

L'ultimo Bonhoeffer, ancora più vicino a Nietzsche, nel condannare la logica della debolezza e del risentimento, come strumenti della religione, che deturpano e degradano la dignità dell'uomo, riafferma con toni ancora più decisi che la fede non può rifugiarsi in un "retro-mondo". Egli scrive:

«La vita ... non è un mezzo per raggiungere un fine; è un compimento in se stessa. Dio ci ha creato perché viviamo. È affinché possiamo vivere che egli ci ha riconciliati e liberati. Egli non vuole veder trionfare delle idee su una distesa di rovine e di cadaveri. Le idee esistono per la vita e non la vita per le idee»⁴.

Dopo l'immagine della polifonia con il suo *cantus firmus* e il contrappunto che lo rende più melodioso, è il sole a diventare il simbolo dell'amore alla vita. Sulla scia, per così dire, di un altro grande cantore, Albert Camus, egli scrive:

«E però, sai, vorrei poterlo [il sole] percepire ancora una volta in tutta la sua forza, quando ti arde sulla pelle e a poco a poco infiamma tutto il corpo, sicché sai di nuovo che l'uomo è un essere corporeo; vorrei farmi stancare da lui anziché dai libri e dalle idee, vorrei che risvegliasse la mia esistenza animale, non quella animalità che sminuisce l'esser uomo, ma quella che lo libera dall'ammuffimento e dall'inautenticità di un'esistenza solo spirituale, e rende l'uomo più puro e più felice. Il sole vorrei insomma non solo vederlo e gustarne qualche briciola, ma sperimentarlo corporalmente. L'entusiasmo romantico per il sole, che si inebria di albe e di tramonti, non conosce affatto il sole come forza, come realtà, ma solo come immagine. Non si può assolutamente capire perché il sole fosse adorato come Dio; in questo rientra non solo l'esperienza della luce e dei colori, ma anche del calore. I paesi caldi, dal Mediterraneo all'America Centrale, sono stati i paesi veramente creativi dal punto di vista spirituale» (*Resistenza e resa*, p. 415).

Si crede, perché si ama la terra, verrebbe da concludere, come Agostino, come Lutero (con le dovute note di riserva), come Nietzsche, come Camus, come tante donne e uomini, che sanno star dentro la storia alla ricerca di una pienezza umana, che non solo non viene tolta dalla fede in Dio, ma addirittura portata a compimento. «Ciò che è dato a Dio è tolto all'uomo», aveva affermato Ludwig Feuerbach. Per Bonhoeffer ciò che è dato a Dio non può essere altro che il disegno di un'umanità compiuta! ■

⁴ Da *La vita naturale*, in *Etica*, Queriniana, Brescia 1992, p. 151.

Etica e fedeltà alla terra

Un confronto con Nietzsche

NICOLETTA CAPOZZA

«V»i scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra» scrive Nietzsche nel Proemio a *Così parlò Zarathustra*¹. E Bonhoeffer, parlando del dono della fede in una lettera dal carcere di Tegel (12 agosto 1943) alla fidanzata, scrive: «Non intendo 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»².

Contro coloro che si rifugiano in «mondi dietro ai mondi» (*Hinterwelter*) Nietzsche si scaglia duramente in *Così parlò Zarathustra*: «stanchezza, che vuole arrivare con un salto alle ultime cose, con un salto mortale, una povera ignara stanchezza che non vuole neanche più volere: essa creò tutti gli dei e i mondi che stanno dietro il mondo»³. Con ironia pungente Bonhoeffer in *Venga il tuo regno* descrive coloro che «ogni volta che la vita diventa troppo impegnativa ... spiccano un volo ... nelle regioni eterne». Così, dice Bonhoeffer, «si salta il presente, si disprezza la terra, ci si sente migliori di essa; infatti accanto alle sconfitte di questo mondo si hanno a disposizione vittorie eterne che possono essere ottenute con grande facilità»⁴.

