

Paradigmi

Rivista di critica filosofica

David W. Smith
Idee di sfondo

Carlo Sini
Fenomenologia e svolta linguistica

Barry Smith
La verità e il campo visivo

Simone Gozzano
Husserl, Carnap e gli esiti del solipsismo

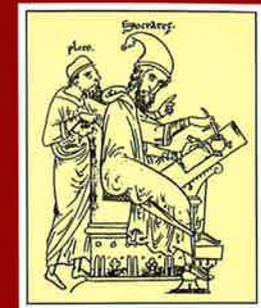
Mariannina Failla
Le promesse di J.R. Searle

Annalisa Caputo
*La recezione italiana di D. Bonhoeffer
(1970-1997)*

Marcello Lanza
Il tempo come problema

Augusto Illuminati
Spinoza e la potenza della moltitudine

Beatrice Centi
Il problema della teodicea nel pensiero di Leibniz



La
fenomenologia
dopo la svolta
linguistica

49

Anno XVII - Nuova serie - Gennaio/Aprile 1999



Schena editore

Paradigmi

Rivista di critica filosofica

Fondata da Giuseppe Semerari

Direttore: Franco BIANCO

Comitato direttivo: Giuseppe CANTILLO (Napoli), Giovanni CERA (Bari), Aldo MASULLO (Napoli), Giacomo MARRAMAO (Roma), Mario MIEGGE (Ferrara), Sergio MORAVIA (Firenze)

Comitato di consulenza: Vito M. ABRUSCI (Roma), Piero BERTOLINI (Bologna), Italo CUBEDDU (Urbino), Giuliano DI BERNARDO (Trento), Graziella FEDERICI VESCOVINI (Firenze), Lia FORMIGARI (Roma), Enzo FUNARI (Milano), Elio MATASSI (Roma), Fulvio PAPI (Pavia), Gian Enrico RUSCONI (Torino), Tullio TENTORI (Roma), Mario VEGETTI (Pavia), Stefano ZECCHI (Milano)

Redazione: Giuseppe BARLETTA, Ferruccio DE NATALE, Mario MANFREDI, Furio SEMERARI

Segreteria di Redazione: Valerio BERNARDI, Annalisa CAPUTO, Mario DE CARO, Giovanni B. CLEMENTE, Domenica DISCIPIO, Maria FAILLA, Raffaella GIOVAGNOLI, Anna Rosa MELECRINIS, Teresa PERNA, Claudio TUOZZOLO, Francesco VALERIO

Direzione c/o Dipartimento di Filosofia
Università degli Studi Roma Tre
Via Magenta, 5 - 00185 Roma - Fax 06.4462428
E-mail: f.bianco@phil.uniroma3.it

Corrispondenza, manoscritti, libri per recensione e riviste in cambio vanno inviati alla Direzione

Redazione c/o Dipartimento di Scienze Filosofiche
Università degli Studi di Bari (palazzo Ateneo)
70100 BARI - Tel. 080.5714166

Periodico quadrimestrale. Autorizzazione del Tribunale di Brindisi n. 1/1983 del 10 gennaio 1983

Direttore responsabile: Franco BIANCO

Amministrazione e stampa: Grafischema, Viale Stazione 177
72015 Fasano (Brindisi) - Tel. 080.4414681

Abbonamento 1998: Italia L. 48.000; Speciale Studenti L. 30.000; estero L. 55.000 da versare sul c.c. n. 13147723 intestato a Grafischema s.r.l. - Viale Stazione 177 - 72015 Fasano (Brindisi)
Un numero L. 19.000; estero L. 21.000

L'abbonamento non disdetto entro il 31 dicembre si intende rinnovato per l'anno successivo

Paradigmi

Rivista di critica filosofica

Sommario

Anno XVII, n. 49 - Nuova Serie - gennaio-aprile 1999

LA FENOMENOLOGIA DOPO LA SVOLTA LINGUISTICA	
SIMONE GOZZANO	<i>Presentazione</i> 5
DAVID W. SMITH	<i>Idee di sfondo</i> 7
CARLO SINI	<i>Fenomenologia e svolta linguistica</i> 39
BARRY SMITH	<i>La verità e il campo visivo</i> 49
SIMONE GOZZANO	<i>Husserl, Carnap e gli esiti del solipsismo</i> 63
MARIANNINA FAILLA	<i>Le promesse di J. R. Searle</i> 91
RASSEGNE	
ANNALISA CAPUTO	<i>La recezione italiana di D. Bonhoeffer (1970-1997)</i> 121
FATTI E LIBRI	
MARCELLO LANZA	<i>Il tempo come problema</i> 157
AUGUSTO ILLUMINATI	<i>Spinoza e la potenza della moltitudine</i> 167
BEATRICE CENTI	<i>Il problema della teodicea nel pensiero di Leibniz</i> 175
	<i>Abstracts</i> 191
	<i>Gli autori</i> 193

ANNALISA CAPUTO

LA RECEZIONE ITALIANA DI DIETRICH BONHOEFFER
(1970-1997)*

L'articolo discute la recezione italiana del pensiero di D. Bonhoeffer dal 1970 al 1997. Partendo dall'analisi dei volumi monografici, sono prese in esame alcune questioni fondamentali delle opere bonhoefferiane, relative alla secolarizzazione, alla ricerca di un fondamento in filosofia e in teologia, all'etica e al ruolo centrale della responsabilità, della pace, del tempo, della storia.

Io penso che parlare di Dio è impossibile e comprenderlo è ancora più impossibile. [...] Ma se tu macchi la tua carta con molte migliaia di versi, allora vieni qui: io inciderò sulle tavole del tuo cuore questi pochi versi, servendomi del mio stilo, nel quale non vi è inchiostro
GREGORIO DI NAZIANZO, *I cinque discorsi teologici*.

1. *Il carattere della rassegna*

Perché proporre all'attenzione D. Bonhoeffer? Perché concentrarsi sulla sua recezione italiana? E perché partire proprio dal 1970? Alla prima domanda ci piace che rispondano direttamente i testi e gli Autori considerati: sguardi diversi nelle profondità dell'esperienza bonhoefferiana. Per quanto riguarda le altre, invece, ci sembra giusto affidarci a quello che ancora oggi è il più noto studioso italiano di Bonhoeffer, oltre che quello che ha introdotto il pensiero e la discussione sul teologo tedesco in Italia: I. Mancini. Mancini, sul finire degli anni '60, dichiarava il 1969 "anno bonhoefferia-

* A proposito di:

- 1971: N. BOSCO, *Il pensiero teologico di D. Bonhoeffer. Corso di filosofia della religione*; A.A. 1970-'71, Torino, Giappichelli Ed.
1974: N. FILIPPI, *Cristianesimo adulto in D. Bonhoeffer: Angoscia di Dio e secolarizzazione in 'Resistenza e Resa'*, Roma, Herder.
1974: S. SORRENTINO, *La teologia della secolarizzazione in D. Bonhoeffer*, Roma, Ed. Paoline.
1975: N. BOSCO, *D. Bonhoeffer a trent'anni dalla morte. Corso di filosofia della religione*; A.A. 1974-'75, Torino, Giappichelli Ed.
1976: U. PERONE, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, Roma, Studium.
1989: E. BERTOZZI, *D. Bonhoeffer e la sua testimonianza di umana solidarietà*, Bologna, Coop. Culturale, Ed. "Conquiste".

no", per il gran numero di pubblicazioni, traduzioni¹ ed iniziative culturali sorte intorno al nome del pastore luterano; ma si augurava anche che questo 'movimento' potesse far nascere una "nuova linea di lettura accanto (o in sostituzione?) alle tre [...] che tenevano il campo": ovvero quella tedesca (in certi ambienti molto critica, in altri molto filologica, in altri molto gravata dall'ideologia marxista), quella francese (più moderata, ma non per questo esaustiva), e quella anglosassone (legata soprattutto alla questione della resistenza e della morte di Dio)².

Quello di Bonhoeffer non era, dunque, un nome sconosciuto in Italia, già negli anni '60; ma l'augurio di Mancini – che proprio nel '69 pubblicava il suo monumentale volume monografico sul teologo protestante – era che altri con e dopo di lui potessero far crescere una 'scuola' bonhoefferiana 'italiana', o per lo meno degli indirizzi di studio e diffusione, in grado di competere – per qualità e quantità – con quelli europei già consolidati.

Sono passati quasi trent'anni da allora ed è venuto, forse, il momento di un bilancio. Una rassegna, che, senza essere un giudizio sulla bontà o meno delle ricerche fatte, possa diventare la presentazione di un cammino percorso: da Autori italiani, distanti per provenienze, interessi e stili, e tuttavia con un punto di partenza comune: l'esigenza di presentare al pubblico un teologo non facile, ma in grado di interpellare e affascinare³.

1991: L. BAGETTO, *Decisione ed effettività. La via ermeneutica di D. Bonhoeffer*, Genova, Marietti.

1992: G. BELLIA, *Elogio del frammento. Invito all'etica: conversando con Bonhoeffer*, Assisi, Cittadella Ed.

1995: N. BOSCO, *D. Bonhoeffer. Un'etica della responsabilità per laici e credenti*, Napoli, Ed. Scientifiche Italiane.

1995: A. CONCI, *D. Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Bologna, Centro Editoriale Dehoniano.

1995: M. DOTTA, *D. Bonhoeffer: lo strutturarsi della fede nel mondo. Un percorso all'inverso delle opere principali*, Comano (Lugano), Arcipelaghi, Alice.

1995: A. GALLAS, *Anthropos teleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia, Queriniana.

1997: P. COLOMBO, *Servire il tempo, servire Dio*, Milano, Glossa.

¹ *Resistenza e resa*, Milano, Bompiani, 1969 (trad. it. di S. Bologna) ed *Etica*, Milano, Bompiani, 1969 (trad. it. di A. Comba), entrambi con *Introduzione* di I. Mancini.

² Cfr. I. MANCINI, *D. Bonhoeffer in Italia*, in "La rivista del clero italiano", 50, 1969, pp. 522-528 (cit. da pag. 525).

