti e le promesse di Dio devono essere applicati alla situazione politica concreta.

6. In conclusione, dal confronto delle due istanze si evince facilmente come la fedeltà alla terra, in se stessa, sia una fedeltà a Dio; come la realizzazione dell'*ánthropos téleios*, ossia dell'uomo perfetto, la si trovi non nel superuomo nietzscheano ma nell'uomo inserito in Cristo, redento dalla colpa, perché la redenzione di Cristo si estende a tutto il mondo, compreso il regno del male e del diavolo. Gesù Cristo, il redentore e il riconciliatore, è la vera pienezza dell'umano. Il mondo, nella misura in cui viene considerato come corpo di Cristo, non può essere ridotto ad una realtà malvagia. In Gesù Cristo, Dio e mondo non sono più due realtà separate, perché egli è il luogo della riconciliazione, non si trova al di là della storia umana, in un regno astratto delle idee, ma dentro la stessa storia umana. "Chi guarda a Gesù Cristo vede realmente Dio e il mondo con un solo sguardo, e d'ora innanzi non può più vedere Dio senza il mondo né il mondo senza Dio".³⁹ Bonhoeffer precisa, tuttavia, che la presenza di Gesù nella storia "non è un'umanità eccelsa trasfigurata, ma è il "sì" di Dio all'uomo reale; non il "sì" spassionato del giudice ma il "sì" misericordioso del compagno di sofferenze. In questo "sì" è racchiusa la vita intera e l'intera speranza del mondo. Nell'uomo Gesù Cristo è stata pronunciata una sentenza sull'intera umanità, ma non come fredda sentenza di un giudice, bensì come giudizio misericordioso di colui che prende su di sé e soffre fino in fondo il destino di tutta l'umanità. Gesù non è *un* uomo ma *l'uomo*. Ciò che gli accade, accade all'uomo, accade a tutti e perciò anche a noi. Il nome Gesù contiene in sé l'intera umanità e la totalità di Dio".⁴⁰

La *theologia crucis* proposta da Bonhoeffer impedisce i falsi trionfalismi della vita della Chiesa e della testimonianza dei singoli cristiani, ma non tematizza l'esaltazione della sofferenza, della

³⁸ Cf H. Zahrnt, *Alle prese con Dio*, Queriniana, Brescia 1969, 186-189.

³⁹ D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., 60.

⁴⁰ D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., 62.

rinuncia, del sacrificio, bensì l'esaltazione della libertà e della capacità dell'uomo.⁴¹ Partecipare alla sofferenza di Dio in Cristo non significa basarsi sull'indigenza per far risaltare l'onnipotenza divina, ma al contrario vuol dire credere nel Dio della vita che partecipa alla sofferenza dell'uomo, divenendo indigente e umile Egli stesso. Il cristiano adulto, proprio perché adulto, ha sempre bisogno di Dio, anche se nella concretezza della sua esistenza deve agire sempre come se Dio non ci fosse. Il Dio che ci abbandona è il Dio che è in noi, così come il Dio che si nasconde è il Dio che si rivela. Il nascondimento è la forma della rivelazione adeguata a quest'uomo in questo mondo; la forma che non riduce ma anzi esalta la responsabilità dell'uomo e sottrae Dio all'altrimenti inevitabile riduzione a tappabuchi.

La fedeltà alla terra, se bene intesa, non comporta automaticamente la chiusura alla trascendenza, invocata e promessa da Nietzsche, perché la terra sulla quale noi viviamo è la terra *di* Dio e chi è fedele ad essa è fedele a Dio e viceversa. "Chi ama Dio, lo ama come signore della terra così come essa è; chi ama la terra, l'ama come terra di Dio; chi ama il Regno di Dio, lo ama totalmente come regno di Dio in terra. E questo perché il Regno di Dio è il creatore e conservatore della terra, perché ha benedetto la terra e ci ha tratti dalla terra".⁴²

In definitiva, l'uomo "completo" non è colui che vive al di là del bene e del male; colui che comanda a se stesso ciò che è bene e ciò che è male. "Trasformarsi da *imago Dei* a *sicut deus* significa trasformarsi da uomo che vive in relazione a despota che vive nella solitudine e nella scissione; salario della caduta è il dover vivere "pur non essendone in grado" e solo in questo senso è il salario che corrisponde alla minaccia formulata prima della caduta: se ne mangerete morrete".⁴³ La caduta dei progenitori, nell'interpretazione bonhoefferiana, toglie alla dualità tra Adamo e l'altro essere umano il suo carattere di rapporto nella comunione, e trasforma quest'ultima in conflitto. La conoscenza che il frutto proibito procura ai progenitori è quella del *tob* e del *ra*: una conoscenza che comporta la lacerazione dell'intero. L'effetto del peccato non è l'entrata del male nel mondo, come nuovo polo in contrasto con il bene, il quale manterrebbe la continuità con lo stato originario e dunque la propria positività, ma la scissione come tale. Il peccato trasforma la buona dualità, che viene vissuta nella comunione (sono una cosa sola, pur restando due) in cattiva dualità del mondo caduto dove la comunione è infranta.

IGNAZIO SANNA

⁴¹ A. Gallas, *La centralità del Dio inutile*, cit., 38: "Si deve tener presente che egli tende a usare il termine "soffrire" in un senso comprensivo, che non si riferisce solo al soffrire inteso isolatamente, ma riassume i diversi tempi (di piangere, di ridere) di una vita vissuta polifonicamente, accolta nell'accettazione dell'intrecciarsi in essa di ultimo e penultimo, di terreno e di eterno, di benedizione e croce. La vita vivendo la quale è dato di partecipare alle sofferenze di Dio è la vita condotta nella pienezza degli impegni, dei problemi e cioè negli insuccessi, ma anche nei successi".

⁴² D. Bonhoeffer, *Venga il tuo Regno*, cit. 29.

⁴³ A. Gallas, *Anthropos téléios*, cit., 131.