Nell'*Anticristo* Nietzsche, senza mezzi termini, parla del «concetto cristiano di Dio» come «divinità della *decadence*»: il «dio dei fisiologicamente regrediti, dei deboli» un «dio degenerato fino a *contraddire la vita*, invece di esserne la trasfigurazione e l'eterno *si*»⁵. Bonhoeffer non è meno diretto, quando nella lettera da Tegel dell'8 giugno 1944 scrive: «Noi [cioè la Chiesa, i pastori e un certo concetto di Dio] viviamo ... delle questioni ultime

¹ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, tr. it. di Sossio Giametta, Rizzoli, Milano 1985, p. 28.

² D. Bonhoeffer – M. von Wedemeyer 1943-1945, *Lettere alla fidanzata. Cella 92*, Queriniana, Brescia 1992, p. 48.

³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra*, p. 49.

⁴ D. Bonhoeffer, *Venga il tuo Regno*, Queriniana, Brescia 1988, p. 25 s.

⁵ F. Nietzsche, *L'Anticristo*, Adelphi, Milano 1993, p. 18 sgg.

dell'uomo (la morte, la colpa)». Questo significa che, per sopravvivere, la Chiesa, i pastori ed il Dio-tappabuchi ha bisogno di dimostrare «all'uomo sicuro, soddisfatto, felice, che in realtà è infelice e disperato, solo che non vuole riconoscere di trovarsi in una condizione sventurata, di cui non sapeva nulla e da cui solo loro possono salvarlo»⁶.

Le assonanze tra Bonhoeffer e Nietzsche sono molte e non possono essere casuali. Lo stesso Bethge dà testimonianza di una ricezione cosciente di Nietzsche da parte di Bonhoeffer. Infatti, nella sua biografia scrive: «Bonhoeffer non poteva lasciare il pensiero della fedeltà alla terra a Nietzsche»⁷. Come mostrano le citazioni appena esposte, nonché questa testimonianza di Bethge, la ricezione di Nietzsche avviene per Bonhoeffer fondamentalmente sul tema della *fedeltà alla terra* e, quindi, sulle questioni che Nietzsche collega direttamente con questo tema:

- la critica ad un «mondo dietro al mondo», cioè ad un mondo metafisico immobile e atemporale, ma soprattutto privo del limite, del dolore e della colpa;

- la *critica al Cristianesimo* inteso come visione del mondo basata sul *ressentiment* nei confronti della forza, della salute e della gioia.

Se si considera l'intera opera di Bonhoeffer si scopre che il confronto con Nietzsche costituisce una continua sfida che sollecita e anima lo sviluppo della teologia bonhoefferiana. Sarebbe interessante ripercorrere l'itinerario della presenza di Nietzsche negli scritti di Bonhoeffer⁸. Si osserverebbe che tale presenza non sempre è legata a citazioni (Bonhoeffer cita poco e in modo impreciso soprattutto a partire da *Sequela*), ma piuttosto è connessa a tematiche, parole-chiave, atmosfere (per esempio nei frammenti da Tegel). Una dettagliata analisi di questa presenza, però, non è qui possibile. Mi limiterò a riferire i risultati di questo studio e alcune riflessioni più propriamente filosofiche e teologiche su questi risultati.

Per prima cosa, è particolarmente significativo notare come il confronto di Bonhoeffer con Nietzsche non sia mai imprigionato nei luoghi comuni

⁶ D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Ed. S. Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1988, p. 399.

⁷ E. Bethge, *Dietrich Bonhoeffer. Eine Biographie*, Kaiser Taschenbüscher, Gütersloh 1994, p. 153 (traduzione mia).

⁸ A questo proposito rimando al mio lavoro di dottorato, di cui il presente articolo vuole essere una breve esposizione: N. Capozza, *Im Namen der Tereue zur Erde. Ein Vergleich zwischen Nietzsches und Bonhoeffers Denken*, LIT-Verlag, Münster 2003. Nella prima parte di tale lavoro viene fatta una rassegna dei passi in cui è possibile rinvenire la presenza di Nietzsche nell'opera di Bonhoeffer.

dettati dall'interpretazione nazionalsocialista del filosofo, interpretazione che pure Bonhoeffer doveva avere ben presente. Nietzsche, infatti, per Bonhoeffer, non è mai il filosofo del superuomo, quanto della fedeltà alla terra.

È poi significativo notare che Bonhoeffer quanto più si accosta in modo originale e personale a Nietzsche tanto più viene approfondendo la questione fondamentale della sua teologia: l'essere di Cristo nel mondo.