³ "Ci troviamo di fronte a ingenti iniziative editoriali, di case laiche, protestanti e cattoliche. [...] Abbiamo il lavoro di un'eccellente schiera di traduttori. Infine i percorsi di questa impresa corale si ricongiungono continuamente alla figura di [...] I. Mancini. [...] Rimangono aperte non poche domande: quale peso ha avuto, quali esigenze ha incontrato e stimolato questo 'Bonhoeffer in Italia' [...]? Questa domande non riguardano soltanto le scuole di pensiero e i luoghi universitari, ma anche cospicui pezzi di storia delle comunità ecclesiarie, delle organizzazioni sindacali, dei movimenti politici", M. MIEGGE, *Premessa* a A. CONCI e S. ZUCAL (a cura di), *D. Bonhoeffer. Dalla debolezza di Dio alla responsabilità dell'uomo*, Brescia, Morcelliana, 1997, pp. 25-26.

Ed è proprio questo appello e questo fascino che vogliamo lasciar trasparire dalle pagine seguenti, soffermandoci sulle ricerche ad ampio respiro, di carattere monografico⁴. Cominciamo quindi con N. Bosco e con il suo *Il pensiero teologico di D. Bonhoeffer. Corso di filosofia della religione A.A. 1970-'71*.

2. Mondo, maturità e secolarizzazione nell'ultimo Bonhoeffer

È interessante vedere come questo lavoro finisca per essere 'di avvio' non solo per ragioni cronologiche, ma anche per la domanda di fondo che lo anima: quella sull'attualità e la vitalità della proposta bonhoefferiana. Che cosa può dire a noi il pensiero di un Autore che è vissuto 'nel' dramma della Germania hitleriana ed è morto 'in' esso: un pensatore, quindi, che non ha potuto conoscere tutti i mutamenti del secondo dopo-guerra, fino ad oggi? Dal 1971 fino al più recente saggio del 1997 (*È ancora attuale, oggi, il cristianesimo non religioso di D. Bonhoeffer?*⁵), passando attraverso i testi del 1975 (*D. Bonhoeffer a trent'anni dalla morte. Corso di filosofia della religione; A.A. 1974-'75*) e del 1995 (*D. Bonhoeffer. Un'etica della responsabilità per laici e credenti*), in maniera sempre più tesa e incalzante, la Bosco torna su questo interrogativo⁶. E la risposta – di volta in volta rinnovata – fa leva sul cuore dell'etica bonhoefferiana: "l'appello e la descrizione dell'azione responsabile", appello e azione talmente 'vasti' da

⁴ Abbiamo escluso dalla nostra rassegna solo i testi di I. MANCINI, *Barth, Bultmann, Bonhoeffer*, Milano, Celuc Libri, 1971; *D. Bonhoeffer, un resistente che ha continuato a credere*, Urbino, Quattroventi, 1975; *Novecento teologico*, Firenze, Vallecchi, 1977; e questo perché idealmente abbiamo inteso queste pagine come un 'oltre-Mancini'. Sulla lettura manciniana di Bonhoeffer, d'altra parte, si può facilmente fare riferimento all'appendice a A. CONCI e S. ZUCAL (a cura di), *D. Bonhoeffer. Dalla debolezza di Dio alla responsabilità dell'uomo*, cit. (appendice dal titolo *Mancini interprete di Bonhoeffer*, a cura di G. Beschin, P. Grassi, G. Lamitral).

⁵ In A. CONCI e S. ZUCAL (a cura di), *D. Bonhoeffer. Dalla debolezza di Dio alla responsabilità dell'uomo*, cit.

⁶ Per quanto riguarda i testi, l'ultimo (il saggio del '97) riprende in grossa parte i temi del cap. I del libro del 1995 (*D. Bonhoeffer. Un'etica della responsabilità per laici e credenti*), capitolo dal titolo *Un cristianesimo per tempi apocalittici* (1.1: Il Dramma di un'esistenza teologica; 1.2: Attualità o inattualità di Bonhoeffer?); mentre i capp. 2-6 del libro del '95 riprendono fedelmente i capp. 1-5 del volume del '75: *D. Bonhoeffer a trent'anni dalla morte. Corso di filosofia della religione; A.A. 1974-'75* (eccezione fatta per il titolo dell'ultimo cap.: *Trent'anni dopo*, in un caso; e *Cinquant'anni dopo*, nell'altro caso). Lo stesso dicasi per il primo volume citato (1971), nato anch'esso per esigenze didattiche e che quindi espone nei suoi quattro capp. quello che poi si troverà anche nel testo del '75 e dunque del '95. Il che, lungi dall'indicare la povertà della mera ripetizione, sta a sottolineare quanto la Bosco creda di fatto nella possibilità che la profondità del pensiero bonhoefferiano risuoni come la 'stessa', indipendentemente dal tempo in cui viene ascoltata.

essere in grado non solo di superare i singoli tempi storici, ma anche di “valere nella stessa misura per credenti e non credenti”⁷. La responsabilità come risposta ‘totale’ dell’uomo ‘intero’ alla “realtà totale”⁸, nelle sue diverse forme e bisogni.

Da qui il percorso seguito dalla Bosco. Si parte da una domanda sul ‘perché’ (perché leggere Bonhoeffer?); ci si tuffa nella vita dell’Autore per comprendere ‘chi’ è stato e ‘che cosa’ ha scritto e fatto; si approda ai lavori ‘ultimi’ sull’etica e l’impegno politico; e, dopo aver compreso che proprio in questo sporcarsi le mani nella storia (qualunque essa sia) – per trasformare l’“attuale” in qualcosa di pieno e sensato – consiste il messaggio per certi versi oltre-storico di Bonhoeffer, si ritorna alla domanda iniziale. È di fatto la non coincidenza “tra il nostro presente e il suo futuro” (un domani in cui davvero tutti, laici e credenti, vivano, nel mondo, in maniera ‘responsabile’ la loro ‘risposta’ alle esigenze dell’altro: altro come ‘realtà’, o come altro popolo o altra confessione o persona che mi è accanto o Dio-Altro) e quindi è la sua *inattualità*, che rende attuali le “profezie” di Bonhoeffer, il suo ‘dire per’ e ‘davanti a’ (*pro-phemi*)⁹.

⁷ È ancora attuale, oggi, il cristianesimo non religioso di D. Bonhoeffer?, cit., p. 145.

⁸ *Etica*, trad. it. di Danna, Brescia, Queriniana, 1995, p. 216 (d’ora in poi E.).

⁹ Diciamo ancora qualcosa sui capitoli del testo. Dopo quello introduttivo, segue quello su *La vicenda terrena di Bonhoeffer* (di carattere biografico) e poi tre capp. rispettivamente sui primi scritti (*Da ‘Sanctorum Communio’ a ‘Vita comunitaria’*), su *L’etica* e su *Resistenza e resa*. Chiude il capitolo che riprende retrospettivamente tanto il discorso su “leggere Bonhoeffer oggi”, quanto quello sulla possibilità di tenere insieme – nella lettura dell’Autore – il livello biografico e quello tematico-teologico. Per quanto riguarda quest’ultima questione, va ricordato che la Bosco rifiuta la ‘classica’ lettura di Bonhoeffer fatta per ‘fasi’ (quella del periodo accademico; quella del *Kirchenkampf* e quella della resistenza); lettura che parte da E. BETHGE, *D. Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse*, München, 1966, trad. it. di Demarchi, *D. Bonhoeffer. Teologo, cristiano, contemporaneo*, Brescia, Queriniana, 1975 (che ha introdotto la famosa lettura della vita del teologo secondo le tre fasi delle metamorfosi dello spirito nietzscheano: cammello, leone, bambino); per arrivare a H. MÜLLER, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die Societas in D. Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Leipzig, 1966 (che ha diviso le tre fasi come: “la parola di Dio e la comunità della chiesa”, “la via e l’azione dentro la comunità ecclesiastica”, “la parola di Dio e la società umana”); e allo stesso Mancini (e alla sua tripartizione: la teologia della chiesa; la chiesa come essere-in-Cristo; e l’essere-in-Cristo come essere-di-Cristo). La Bosco parla invece di “un’unità vivente, dinamica e pluridimensionale, meglio ancora polifonica, che consente una grande varietà di temi, tempi, registri, pause, cesure e riprese, in una ricchezza contrappuntistica, unificata esclusivamente dalla persistenza del ‘cantus firmus’” (che per l’Autrice è “la storicità di Dio realizzata e rivelata Cristo e la conseguente cristicità della storia”) (1995, op. cit., pp. 122-23). L’immagine che viene fuori è quella della spirale, dove i temi “ricevono flessioni e incrementi di senso” e “la fine si protende verso l’inizio, ma non lo tocca, per il mutamento frattanto avvenuto” (Ivi, p. 144); sicché la “sequela” è sempre la stessa, ma nel caso dei primi scritti è più personalistico-esistenziale e kierkegaardiano-barthiana; mentre nel caso dell’*Etica* è più storicistico-umanistica; e in *Resistenza e resa* è più ‘atea’, silenziosa e sofferta (Ivi, pp. 130-134).

E su ‘questo’ Bonhoeffer si soffermano più particolarmente proprio i lavori del 1974 di N. Filippi e S. Sorrentino: ovvero sul teologo ‘impegnato’ e ‘mondano’ di *Resistenza e resa*¹⁰.

È noto (per il pubblico italiano già dal ‘69, con la traduzione di *Widerstand und Ergebung* – ‘introdotto’ da Mancini¹¹) che si tratta – come spiega il sottotitolo – di “lettere e appunti dal carcere”, scritti da Bonhoeffer nel ‘44, nella prigione di Tegel (Berlino), dove egli si trova a causa della sua partecipazione alla resistenza politica antinazista, passi raccolti ed editi postumi dal suo amico E. Bethge. Ma sia la Filippi che Sorrentino accostano questi schizzi e stralci di corrispondenza non tanto per gusto storico-archivistico (o biografistico), quanto per mostrare al lettore la linea di pensiero che traspare in essi: una posizione – quella dell’ultimo Bonhoeffer – non solo coerente e unitaria, ma anche di sconvolgente impatto e profondità, sia per la teologia che per la filosofia. I temi relativi alla maturità (*Mündigkeit*) del mondo, all’abbandono (*Verlassenheit*) di Dio e alla possibilità di un’“interpretazione non-religiosa” del Cristianesimo¹².