A questo punto è necessario ripercorrere velocemente le tappe fondamentali del pensiero teologico di Bonhoeffer.

Bonhoeffer, allievo di Harnack e della teologia liberale, aveva condiviso la svolta dialettica di Barth, accogliendo il primato della rivelazione, il pensiero di Dio come «Totalmente Altro» e della fede come «salto». Tuttavia, sin dal suo primo incontro con Barth (lettera a Sutz, 24 luglio 1931), si era imposta con prepotenza per lui la domanda sulla concretezza propria della fede cristiana: insistendo sul «Totalmente Altro» si evitava di fare di Dio una proiezione dell'uomo, ma non si rischiava di perdere di vista il senso dell'incarnazione di Dio nella storia? Parlando di «salto della fede» non si finiva per rendere vano ogni agire umano?

Queste sono le domande che portano Bonhoeffer ad occuparsi prima dell'essere della Chiesa (*Sanctorum communio, Atto ed essere*), poi della sequela (*Sequela, Vita comune*) ed infine dell'etica e del rapporto tra Dio e la storia. Alla base di ciascuna di queste questioni c'è il primato della questione cristologica: è la realtà di Cristo, vero Dio e vero uomo, che impone di interrogarsi su come Dio sia presente nel mondo.

A mano a mano che questa problematica cristologica si rafforza, si fa più intenso negli scritti di Bonhoeffer il confronto con Nietzsche. L'*Etica* gli scritti dal carcere (le lettere e i frammenti di romanzo e di dramma) sono le opere in cui questo confronto diviene particolarmente evidente e sono anche le opere che segnalano più fortemente una riflessione sul rapporto tra rivelazione di Dio e mondo, quindi tra Cristo e mondo. Non a caso il saggio iniziale dell'*Etica*, secondo la nuova edizione critica, risulta essere *Cristo, la realtà e il bene* e le citazioni sopra riportate sono in buona parte da *Resistenza e resa*.

Per rendere conto con onestà intellettuale del confronto di Bonhoeffer con il pensiero nietzschiano, bisogna, però, tener conto di un problema di fondo: Nietzsche e Bonhoeffer partono da presupposti diversi e il dialogo tra questi autori deve avvenire rispettando questi diversi presupposti.

Bonhoeffer è un teologo, che pone al centro della sua riflessione il *primato della rivelazione*. Nietzsche è un filosofo che si difende per tutta la vi-

ta dall'«istinto teologico» della filosofia occidentale e persegue un *primato assoluto della ragione*, anche se gli esiti del suo pensiero sono poi irrazionali. Ma questo è un altro discorso che non si può affrontare nel presente contesto. Se entrambi, come abbiamo visto, si richiamano alla fedeltà alla terra e alla critica del «mondo dietro al mondo», lo fanno comunque in nome di ragioni ben diverse:

- Nietzsche critica il «mondo dietro al mondo», ovvero il mondo platonico delle idee, perché non accetta la concezione eleatica dell'essere, cioè l'essere come l'inalterabile, l'immobile, l'uno, il perfetto, e aderisce sin dalla sua prima opera *La nascita della tragedia* ad un concetto di *essere come divenire*;

- Bonhoeffer critica il «mondo dietro al mondo», ovvero il mondo dei concetti, perché, come scrive nella *Cristologia*, il concetto spiega il «come» (il «*Wie*») della realtà e non lascia spazio per la domanda sul «Chi» (*Wer*). Insomma, Bonhoeffer svolge la stessa critica nietzschiana alla metafisica in nome del primato della rivelazione, che è narrazione di un incontro con Dio.

Sia Nietzsche che Bonhoeffer rifiutano il rifugio nei «mondi eterni» per rimanere fedeli alla vita nell'al di qua. Entrambi, quindi, pongono l'accento sulla realtà temporale dell'uomo. L'analisi di cosa significhi per ciascuno di loro «essere nel tempo» si rivela particolarmente interessante.

Per Nietzsche il primato assoluto dell'essere nel tempo, il fatto che non esista nulla «fuori dal tempo», si esprime con il pensiero dell'*eterno ritorno dell'uguale*, che egli definisce il «pensiero dei pensieri». L'eterno ritorno dell'uguale, infatti, più che venire inteso come un ritorno alla visione ciclica del tempo, è per Nietzsche frutto di *un radicale "sì" a questa vita terrena*. Lo si capisce leggendo l'aforisma 341 della *Gaia scienza* dove il pensiero dell'eterno ritorno viene annunciato per la prima volta. L'annuncio viene fatto sotto forma di ipotesi e porta con sé la domanda sul valore della propria esistenza:

«Il peso più grande. Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria delle tue solitudini e ti dicesse: "Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà mai in essa niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere, ogni pensiero e sospiro, e ogni indicibilmente piccola e grande cosa della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione ..." Non ti rovesceresti a terra digrignando i denti e maledicendo il demone che così ha parlato? Oppure hai forse vissuto una volta un attimo immenso, in cui questa sarebbe stata la tua risposta: "Tu sei un dio e mai intesi cosa più divina?" Se quel pensiero ti prendesse in suo potere, a te, quale sei ora, farebbe subire una metamorfosi, e forse ti stritolerebbe; la domanda per qualsiasi cosa: "Vuoi tu questo an-

cora una volta e ancora innumerevoli volte?" Graverebbe sul tuo agire come il peso più grande! Oppure, quanto dovresti amare te stesso e la vita, per non desiderare più alcun'altra cosa che questa ultima eterna sanzione, questo suggello?»

Da queste parole, come dall'annuncio fatto in *Così parlò Zarathustra* nel capitolo «Della visione e dell'enigma», è chiaro che il problema non è stabilire se il tempo è circolare o lineare; questa è piuttosto una conseguenza del pensiero o, come scrive Nietzsche, una «canzone d'organetti», cioè una considerazione superficiale dell'eterno ritorno. Il punto fondamentale è che l'eterno ritorno è l'unico pensiero che assorbe tutta la realtà, tutto l'essere entro l'orizzonte temporale e, quindi, dà all'essere nel tempo, all'esistenza, all'esser-ci un valore non contingente, un valore infinito.

Per Bonhoeffer il valore dell'essere nel tempo, dell'esser-ci, si fonda sull'incarnazione di Cristo. Con Cristo Dio è entrato nella storia e da questo momento non si può pensare a Dio, alla pienezza dell'essere, senza fare i conti con la storia, recuperando naturalmente anche la storia dell'Alleanza con il popolo ebraico, in cui la vicenda del Cristo si inserisce: «Perché Dio diventa uomo e solo per questo l'uomo e il suo mondo sono assunti e approvati»⁹. (*La storia e il bene*)

Sulla base di questi due diversi principi che permettono il primato della *Diessseitigkeit*, dell'essere al-di-qua, dell'essere nel tempo, si hanno due diverse concezioni della storia e dell'agire dell'uomo nella storia. Sia per Nietzsche che per Bonhoeffer il valore restituito alla «terra», cioè alla realtà mondana, determina una riflessione sull'importanza dell'agire umano, che non può venire racchiuso nella sfera del contingente, né essere demandato ad un *deus ex machina* che assicurerebbe la vittoria finale del bene. Per entrambi, quindi, diviene di fondamentale importanza la riflessione sulla «decisione» (*Entscheidung*).

Per Nietzsche, però, la decisione è il dire sì all'eterno ritorno, è l'assumere l'eterno ritorno, è l'accettare che non ci sia altro al di fuori dell'esistente, è in una parola la scelta dell'*amor fati*.

Per Bonhoeffer, invece, la decisione è il dire sì alla richiesta di sequela da parte di Cristo e così prendere parte alla realtà di Cristo nel mondo.

Questo significa che per Nietzsche la scelta vera concessa all'uomo è una scelta «infinita», una scelta che porta l'uomo al di là dei suoi limiti u-

⁹ F. Nietzsche, *La Gaia scienza*, Oscar Mondadori, Milano 1971, p. 192.

¹⁰ D. Bonhoeffer, *Etica*, Queriniana, Brescia 1995, p. 195.

mani, che lo spinge ad oltrepassare se stesso, che lo porta a diventare, appunto, *Über-mensch*: l'Oltre-uomo.