Dire che il mondo in cui oggi viviamo è ‘maturo’ significa constatare che ormai dipende solo da se stesso, è ‘autonomo’.

Intendo per autonomia la scoperta delle leggi in base alle quali il mondo vive ed è autosufficiente nella scienza, nella vita sociale e politica, nell’arte, nell’etica, nella religione. L’uomo ha imparato a cavarsela da solo in tutte le questioni importanti, senza ricorrere alla ‘ipotesi di lavoro: Dio’ (RR., p. 245).

L’uomo maturo è quello che ha preso atto della ‘morte di Dio’, del Dio “tappabuchi” (*Lückenbüßer*), chiamato in causa là dove la scienza, la mo-

¹⁰ N. FILIPPI, *Cristianesimo adulto in D. Bonhoeffer: Angoscia di Dio e secolarizzazione in ‘Resistenza e Resa’*; S. SORRENTINO, *La teologia della secolarizzazione in D. Bonhoeffer*.

¹¹ Trad. it. di Bologna, Milano, Bompiani, da cui citiamo (d’ora in poi RR.)

¹² Il testo di Sorrentino – dopo un’introduzione che giustifica l’impostazione e la concentrazione su *Resistenza e resa*, come testo chiave per la comprensione dei concetti bonhoefferiani di “interpretazione non-religiosa e secolare del Cristianesimo” – si divide in tre grandi parti dal titolo, rispettivamente: 1) *Il mondo maturo*; 2) *La realtà di Dio*; 3) *La realtà di Cristo*, parti nelle quali l’Autore si sforza di dare coerenza e unitarietà ai temi trattati ovviamente solo in maniera occasionale e dispersiva nelle Lettere dal carcere (infatti i limiti maggiori che Sorrentino riscontra in Bonhoeffer sono appunto quelli della scarsa sistematicità e fondazione data da Bonhoeffer alle sue tesi). Il testo della Filippi, invece, si organizza in sei capitoli. Il primo introduttivo alla vita e l’opera bonhoefferiana (*Bonhoeffer e la teologia contemporanea*); quelli dal due al cinque, attenti alle diverse sfumature della ‘maturità del mondo’ in *Resistenza e resa*: 2) *‘Un mondo adulto’ delle realtà terrene*; 3) *Il cristianesimo nel mondo adulto*; 4) *Il volto di Dio nel mondo adulto*; 5) *I concetti biblici nel mondo adulto*; il sesto, infine, di bilancio (*Ambiguità, perplessità o segni profetici?*), con un tentativo di ‘universalizzazione’ delle proposte bonhoefferiane, a detta della Filippi, in fondo, non troppo distanti anche da quelle del Concilio Vaticano II.

rale, la politica – e il soggetto in genere – non erano in grado di gestire da soli la realtà. Il mondo adulto è quello che rifiuta di ricorrere ad un *deus ex machina*, per ‘lavorare’ dove, invece, può e deve andare avanti liberamente e ‘umanamente’. E tutto questo è un dato di fatto, non una speranza o un desiderio. E chi sogna di tornare indietro e vuole far risorgere il Dio “tutore” (*Vormund*), metafisico, fa un torto non solo all’uomo, ma anche a Dio.

“Io ritengo gli attacchi dell’apologetica cristiana al mondo diventato adulto, primo: assurdi; secondo: scadenti; terzo: non cristiani” – scrive Bonhoeffer (RR., p. 246). Insensati, perché pretendono di far tornare bambino chi è cresciuto, dargli problemi che non sono più suoi e legarlo a cose di cui si è finalmente liberato; mediocri, perché cercano di sfruttare le debolezze dell’uomo a suo danno; non cristiani, perché riducono il cristianesimo ad una religione di soddisfazione dei bisogni e lo pongono, come paravento, a nascondere paure e incapacità. Dio, nel mondo diventato adulto, non si dà. E, se c’è, non si dà a vedere, si nasconde. Solo un Dio che non pretende di chiudere le crepe e colmare gli abissi dell’esistenza è un Dio che può bussare, discreto, ancora oggi, alle porte della realtà. Solo un Dio che non sbandiera la sua onnipotenza per sostituirsi alla nostra finitezza può offrirsi, nuovamente e diversamente, alla fede, nello spazio lasciato vuoto dalla morte stessa del dio (della vecchia religione).

E noi non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo – ‘*etsi Deus non daretur*’. E precisamente questo noi riconosciamo – davanti a Dio! Dio stesso ci costringe a questo riconoscimento. Quindi il nostro essere diventati maturi ci conduce a riconoscere veramente la nostra situazione davanti a Dio. Dio ci fa sapere che dobbiamo vivere in modo tale da cavarcela nella vita anche senza Dio. Il Dio che è con noi è anche il Dio che ci abbandona (Mc 15, 34)! Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l’ipotesi di lavoro Dio, è il Dio davanti al quale stiamo continuamente. Davanti a Dio e con Dio noi viviamo senza Dio (RR. pp. 264-65).

L’abbandono di Dio diventa, quindi, il segno ultimo della possibilità della sua presenza: il suo tirarsi indietro per lasciare posto alla libertà e alla voglia di futuro propria dell’uomo-adulto. E il cristiano-adulto, a sua volta, è e può essere tale solo nel riconoscimento di questo abbandono, nel tentativo di vivere ogni giorno, “come se Dio non ci fosse”, nella consapevolezza che non può delegare ad Altri il pensare, l’agire, l’essere. Ed eppure consapevole che – se Dio c’è – nel suo sottrarsi, Egli è comunque ‘con’ l’uomo: e allora anche la solitudine della *Mündigkeit* può, nel rischio della fede, trovare un Volto.

È il passaggio dall’abbandono ‘di’ Dio all’abbandono ‘in’ Dio. O, come dice anche Bonhoeffer, dall’Esso ad Tu, dal Destino all’Altro.

Dio non ci viene più incontro con il ‘tu’, ma ammutolisce nel neutro ‘esso’; il mio problema è il fondo proprio quello di sapere come possiamo trovare il ‘tu’ in questo ‘esso’ (‘destino’) (RR, p. 182) -

senza trasformare l’Esso in Tu (cioè senza tornare al Dio tappabuchi, che chiude la drammaticità del destino e del suo “senza Dio” nelle sicurezze false di una religione onnicomprensiva), ma anche senza trasformare il Tu in Esso (cioè senza negare al divino la possibilità di far sentire, nel nascondimento, la voce silenziosa della sua presenza).

È passato il tempo in cui si poteva dire agli uomini tramite le parole <che cosa sia veramente per noi, oggi, il cristianesimo, o anche chi sia Cristo> – siano esse parole teologiche oppure pie; così come è passato il tempo dell’interiorità e della coscienza, cioè appunto della religione in generale. Stiamo andando incontro a un tempo completamente non-religioso; gli uomini, così come ormai sono, semplicemente non possono più essere religiosi (RR. p. 213).

Ma questo non è una perdita. Anzi, tutto sommato, un guadagno. Perché è possibilità di parole (e silenzi) nuovi della fede, di vicinanze e lontananze prima sconosciute. “Il mondo maturo è senza Dio (*Gottloser*), ma, per questo, forse, più vicino-a-Dio (*Gott-näher*) del mondo immaturo”¹³: la vicinanza del ‘senza’¹⁴. E qui acquista un senso diverso anche la questione del cristianesimo. Perché “solo quando si riconosce l’impronunciabilità del no-

¹³ La cit. è tratta da RR., p. 267 (cfr. anche SORRENTINO, cit., p. 315). Ma cfr. anche (ivi): “Se si vuol parlare di Dio in maniera ‘non-religiosa’ bisogna parlarne in modo tale che l’essere-senza-Dio del mondo non risulti in qualche modo nascosto, anzi addirittura messo allo scoperto e proprio in questo modo una luce sorprendente investe il mondo”. In quest’ottica, come sottolinea a più riprese Bonhoeffer, la differenza tra cristiani e non cristiani, non è né nella consapevolezza dell’assenza di Dio, né nella capacità di vivere appieno l’esistenza mondana; ma è nel desiderio dei primi di rimanere accanto al Dio assente e debole, condividendone la sofferenza.

¹⁴ Sorrentino, a riguardo, accosta la posizione di Bonhoeffer a quella della teologia apofatica e al suo lavorare per *via negationis* (op. cit., pp. 210 sgg.). La FILIPPI, invece (op. cit., p. 33) fa notare una certa consonanza con le posizioni dell’ultimo Heidegger, riguardo al divino e cita *Identità e differenza*: “Così il pensiero privo di un dio, il pensiero che deve fare a meno del dio della filosofia, del dio come *causa sui*, è forse più vicino al dio divino di quanto l’ontoteologia non sia disposta ad ammettere” (*Identität und Differenz*, Pfullingen, Neske, 1996¹⁰, p. 65, trad. it. di Ugazio, *Identità e differenza*, in “Aut-Aut”, 1982, p. 36). Sulla questione del ‘divino’ in Heidegger ci permettiamo di rinviare al nostro: *Heidegger dopo i Beiträge zur Philosophie*, in “Paradigmi”, a. XVI, n. 47, 1998, pp. 375-403.

me Dio si può anche pronunciare finalmente il nome di Gesù Cristo" (RR., p. 153), solo quando si è rinunciato ad ogni religiosità che fa 'gridare' a Dio la sua grandezza e potenza, si può insinuare la domanda: e se Dio fosse, invece, proprio questo abbandono, questa povertà, questa debolezza: il Dio-uomo-crocifisso?

Dio si fa espellere dal mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo; e proprio per questo e solo per questo egli rimane con noi e ci aiuta. [...] Non in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza e della sua sofferenza. [...] Qui sta la differenza decisiva rispetto a tutte le religioni. La religiosità rimanda all'uomo nella sua miseria, alla potenza di Dio nel mondo; Dio è il *Deus ex machina*. La Bibbia invece rimanda l'uomo all'impotenza e sofferenza di Dio. E solo il Dio sofferente può aiutare (RR., p. 265).

Resta la domanda: ma, in quanto si accosta e aiuta, non finisce anche 'questo' Dio per diventare un *Lückenbüßer*, un riparo dai vuoti del mondo, e un tentativo di colmarli? L'immagine che adopera Bonhoeffer (e che Sorrentino riprende e sviluppa) e quella del *cantus firmus*: che accompagna la polifonia senza per questo né sostituirsi ad essa, né riparare ai difetti e ai limiti della sua intonazione. L'uomo può e deve seguire il rincorrersi in contrappunto delle voci delle cose (e delle persone) che sono con lui, senza pensare che il 'basso continuo' del divino possa sostituirsi a loro¹⁵. E, viceversa, un credente, può e deve "amare Dio dal profondo del cuore, tuttavia senza che l'amore terreno ne venga danneggiato o indebolito" (RR., p. 225). Perché, anzi, la limpidezza dell'Uno rende più spiegato l'altro. E viceversa. O, almeno, Sorrentino e la Filippi credono, seguendo Bonhoeffer, che questa sia una possibilità¹⁶.

In Dio tutto ritorna, senza perdere il proprio significato e senza dissolversi nella contingenza. Ma in Dio tutto ritorna perché già tutto è; tutto è reale, perché già possiede da sé, in qualche misura, la realtà. Per chi abbia gua-

¹⁵ Un altro dei temi centrali di *Resistenza e resa* su cui insiste Sorrentino è quello della "presa di possesso dell'al di qua", della centralità dello spessore terreno (*Diesseitigkeit*). "Non parlo del piatto e banale spessore terreno (*Diesseitigkeit*) degli illuminati, degli indaffarati, degli indifferenti o dei lascivi, bensì del profondo spessore terreno (*Diesseitigkeit*) che è pieno di disciplina e in cui è sempre presente la coscienza della morte e della resurrezione" (RR., p. 268, cit. da Sorrentino a p. 52).

¹⁶ Sul *cantus firmus* cfr. Sorrentino, cit., pp. 153 sgg.; la conclusione dell'Autore è che: "Bonhoeffer è convinto che né Dio da solo né l'uomo da solo riescono a totalizzare la realtà e l'esistenza; la realtà si dipana continuamente soltanto nella relazione reciproca di questi termini. [...] L'uomo esiste autonomamente in ogni ambito della propria realtà: tuttavia non c'è in essa nessuna sfera che non sia in rapporto con la realtà di Dio; quest'ultima, quindi, non esplica una funzione risolutiva e sostitutiva, ma conferisce all'esistenza umana il senso pieno e globale" (Ivi, p. 164).

dagnato questa certezza, che solo nella fede si può dischiudere, si apre una possibilità unica, propria solo del cristiano [...]: la possibilità della pluridimensionalità (U. Perone, *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer*, cit., p. 102)¹⁷.

E con questo siamo già nel cuore del testo di U. Perone, del 1976.

3. La questione del fondamento: filosofia e teologia; poesia e ontologia

Anche Perone, infatti, si pone nell'ottica dell'ultimo Bonhoeffer e anche lui si preoccupa di indagare, in esso, il rapporto tra mondo e Dio. C'è una sfumatura particolare, però, che acquista la sua ricerca e che la distingue dalle precedenti; e questo taglio è immediatamente evidente, se si parte anche solo dall'intestazione del libro: *Storia e ontologia. Saggi sulla teologia di Bonhoeffer* (1976)¹⁸. Innanzitutto il sottotitolo: come spiega l'Autore nella *Premessa*, l'andatura saggistica traccia l'intenzione al tempo stesso "ambiziosa e modesta" del lavoro: una raccolta per 'tentativi', di carattere sperimentale (a differenza della 'sistematicità' dei testi visti in precedenza); ma, a partire da questa 'modestia', anche la pretesa: 'saggiare' "il nocciolo della problematica di Bonhoeffer"; ricercare – partendo da angolature diverse – una chiave ermeneutica in grado di dare ragione dell'intera teologia bonhoefferiana; portare alla luce il motivo latente e sotterraneo che sostiene l'impalcatura del pensiero. E – passando dal sottotitolo al titolo – questo nocciolo è appunto il binomio storia-ontologia, termini che da un lato riprendono quelli già visti di 'mondo' e 'Dio', ma dall'altro li ampliano in direzione di una domanda non tanto teologico-culturale, quanto filosofico-esistenziale. Che rapporto c'è, nella visione del mondo di un cri-

¹⁷ La citazione prosegue: "il suo realismo, che è capacità di vivere contemporaneamente in una pluralità di piani, gli consente di giocare con la vita. Proprio perché egli la prende estremamente sul serio, può scherzare con essa, ed osare vivere esteticamente. [...] 'Invece di essere espulsa dalla sfera della Chiesa, l'esistenza estetica (Kierkegaard) dovrebbe forse trovare il suo nuovo fondamento in essa [...]. Che senso di liberazione dà il poter pensare e poter mantenere nel pensiero la pluridimensionalità!'" (U. PERONE, cit., p. 102).

¹⁸ Dopo un'introduzione di spiegazione metodologica, il testo di Perone si divide in cinque capitoli: 1) Il tema nietzscheano della fedeltà alla terra (che fa notare vicinanza e lontananza tra il teologo protestante e il filosofo della volontà di potenza); 2) L'illuminismo come categoria cristiana (che ricorda come, secondo Bonhoeffer, il cristianesimo non sia contrario in sé all'uso maturo della ragione: anzi!); 3) Con Barth, contro Barth (la polemica con la teologia dialettica, che però, secondo Perone non è del tutto legittima); 4) Storia e ontologia (il capitolo sulle questioni decisive del libro); 5) Il tema etico come problema teologico (sul risvolto pratico dell'ontologia).

stiano, tra il tempo e l'eternità, tra le cose e il loro Essere, tra la dimensione della realtà e il suo fondamento? E come entra in gioco Dio in tutto questo?

Se il mondo è il luogo dell'assenza di Dio, questo accade anche perché la sua modalità 'prima' non è quella della pienezza e della totalità, ma quella della precarietà e della finitezza: il tempo, il divenire. Ma il tempo, a sua volta, in quanto 'passare', è qualcosa di assolutamente sfuggente, inafferrabile; che ci "travolge", senza darci la possibilità di fermarlo. Segno della nostra "contingenza radicale", non è qualcosa che "possediamo", che ci "appartiene", ma qualcosa che continuamente perdiamo e in cui noi stessi ci perdiamo: un passato che cresce sempre più alle spalle e in cui non siamo più; e un presente incapace di "dare continuità, senso, direzione univoca all'esistenza" (pp. 97 sgg.). E perciò – sottolinea Bonhoeffer – la sensazione di una incomprensibile e insanabile 'nostalgia', 'bramosia'¹⁹. Ma che cosa è, in profondità, questa *Sehnsucht*? È il segnale di un bisogno radicale di principio, di significato, di essere: desiderio di un fondamento capace di darci stabilità e vita. È la scoperta di quella che Perone, con linguaggio mutuato da un altro ordine di pensiero, chiama "differenza ontologica"²⁰: tra il puro fatto del reale e il suo fondamento d'essere, tra la realtà vista come tempo che sfugge e muore e l'origine in cui ogni cosa che passa viene recuperata e acquista valore di eternità.

La tua presenza mi sveglia in mezzo alla notte / e sussulto: / di nuovo ti ho perduto? / Ti cercherò eternamente invano, / te, mio passato? / Stendo le mani / e prego / e sperimento una cosa nuova: / il passato ritorna / come la parte più vivente della tua vita / mediante gratitudine e pentimento (RR. p. 308).

Niente di ciò che si fa e si vive, si ama e si perde cade – per un cristiano – nel nulla. Non solo – in prospettiva escatologica – perché il suo passare è un raccogliersi in Cidè che (anzi, in Colui che) ricapitola il tutto (e lo

¹⁹ Cfr. PERONE, cit., pp. 30 sgg. (che prende in considerazione alcuni passaggi dall'*Etica* e da *Creazione e caduta*).

²⁰ Perone sottolinea come la polemica antimetafisica di Bonhoeffer non significhi in sé la negazione del problema metafisico. Con Dumas, parla di "ontologia senza metafisica": ontologia dell'essere, come essere creato e fondazione ontologica della realtà in Cristo; il che implica una distinzione tra il puro fatto della realtà e suo fondamento ontologico (Cristo). Questa distinzione, con linguaggio preso da M. Heidegger, Perone la chiama "differenza ontologica": là dove – è chiaro – però si tratta di un'assunzione teologica di termini e relazioni che originariamente avevano tutt'altro significato. Perché per Heidegger l'Essere (che differisce dall'ente) non è Dio (né tanto meno Cristo!). In comune, tra le due concezioni di "differenza ontologica" c'è solo la distanza tra il Fondamento e ciò che dal Fondamento è lasciato essere (la totalità degli enti).

conserva per ri-donarlo nello splendore della parousia), ma anche – in prospettiva immediatamente più esistenziale – perché ogni 'passato' è segno di un dono ricevuto, di cui resta la gratitudine per la presenza che comunque è stata (prima e oltre che la nostalgia e il vuoto della perdita).

Dio va sempre in cerca di ciò che è passato. [...] Significa che nessuna cosa passata è perduta, che Dio recupera, insieme a noi, il nostro passato, che ci appartiene. Quando quindi ci viene nostalgia per una cosa passata – e ciò accade in momenti assolutamente imprevedibili – allora possiamo sapere che questa è solo una delle molte 'ore' che Dio ha sempre pronte per noi, e allora dobbiamo appunto recuperare il passato non con le nostre forze, ma con Dio (RR. p. 163).

È per questo che anche il presente, nell'ottica della fede, smette di essere un mero susseguirsi di cose che non ci appartengono, prive di linearità e senso, e si trasforma in 'grazie' per quello che ci accade, pronti per ciò che è sempre 'a venire'. Non è perciò un 'ladro', il tempo; anzi, è "il bene più prezioso che ci è dato, proprio perché il meno recuperabile" (RR, p. 59). E non esiste, perciò, tempo che sia perduto; se non quello che noi stessi non sappiamo desiderare.