Per Bonhoeffer, invece, la scelta che l'uomo è chiamato a fare è pienamente inserita nei limiti della realtà umana, perché la partecipazione all'essere di Cristo, come scrive in *Etica come conformazione*, è partecipazione all'essere di chi è nato, è morto ed è risorto. Nascere e morire sono i limiti imprescindibili dell'essere nel tempo, che Cristo ha assunto. La resurrezione non è la cancellazione di questi limiti, ma la possibilità di mantenerli. La resurrezione, che rimanda alla realtà ultima, all'eschaton, è l'evento che illumina il «penultimo», la vita sulla terra, e la riconcilia. È l'evento che rende possibile la dialettica tra Ultimo e penultimo, senza portare né alla cancellazione del mondo contingente né alla assolutizzazione del tempo.

Solo se l'essere nel tempo conserva il marchio della finitezza è possibile una *vita responsabile*, quindi, un'*etica*. Come è magistralmente spiegato in *La storia e il bene*, la «struttura della vita responsabile è caratterizzata da due cose: dal vincolo ... e dalla libertà». Il vincolo è il legame imprescindibile di ogni uomo con gli altri e con la situazione reale in cui vive; la libertà è la possibilità di «ascrivere a sé la decisione» e di «rischiare»¹¹, è, in altri termini, la libertà di muoversi entro i limiti della realtà, consapevoli che non si potranno mai oltrepassare questi limiti, ma nello stesso tempo che siamo giustificati a *resistere*.

La vita responsabile è la vita che fa un'opzione di *resistenza al male* iscritto nel mondo e sa di poterla fare perché in essa c'è già l'accettazione del mondo, la fiducia che questo mondo, con tutto il suo male, è già accolto e riconciliato in Cristo. In una parola, c'è già la *resa*, la mistica resa dell'*amor fati*.

Arriviamo così alle conclusioni a cui conducono Bonhoeffer e Nietzsche nel loro diverso modo di intendere la «fedeltà alla terra», l'«essere nel tempo» e la decisione umana.

Il cammino di Nietzsche, che si appella ad una fedeltà assoluta e alla distruzione di ogni realtà «fuori dal tempo», finisce per riservare all'uomo praticamente la sola opzione del sì incondizionato dell'esistente. La decisione per l'*amor fati* è una decisione assoluta, che rappresenta in sé un paradosso. E appunto nel *paradosso* si conclude la parabola nietzschiana: il paradosso di un uomo che deve superare l'uomo, il paradosso di una storia redata dal platonismo e dall'eleatismo che però non si sa più dire come sto-

ria, perché nell'eterno ritorno dell'uguale spariscono il passato e il futuro e rimane solo l'assolutezza dell'attimo presente (*Così parlò Zarathustra*: la visione del pastore), il paradosso infine di un linguaggio che ha rinunciato al concetto di verità e quindi è destinato a spegnersi nel balbettio. Un paradosso che si riassume nella firma lasciata sui biglietti della pazzia: «Dioniso crocifisso», vale a dire l'assolutizzazione del limite. In questo paradosso non c'è spazio per l'agire autenticamente umano e, alla fine, non c'è spazio nemmeno per una vita umana. E la pazzia di Nietzsche, senza volersi addentrare in discorsi che esulano dal tema di oggi, è forse il sigillo di questo paradosso.

Il cammino di Bonhoeffer porta al *primato dell'etica*, che diviene il luogo in cui Dio perpetua la sua rivelazione oggi, nella storia. L'etica dà una nuova comprensione della finitezza umana. Solo qui, nell'agire responsabile, infatti, la finitezza viene presa sul serio: essa non viene detta, ma esperita e, pertanto, conservata come finitezza e non trasformata in concetto. In questo modo Bonhoeffer apre la strada per una nuova lingua che parli di Dio agli uomini, una lingua che riacquisti la potenza (*exousia*) e la novità (*kainos logos*) delle parole di Gesù (Mc 1,27). Questa è la lingua che nasce dalla testimonianza, dalla sequela, dall'azione responsabile, dalla resistenza. Questa è la lingua che riporta l'uomo ad essere uomo, e, in quanto uomo, cristiano. ■

¹¹ Cfr. D. Bonhoeffer, *Etica*, p. 224 ss.