Perduto sarebbe il tempo in cui non avessimo vissuto da uomini, non avessimo fatto delle esperienze, non avessimo imparato, operato, goduto, sofferto. Tempo perduto è il tempo non pieno, il tempo vuoto (RR. p. 59),

è il tempo che non crede nel suo valore e nella sua realtà profonda (che per un cristiano non può che essere Cristo stesso, fondamento ontologico del mondo e della storia).

Al contrario, 'vibra' il tempo polifonico della multidimensionalità dell'essere e dell'inesauribilità del possibile. Ma qui, allora, il tema della temporalità si svela, in maniera ancora più radicale, intrecciato con quello della fondazione, e il tema della storia con quello dell'ontologia. Perché, se è vero che è la fede nel fondamento che dona senso al rapporto con il tempo, è anche vero che – solo perché il fondamento è inesauribile e irraggiungibile (non identificabile con le cose) – le cose possono brillare in tutta la 'loro' cosalità. Se il livello dell'Essere si sostituisse a quello dell'ente, se Dio non fosse il Dio che si sottrae (e Cristo non fosse un fondamento nascosto) non ci sarebbe più tensione tra reale e possibile, non più storia, non più esistenza: ci sarebbe solo il divino²¹. Viceversa è proprio la

²¹ Cfr. PERONE, cit., p. 123: "Dio tiene aperta per noi la realtà; non la riempie né la trasforma; la salva dalla distruzione e la fa essere".

differenza ontologica tra mondo e Dio, che lascia che “il mondo sia mondo”, l’uomo sia uomo e Dio sia Dio: nella bellezza del loro rapporto, ma in tutta la radicalità della loro distanza²². Ed ecco che, per questo, alle tonalità emotive della ‘nostalgia’ e del ‘rendere grazie’ si affianca – nel Bonhoeffer presentato da Perone – quella del ‘pudore’. Pudore e vergogna (*Scham*) dell’uomo davanti a se stesso²³, ricordo della separazione dall’origine, segnale di una lacerazione insanabile tra io e Dio, rossore di una nudità che è il proprio della finitezza. Pudore e vergogna davanti allo sguardo dell’altro, che ricorda “la perdita integrità della vita”, la solitudine radicale, la ‘divisione’, che “nessuna comunione, neanche la più intima” può riuscire a superare. Ma pudore e timore anche davanti a Dio, talmente Altro da non poter essere mai veramente compreso e detto: “velo” che copre la testa e il pensiero, per proteggerli dall’orgoglio del *logos* e corrispondere invece al ritrarsi del fondamento stesso, forse pudore di Dio stesso, nel suo nascondersi e lasciare spazio alla libertà del mondo e dell’uomo.

Da qui il tema della verità come rispetto del segreto, come dialogo con il silenzio e il mistero. E da qui anche “ricerca di un linguaggio che esprima la profondità, che riveli serbandolo il velo, che sveli senza profanare”²⁴,

²² Cfr. U. PERONE, *L'essere nel tempo: la tensione tra ultimo e penultimo*, in A. CONCI e S. ZUCAL (a cura di), *D. Bonhoeffer. Dalla debolezza di Dio alla responsabilità dell'uomo*, cit., pp. 202-203: “È questa una concezione molto più ‘laica’, se così si può dire, e maggiormente ‘filosofica’, nella quale il tempo viene inteso innanzitutto come il tempo della finitezza. [...] Ma in questo senso il tempo è anche metafora, perché nella doppia forma di discontinuità e continuità, di dispersione e concentrazione, è il luogo dell’esperienza del fondamento e dell’impossibilità di possedere il fondamento stesso”.

²³ Il tema è trattato da Perone alle pp. 93 sgg. del suo testo, con riferimento all’*Etica* di Bonhoeffer (e al suo commento al peccato originale, così come è trattato nella *Genesi*). Bonhoeffer e Perone sottolineano il rapporto tra pudore e maschera. Bonhoeffer cita Nietzsche: “Ogni mente profonda ha bisogno di una maschera” (E., p. 267). E ricorda come in questo caso la maschera non sia qualcosa di negativo, ma il segno della situazione umana. E, anzi, nel lavoro: *Che cosa significa dire la verità?*, Bonhoeffer aggiunge che la verità non è lo sbandierare le cose così come stanno; perché questo è cinismo; ed esso “offende il pudore, profana il mistero, viola la fiducia”. La vera verità è invece il rispetto dei diversi ordini di verità in cui siamo inseriti (che spesso sono più profondi di quello che i fatti superficiali lascerebbero credere). Dire la verità è rispettarne il segreto, la fiducia, il velo.

²⁴ PERONE, cit., p. 96. “La realtà contiene in sé una tale multidimensionalità di piani che il linguaggio non può pretendere di esprimerli tutti insieme e comunque esaurirli”, spiega Perone (Ivi, p. 97). Perciò, egli aggiunge: “l’uomo semplice guarda dritto in Dio e li scorge la strada. Il teologo è condannato a riflettere su Dio, a spiegare, a inventare teorie. Nessuna di queste gli giova alla fede, né alcuna di queste è garantita, neppure dal testo sacro. Sono sguardi sull’esistenza che la fede per un attimo gli lascia intravedere” (Ivi, p. 104). Ma, appunto più della teologia, può il silenzio della semplicità: silenzio di oggi, come speranza di un nuovo linguaggio per il domani.

ricerca che Perone collega da un lato alla ‘disciplina dell’arcano’ (il cielo come abisso sotto di noi²⁵) e dall’altro al mondo della poesia.

In questa direzione possono essere in definitiva intesi gli stessi tentativi poetici di Bonhoeffer, il quale cercava attraverso questa via un approccio al mistero della realtà e al mistero di Dio più complesso e rispettoso²⁶.

Ma, nel testo di Perone, questa direzione resta solo un cenno di possibilità. Diverso è invece il discorso nel libro di E. Bertozzi, *D. Bonhoeffer e la sua testimonianza di umana solidarietà* (1989), dove il rapporto tra pensiero e poesia diventa un vero e proprio nucleo teorico. Dopo aver ripercorso brevemente le tappe dell’esistenza e della teologia bonhoefferiana, Bertozzi infatti si sofferma, nell’ultimo capitolo (cap. VI), proprio sui versi scritti dal pastore protestante durante la sua prigionia: ne analizza i motivi biografici, le influenze letterarie (Schiller, Hölderlin, C. F. Meyer...), i temi teologici. Cita i brani e li commenta: le preghiere “al cominciare” e al “terminare” del giorno; il rapporto tra fortuna e sfortuna (e la fedeltà che sa andare loro ‘oltre’); il drammatico interrogativo su “Chi sono?” (sconosciuto agli altri e a me stesso, perso in una domanda di cui solo Colui al quale appartengo sa la risposta)²⁷; vicinanza e lontananza tra cristiani e pagani, o tra oppressi e persecutori; l’amicizia; l’amore; il passato...

A differenza di Perone, però, Bertozzi non tende tanto a sottolineare l’eventuale legame tra queste espressioni poetiche e il bisogno di un ‘nuovo’ linguaggio per dire il divino, quanto piuttosto a mostrare il rapporto che

²⁵ Cfr. a riguardo U. PERONE, *La questione Bonhoeffer*, in P. GRASSI e G. RIPANTI (a cura di), *Rileggere Bonhoeffer*, «Hermeneutica», numero monografico su Bonhoeffer, 1996, pp. 7-28, che adopera una metafora di Celan per spiegare il rapporto tra terra e cielo, linguaggio e silenzio in Bonhoeffer. “Chi cammina sulla testa ha il cielo come abisso sotto di sé” ha scritto Celan. [...] La modernità sovverte l’ordine del mondo, fa camminare sulla testa. Ma allora il cielo non c’è più, è ai nostri piedi, nella forma di un abisso. Dio non è più – per noi uomini della modernità, esseri capovolti – sulla nostra testa, ma ai nostri piedi: un abisso. Noi abbiamo cielo, non abbiamo Dio, ma è sul cielo che camminiamo. Nella vertigine di un infinito a disposizione, siamo continuamente al suo cospetto. E allora tutto si rovescia: quello che poteva sembrare ateismo diventa *disciplina arcani* [...]” (p. 13).

²⁶ Op. cit., p. 97. Perone continua facendo notare come “anche la sua predilezione per i libri poetici dell’A.T. trova in ciò spiegazione”.

²⁷ “Sono veramente quello che gli altri dicono di me? / Oppure soltanto quello che io so di essere? / Inquieto, nostalgico, malato, come un uccello in gabbia, / lottando per un soffio di vita, come se qualcuno mi serrasse la gola, / assetato di colori, di fiori, di voci d’uccelli, / bramoso di parole buone, di calore umano, / [...] anelando impotente ad amici infinitamente lontani, / stanco e vuoto per pregare, per pensare, per creare / [...]. Chi sono? Questo o quello? / Oggi son questo e domani un altro? / L’uno e l’altro contemporaneamente? [...] / Chi sono? L’interrogativo solitario si prende gioco di me. / Chiunque io sia, tu mi conosci, sono tuo, o Dio!” (RR. p. 296-97).

si viene a creare tra il 'presentarsi' dell'Autore e l'ascolto del lettore; non il rapporto tra poesia, uomo e Dio, ma quello tra poesia, tu ed io. Il senso di queste pagine, infatti, per Bertozzi, è nell'essere il "canto di un uomo che non vuole essere semplicemente un poeta, ma un [...] testimone" (p. 152): parole di un pensatore (e teologo), che esprime liricamente se stesso per meglio comunicare – come suona appunto il titolo del libro – *la sua testimonianza di umana solidarietà*, il suo credere nell'uomo e nelle sue possibilità.

Umanesimo cristiano: se vogliamo vivere con Cristo, allora dobbiamo vivere come se tutto dipendesse da noi [...]: è questo il nucleo fondamentale, almeno ci sembra, della riflessione teologica di Bonhoeffer –

– conclude infatti Bertozzi²⁸. Invece, riprende per certi versi la questione di Perone sulla possibilità di trovare un 'ontologia' in Bonhoeffer, L. Bagetto (*Decisione ed effettività. La via ermeneutica di D. Bonhoeffer*, 1991); ma lo fa a partire da un versante per certi versi più analitico e per altri versi più ermeneutico. Si tratta infatti di un lavoro dal linguaggio molto tecnico e filosofico che segue in maniera cronologica lo sviluppo bonhoefferiano interrogandolo sui temi – come dice il titolo – della *decisione e effettività*, temi molto cari, ai tempi di Bonhoeffer, tanto all'ambito giuridico (basti pensare a C. Schmitt), quanto all'ambito filosofico (e il richiamo è a M. Heidegger), quanto a quello teologico (in particolare K. Barth). Bagetto confronta questi ambiti (e Autori) con il pensiero bonhoefferiano e si propone di mostrare la fecondità di questo dialogo per il recupero di quelle che chiama le "possibilità non metafisiche della tradizione cristiana": ovvero la possibilità di tenere insieme "decisione di fede (e salto fuori della storia)" ed "*ekklesia*" della fede stessa (mondo della continuità e della storia: nella chiesa)²⁹. Ma come

²⁸ Op. cit., p. 142. In sintesi, il fascino e la grandezza di Bonhoeffer consiste – per Bertozzi – nell'aver colto lo specifico della situazione odierna ("la condizione spirituale dell'uomo contemporaneo, 'maturo', ma irrequieto è per molti aspetti simile a quella dei tempi in cui giunse per la prima volta alle genti il messaggio cristiano", p. 141). I suoi limiti restano nell'aver forse dato una visione troppo 'negativa' dell'aspetto 'religioso' della fede e un'eccessiva enfasi alla materialità umana (con rischio di secolarizzazione dell'aldilà): ovvero i limiti sono nell'essere rimasto legato ad una prospettiva di 'contrapposizione' alla religione che lo circondava, contrapposizione che poteva andare bene ai tempi di Bonhoeffer stesso, ma che oggi andrebbe forse rivista in maniera più costruttiva.

²⁹ L'Autore, torinese, si è laureato con G. Vattimo e risente indubbiamente dell'impostazione e del linguaggio filosofico-ermeneutico. Il libro – dopo un'introduzione generale sull'ermeneutica – è diviso in tre grosse parti, che corrispondono alle tre fasi del pensiero di Bonhoeffer individuate da Bagetto: 1) Filosofia trascendentale e ontologia; 2) Ermeneutica e ontologia; 3) Fondamento e tempo.

L'influenza di Vattimo è evidente anche per quanto riguarda il confronto tra Bonhoeffer e Heidegger. Bagetto tenta infatti un recupero delle posizioni heideggeriane rispetto al-

si articola in concreto questo recupero in Bonhoeffer? La partenza (nelle prime opere, di carattere accademico: *Sanctorum Communio* e *Atto ed essere*) ha un'impostazione – a detta di Bagetto – tutto sommato ancora soggettivistica e decisionistica. È l'atto (trascendentale) del mio credere che rende possibile qualcosa come una 'chiesa' che continua nel tempo, e quindi attualizza e concretizza l'appello divino. "L'essere della rivelazione è sempre e soltanto nella fede in atto"³⁰. E la comunità è composta e preceduta dalle singole decisioni di entrarvi: se non fossi io, tutto sommato, a credere, non ci sarebbe nemmeno una chiesa.

A questa fase trascendentale, in cui l'io è 'costitutivo' rispetto alla continuità del rivelarsi di Dio, segue però (dopo il soggiorno in America) una svolta verso l'ambito ermeneutico della rivelazione stessa: la ricerca di ciò che Essa (prima che la mia decisione) può dire al presente, a differenza delle mille storie umane e solo umane. L'ambito dialettico, allora, non è più quello tra il singolo e la comunità, ma quello tra la continuità della storia profana e la continuità dell'accoglimento del kerygma. Ora non è più il soggetto a confrontarsi con la rivelazione, ma "è la rivelazione stessa a confrontarsi con il tempo, a rapportarsi all'esistenza storica, a dar vita [...] ad un dialogo storico con la storia, ad assumersi il compito interpretativo ri-

le critiche bonhoefferiane: cioè mostra come spesso Bonhoeffer si sia sbagliato nei suoi giudizi su Heidegger e come i due siano più vicini di quanto il teologo stesso creda.

Cominciando dalla prima fase, infatti, per esempio, per quanto riguarda il concetto di 'decisione' (e apertura alla finitezza), Bonhoeffer in *Atto ed essere* – secondo Bagetto – fraintende Heidegger in senso soggettivistico; mentre Heidegger, ad una lettura attenta, potrebbe risultare meno decisionista dello stesso Bonhoeffer.

Per quanto riguarda, invece, l'ultima fase del pensiero, Bagetto fa notare l'affinità tra la critica heideggeriana al dio-ente e quella bonhoefferiana al Dio-tappabuchi (p. 16); il comune rifiuto del linguaggio obiettivante (p. 18) e la comune insistenza sulla necessità di vedere il fondamento come tempo (mentre diverso resta ovviamente il recupero della tradizione: greca da un lato; cristiana dall'altro). A p. 181, in nota, proprio per far notare echi e affinità con Heidegger, Bagetto cita, di Bonhoeffer, *Gli scritti (1923-44)*, Brescia, Queriniana, pp. 400-403: "l'assenza di mistero della nostra vita moderna è la nostra decadenza e la nostra povertà [...]. Vivere senza mistero [...] significa prendere sul serio il mondo solo quel tanto che può essere assoggettato al calcolo e sfruttato. [...] Non è la stella più lontana ad essere il più grande mistero, ma al contrario, tanto più vicina ci è una cosa, tanto meglio sappiamo qualcosa, tanto più misterioso questo diventa per noi. [...] Ogni pensiero su Dio deve servire [...] a non escludere la possibilità che attraverso questo mistero diventi visibile la patria da cui esso viene [...]. Ma il mondo [...] vuole un Dio che sia possibile ridurre alla propria misura e sfruttare, altrimenti non vuole alcun Dio [...]. Si fa degli dei secondo il proprio desiderio; ma il Dio vicino, segreto, nascosto, non lo conosce". Tutti temi anche heideggeriani, basti pensare a *Perché i poeti?* (citato anche da Bagetto). Su questo tema in Heidegger ci permettiamo di rinviare al nostro *La questione della verità. Il convegno di Meßkirch per i venti anni della morte di Heidegger*, in "Paradigmi", a. XV, n.44, 1997, pp. 333-349 (ma più in generale anche alla nostra tesi di dottorato su *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali*).

³⁰ D. BONHOEFFER, *Atto ed essere*, Brescia, Queriniana, 1985, p. 129.

petto alla contemporaneità” (p. 63). In termini più semplici: a Bonhoeffer, ora, non interessa più capire se sono io o è la comunità a rendere possibile la trasmissione del messaggio divino, ma interessa sottolineare come ‘in ogni caso’ questo messaggio è entrato nel tempo e solo per questo ha potuto aprire (e può aprire) l’uomo che lo ascolta ad una dimensione che è al di là del tempo stesso³¹: il cuore della problematica di questo periodo è dunque la storicità del kerygma stesso, storicità che sola permette l’accoglimento del divino.

Ma neanche questa è la posizione ‘finale’ del pastore luterano. L’impegno nella Chiesa confessante e nella resistenza al nazismo spingono, infatti, ancora di più il suo interesse verso la storia, fino all’“assunzione del tempo nel fondamento stesso”. E questo in un duplice senso. Primo: assumere il fatto che il fondamento della storia non è un principio astratto e lontano, ma un Dio che si è fatto carne e tempo; sì che non è lecito abbandonare il mondo per l’eterno, tanto più quando l’urgenza degli eventi chiamano all’impegno e alla responsabilità. Secondo: rendersi conto che, allora, la decisione per il fondamento del cristianesimo (cioè per Cristo) non può essere altro che l’assunzione dell’effettività in cui si vive, il “portare i pesi della situazione” in cui si è collocati, sostenendola fino in fondo: *essere per gli altri*³².

È così che, secondo Bagetto, l’ermeneutica di Bonhoeffer diventa insieme anche una possibile via verso l’oltrepassamento della metafisica (cioè verso il superamento di un rapporto sclerotizzato con le cose, le persone, la storia e Dio stesso). A livello teologico: con la proposta dell’“applicazione della *caritas*”, con il “prendersi cura (*Sorge*) del tempo della secolarizzazione”, andargli incontro per quello che di positivo nasconde e ancora può da-

³¹ Scrive Bagetto: “La rivelazione è una continuità temporale, un essere già sempre presente, un’effettività che la decisione di fede assume su di sé come eredità, tematizza e comprende mentre la ‘vive’ e subisce” (p. 69). Su questa idea della storicità e dell’eredità subita, Bagetto (p. 70) cita Bonhoeffer, *Gli scritti*, cit., p. 142: “La vita non è qualcosa che noi diamo a noi stessi, ma qualcosa che ci viene dato, che noi subiamo. Dalla nascita la nostra vita è primariamente determinata in senso passivo. [...] Vivere significa essere vincolati dalla storia, cioè vincolati ad altri uomini. Io cresco in un mondo che non mi sono dato, ma che mi determina, al quale mi riconosco legato”. E anche in questo caso Bagetto fa notare come sia rilevante l’influenza di Heidegger (e il concetto di eredità e storicità di *Essere e tempo*) per Bonhoeffer. La differenza, ovviamente, è in ciò che rende la storicità ‘autentica’: la decisione nell’essere per la morte (in Heidegger) oppure per Cristo e per la disponibilità al sacrificio (in Bonhoeffer).

³² “Si è cristiani ‘non-religiosi-mondani’, cioè *ekklesia* (chiamati-fuori) senza essere religiosamente privilegiati, se la decisione di fede, nella quale ci si appella al fondamento, è continuità dell’essere nel mondo, cioè fedeltà alla terra e assunzione del tempo (BAGETTO, cit., p. 173); la chiesa è un partecipare agli impegni mondani, aiutando e servendo, con umiltà (p. 178).

re. A livello esistenziale: con le scelte radicali di vita; là dove Bonhoeffer “nella partecipazione al kairós del nazismo, assumendo l’effettività, ha testimoniato la sua decisione [...] e la sua fede non ideologica” e ha mostrato, perciò, che la *Sorge* e l’impegno per gli altri – nella sua fragilità e ambiguità – è comunque una possibilità concreta.

4. *Etica, libertà e pace: il frammento e la via*

Di tutt’altro stile, rispetto a Bagetto, è il testo di G. Bellia (1992), sebbene comunque in linea rispetto al desiderio di presentare al pubblico un pensatore interessante soprattutto sotto il profilo etico-esistenziale. *Elogio del frammento. Invito all’etica: conversando con Bonhoeffer*³³; anche in questo caso il titolo è già indicativo del percorso e del contenuto. L’impostazione è quella di un “dialogo” con il testo bonhoefferiano dedicato all’*Etica* (incompiuto e postumo, come le lettere dal carcere), “nel convincimento che questo confronto possa risultare concretamente attuale” (p. 11): non nel senso di un’attualizzazione forzata, ma nella direzione del bisogno di ‘*ethos*’, sentito ai tempi di Bonhoeffer, ma – tutto sommato – anche oggi. Perciò la “conversazione” tra l’Autore e il teologo protestante, contemporaneamente, diventa un “invito”: a leggere direttamente il testo di Bonhoeffer (là dove non lo si fosse ancora fatto); e, più in generale, a porsi concretamente la questione ‘etica’, nel suo rapporto con la filosofia e la teologia – con e oltre Bonhoeffer stesso.

Ma che cos’è l’etica per Bonhoeffer? Paradossalmente – se si sta a quanto detto finora – essa non è, per il pastore luterano, qualcosa di immediatamente ‘positivo’; anzi, per certi versi, è qualcosa di dannoso e deleterio, che non ha a che fare con l’autenticità dell’uomo.

La conoscenza del bene e del male sembra essere il fine di qualsiasi riflessione etica. Il primo compito dell’etica cristiana consiste nel superare tale conoscenza (E., p. 263).

Così afferma Bonhoeffer – che da un lato si pone, dunque, in linea con la corrente teologica (e filosofica) novecentesca della critica della ‘discipli-

³³ Dopo un’*Introduzione* di carattere metodologico, il testo di Bellia si snoda in sei capitoli. I primi due di carattere più biografico (1: La conversione come metodo; 2: Un’esistenza teologica); il terzo di analisi dei pensieri su cui Bonhoeffer si è formato, ovvero il filone kierkegaardiano-barthiano, quello vitalistico-nietzscheano, quello storicistico-diltheyano e quello schleiermacheriano-ermeneutico (3) *Eredità e decadenza: le radici*; gli ultimi tre più specificatamente sull’*Etica* (4: La lunga via delle cose penultime; 5: Il percorso. L’etica; 6: La via, l’ingresso, il frammento).

na' e dell'atteggiamento 'mentale' etico; ma, dall'altro lato, non vuole sfociare nell'indifferentismo dei valori o nelle negazioni fini a se stesse: tant'è che l'"annullamento della conoscenza del bene e del male" viene da lui definito ancora 'etica'. Non è perciò l'*ethos* in sé che Bonhoeffer rifiuta, ma la morale che si poggia sulla 'teoria' e sulla 'prassi' della distinzione tra bene e male. È il dualismo buono/cattivo, che – sulla scorta di Kierkegaard, Barth, Nietzsche e Dilthey (quelle che Bellia chiama le "radici" bonhoefferiane) – va superato, se si vuole trovare l'etica autentica (e quindi anche l'etica cristiana). Infatti, spiega il teologo, all'inizio l'uomo conosce un'unica cosa: Dio. È solo quando si separa dal Creatore e si pone in contrapposizione a lui come coscienza e come soggetto, che nascono i 'concetti' di bene e male (E., p. 264).

L'io al posto del legame di unità e il desiderio di giudicare al posto del "tutto è dono". Una traccia che, dalle Origini, segna il destino del "fariseismo" umano, della 'legalità', del giusto contro lo sbagliato, del sono sopra di te, perché migliore di te. Ma segna anche il destino dello svuotamento del divino, ridotto ad arbitro di contese umane, troppo umane; e schiacciato a paravento di presunte onestà. L'alternativa, però, non è nell'accettazione di uno dei due poli a discapito dell'altro: nichilismo morale (se non esiste il Dio-giudice, tutto è permesso) oppure – il che è lo stesso – accettazione indiscriminata di ogni atto, perché in sé buono (se tutto viene da Dio, tutto è lecito)³⁴. "Il problema del bene è inseparabile da quello della vita e della storia": e, allora, il criterio non è quello del bene in opposizione al male, ma quello della vita in opposizione alla non vita, della natura in opposizione alla contronatura, della possibilità (e dello sviluppo) dell'essere in opposizione alla distruzione nel nome del nulla. È etico tutto ciò che è per l'esistenza e contro la morte; è buono tutto ciò che esalta la bellezza della presenza e si oppone al dilagare del vuoto e dell'indifferenza; è cristiano tutto ciò che dice 'sì' alla riconciliazione di mondo e Dio, e valorizza il reale nel divino e il divino nel reale. Quella di Bonhoeffer è, quindi, un'etica della "conformità alla realtà" (E, p. 227) e della responsabilità: nell'adeguazione non ad un dovere, ma al comando della vita ("Io sono la vita", Gv 14, 6; 11, 25). Un *ethos* della "salvaguardia", del rifiuto della "violenza contro ciò che è naturale" (E, p. 148), del rispetto per la "struttura" d'essere delle cose e delle persone³⁵.

³⁴ E non è nemmeno nella scelta della ragione a discapito del volere e sentire (illuminismo etico); o nel volontarismo e sentimentalismo a discapito del pensiero.

³⁵ Da qui tutto un 'saggio' di etica applicata (sconvolgente per la sua attualità) sui temi dell'eutanasia, della procreazione, della pena di morte, ecc.

Ma, proprio per questo, un'etica della finitezza, della precarietà, che manca di certezze e assoluti; e ogni giorno, di nuovo, deve chiedersi dov'è la "Vita", assumendo su di sé i rischi delle risposte sbagliate e dei passi nel nulla.

Noi sappiamo solo il passo più vicino e lo scopo ultimo: non c'è sosta, ogni giorno, ogni ora si procede. Chi ha iniziato questo cammino ha fatto della sua vita una peregrinazione (*Gli scritti*, cit., p. 600).

E perciò – tornando al titolo del testo di Bellia – etica del frammento. "Non nel senso rassegnato di un pensiero che si accontenta, ma [...] nell'accettazione della propria piccolezza" (Bellia, cit., p. 228). Perché chi è 'frammento' non può pretendere di essere 'padrone' del tutto, e del bene e del male (e quindi giudice e arbitro dell'essere: dentro e fuori di sé). Ma può vivere nella consapevolezza dei suoi limiti e per questo aprirsi all'altro (e all'Alto), cercando in ogni 'frammento di attimo' il senso del valore dell'esistenza.

Ci sono frammenti [...] che stanno bene solo nella spazzatura (e anche una decente 'riverniciatura' sarebbe troppo per loro) e frammenti, invece, la cui importanza dura attraverso i secoli, perché il loro completamento può essere soltanto affare di Dio, cioè frammenti che devono restare frammenti – penso ad esempio all'*Arte della fuga*. E se la nostra vita riuscisse ad essere il più remoto riflesso di questi frammenti, anche per un breve periodo, [...] allora non ci lamenteremmo più della nostra esistenza frammentaria, ma ne saremmo perfino felici (RR, pp. 191-92).

E se questo vale in generale per l'esistenza umana (e cristiana), in particolare non può non valere per l'uomo della fine del ventesimo secolo: perché, anzi, la dispersione dell'epoca in cui ci troviamo pone 'in evidenza' il mistero della frammentarietà: e la contraddizione di lacerazione e potenzialità che esso porta con sé.

Oggi, la nostra esperienza è che non possiamo fare progetti neppure per l'indomani, che nella notte viene distrutto quello che si era costruito nel giorno, che la nostra vita – a differenza di quella dei nostri genitori – è informe o, se non altro, frammentaria. E tuttavia, nonostante questo, dico e affermo che non avrei voluto e non vorrei vivere in un tempo diverso dal nostro. [...] Il compito della nostra generazione non sarà di 'mirare a grandi cose', ma di salvare la nostra anima dal caos [...]. Dovremo portare, più che plasmare la nostra vita; dovremo sperare, più che pianificare, tener duro, più che andare avanti (RR., pp. 233-34).

Ma in tutto questo è il segno e la possibilità della maturità dell'uomo stesso; ed il dono di una *kenosis* (per il cristiano) che più di altro può corrispondere alla *kenosis* del divino – conclude Bellia, aggiungendo che, in

fondo, la vita e l'opera stessa di Bonhoeffer, nella loro incompiutezza, non fanno che dare corpo e suggello a questa teologia del limite.

Una vita che possa svilupparsi pienamente sul piano professionale e personale, per diventare un tutto equilibrato e pieno, [...] non è più oggetto di possibile aspirazione da parte della nostra generazione. Questa è la più grossa rinuncia che viene imposta e pretesa da noi giovani [...]. Perciò avvertiamo molto fortemente l'incompiutezza e la frammentarietà della nostra <vita>. Ma proprio il frammento può rinviare ad un compimento più alto, non più realizzabile dall'uomo (RR., p. 287).

E questo cammino (umano e teologico) di paradossale frammentarietà e compiutezza segue appunto il testo di A. Conci, *D. Bonhoeffer. La responsabilità della pace* (1995), testo che si apre proprio con il passo bonhoefferiano appena citato e che si richiama esplicitamente a Bellia nelle scelte di fondo e nell'impostazione.

Si può leggere l'esistenza di Bonhoeffer attraverso un criterio teologico, come 'dono di Dio alle chiese' (Bellia, *Elogio del frammento*, p. 49), richiamandosi per questo al componimento: *Stazioni sulla via della libertà*, [...] poesia scritta nel luglio del 1944 dopo il fallimento del colpo di stato" (CONCI, p. 8).

Sfruttando un'intuizione di Bellia, dunque, Conci rilegge l'esistenza e la teologia di Bonhoeffer come una serie di 'stazioni': là dove il termine 'stazione' tende ad unire l'idea della finitezza (e precarietà) della sosta con quella della continuità del cammino, teso verso una meta: via che si 'crea' quasi senza il permesso e la volontà di chi la percorre.

Prima stazione: la famiglia, gli studi, il vicariato parrocchiale a Barcellona e il primo viaggio in America, per l'approfondimento delle ricerche teologiche (1906-1930). Seconda stazione: l'immersione nel lavoro, l'impegno accademico ed ecumenico e la direzione del seminario di predicazione della Chiesa Confessante a Finkenwalde (1931-1938). Terza stazione: le scelte politiche e la lotta nella resistenza (1939-1942). Epilogo: il fallimento del colpo di stato, la prigionia e l'esecuzione (1943-1945).

Conci – con Bellia – fa notare come questi 'frammenti' possano coincidere con i 'passi' descritti nella poesia del '44, intitolata appunto: *Stazioni sulla via verso la libertà*: primo: "la disciplina" (la crescita, la formazione); secondo: l'"azione" (l'impegno, il "non ondeggiare nelle possibilità, ma afferrare coraggiosamente il reale"); terzo: la "sofferenza" (nel vedere come le "mani sono legate" e non è mai possibile essere certi di agire nella giusta direzione); quarto: l'epilogo: la "morte" (come luogo finale di compimento e liberazione, in Dio).

A differenza di Bellia, però, Conci non si sofferma sul testo e sulla problematica dell'*Etica*, ma – seguendo l'intero percorso dei 'binari' – allarga

l'ambito temporale e teologico della questione. Che cosa può dirci Bonhoeffer sulla 'pace'? È lecito – da parte cristiana – relegare la questione della 'pace' ad un capitolo conclusivo dell'etica, o è necessaria una riflessione più ampia e profonda (teologica) su di essa? E in che maniera può essere utile un confronto con l'esistenza e il pensiero bonhoefferiano?³⁶ Il libro di Conci comincia facendo notare come, sebbene in maniera latente, la domanda sulla pace (e sulla guerra) attraversa tutta l'opera del pastore protestante. Ma, nel passaggio da una stazione all'altra (da un paesaggio storico e geografico all'altro), muta – o, meglio, si arricchisce – lo stesso interrogativo. E così, se nel periodo passato a Barcellona, Bonhoeffer viveva ancora il problema della guerra come eventualità puramente teorica e poteva ancora (con un sottofondo di nazionalismo, assorbito dalla cultura tedesca a cavallo tra le due guerre) accettare la guerra di difesa (l'affermazione dei diritti della nazione d'origine, l'importanza di tutelare il 'proprio' prima e più del 'nemico'), dopo il soggiorno in America, il contatto con popolazioni diverse (per stirpe e mentalità) e l'esperienza dei razzismi e delle loro violenze, porta Bonhoeffer a riaprire in maniera più concreta la questione: sia a livello teologico che a livello pratico. Cominciano, quindi, dopo il rientro in Germania, le scelte a favore dell'ecumenismo: la partecipazione al *Weltbund* (organizzazione ecumenica legata a diversi circoli ecclesiastici e laici), una serie di viaggi e conferenze, e il sostegno dato alla chiesa confessante (contro il neopaganesimo nazista). Nascono in questo periodo i discorsi più chiari a favore della non violenza, in particolare quello tenuto a Fanö ("all'obiezione che lo stato deve essere mantenuto, [...] che la guerra crea la pace, [...] la chiesa risponde: ma tu non devi uccidere") e l'analisi delle beatitudini in *Sequela* ("beati quelli che si adoperano per la pace, perché essi saranno chiamati figli di Dio"; i seguaci di Cristo sono chiamati alla pace; [...] questo vuol dire rinunciare a violenza e ribellione)³⁷, là dove la rinuncia al male viene considerata da Bonhoeffer come il *perissòn*, lo 'straordinario' della visione cristiana.

Non manca in tutto questo un avvicinamento di Bonhoeffer ai temi orientali. Non solo l'ammirazione per Gandhi, ma anche la consapevolezza dei limiti della cultura occidentale (nemica e dominatrice della natura, tesa a costringere l'altro al proprio servizio, storia di guerre, vittorie e sconfitte),

³⁶ Infatti, in testo di Conci, dopo l'introduzione, si divide in tre parti, rispettivamente dedicate a 1) *Disciplina*; 2) *Azione*; 3) *Sofferenza* (più l'epilogo su *La morte e l'eredità*), a loro volta scandite in capitoli, che ripercorrono appunto la biografia e l'opera bonhoefferiana interrogandola sul tema della pace.

³⁷ La prima citazione (dal discorso di Fanö) è in A. CONCI, p. 160; la seconda è tratta direttamente da *Sequela*, trad. it. di Schenk, Brescia, Queriniana, 1971.

nel confronto con quella orientale (più vicina alla natura stessa e più capace di soffrire, pur di non 'violare' l'alterità)³⁸.

Seguono però le delusioni dell'ecumenismo; e, così, l'accettuando impegno nella chiesa confessante, fino al sostegno della resistenza e all'accettazione della congiura: ultimo tragico tentativo di fermare il regime hitleriano. La domanda che si pone, allora, è: qual è il senso delle ultime scelte bonhoefferiane? Rinnevano, forse, il discorso della pace e della non-violenza? Rinnevano il fatto che l'obiettivo per un uomo (e a maggior ragione per un cristiano) non può essere quello della guerra e della lotta? Conci risponde di no. "Bonhoeffer non si allontanò dalla pace, ma da un modo di fare pace che riteneva garantisse l'ingiustizia" (p. 217). Non è pace quella che accetta in silenzio l'oppressione, diventandone complice consapevole o inconsapevole; e non è uomo (e cristiano) chi sceglie di rimanere inattivo, mentre l'attività del 'male' lavora intorno a lui e impedisce, a chi viene violentato, anche il lamento.

Bonhoeffer non partecipa alla resistenza perché ha cambiato idea, perché si accorge che le sue affermazioni sulla non violenza sono irrealizzabili e assurde, ma perché intende la responsabilità nella dimensione della rappresentanza: là dove il potere schiaccia violentemente chi non ha voce, io devo assumermi la responsabilità dell'oppresso (p. 263).

Ma dove, allora, il confine tra giusto e ingiusto, tra azione violenta e non violenta, tra male fine a se stesso e male che si oppone al male in nome del bene? Non rischia il pensiero di Bonhoeffer di porsi al di fuori, se non dell'etica della pace e dei diritti umani, perlomeno dal messaggio evangelico e dalla 'Sua' pace? Se Bonhoeffer avesse risposto a questa domanda con la 'certezza' di essere dalla parte della 'ragione', forse la sua posizione e le sue scelte non ci avrebbero provocato così come fanno – risponde Conci. Il teologo protestante sa bene che la situazione umana, incapace di conoscere e vivere il Bene assoluto, non può che dibattersi tra un "meglio e un peggio relativi". Egli sa bene che l'azione è sempre 'colpevole', proprio perché umana e – se ogni decisione implica assunzione di responsabilità – a maggior ragione una scelta 'limite' in casi 'limite' implica doppia assunzione di responsabilità³⁹. Bonhoeffer non pone la sua esistenza a modello 'eti-

³⁸ Cfr. *Gli scritti*, cit., pp. 284-85 (e l'analisi di Conci alle pp. 171 sgg.).

³⁹ Cfr. A. CONCI, op. cit., p. 230: "G. Latmiral ricorda queste parole di Bonhoeffer: 'Se un pazzo guida rovinosamente una macchina in una strada affollata, debbo seguirlo benedicendo i morti e confortando i feriti oppure cercare in qualsiasi modo di fermarlo, sia pure mettendo in pericolo la sua e la mia vita? Se lui morrà ed io sopravviverò, dovrò soltanto sperare nella misericordia di Dio per chi diviene peccatore per causa di giustizia e rifiuta di trarre qualsiasi lode o beneficio dalla sua opera'".

co' e lo fa a ragion veduta. Primo, perché è profondamente consapevole della 'violenza relativa' dei suoi passi. Secondo, perché si rende conto di agire in nome di un'*ultima ratio* in tempi che consentono solo un'*ultima ratio*: eccezione che si inserisce nell'eccezionalità della situazione e che per questo non può diventare legge, e nemmeno regola provvisoria.

La sua rimane, quindi, azione colpevole destinata al ristabilimento della giustizia relativa, e deve essere accompagnata dalla coscienza della necessità della legge nell'atto stesso della sua violazione: nella rinuncia alla legge chi ricorre all'*ultima ratio* affida le sue decisioni a Dio solo. [...] Tale *interrogativo supremo* non può ricevere risposta che dal giudizio di Dio (CONCI, p. 268).

E davanti a questo interrogativo supremo si arresta lo studio della vita e del pensiero di Bonhoeffer. Ma si (ri)accende per la teologia e il cristianesimo la questione: che rapporto c'è tra violenza e non violenza e che cosa sono chiamato io, adesso, a 'fare'?

Bonhoeffer non fonda una perenne teologia della pace ma pone il cristiano, con una straordinaria lucidità, di fronte al dovere di operare per la pace. In questo egli 'ci lascia soli': l'oggi è la dimensione in cui la teologia deve operare. Rimane aperta [...] la domanda centrale: [...] 'Chi è, per me, Gesù Cristo, oggi?' (CONCI, p. 303).

5. Il problema dell'unità: coerenza, semplicità e saggezza

Completamente diverso per impostazione e problematica è, invece, il testo di M. Dotta (1995). Anch'esso si distende per tutto l'arco del cammino bonhoefferiano e anch'esso prende avvio dalla consapevolezza di non poter disgiungere azione e riflessione. Ma – come spiega il titolo, *D. Bonhoeffer: lo strutturarsi della fede nel mondo. Un percorso all'inverso delle opere principali* – la via è seguita provocatoriamente a partire dalla conclusione; così che viene prima mostrata la "struttura" matura del pensiero (e la sua concezione del rapporto fede-mondo) e poi ne vengono ricercate, a ritroso, le domande, le tappe. Questo per due motivi. *Primo* perché, se è vero che in Bonhoeffer sono gli eventi a suscitare le riflessioni, è anche vero che solo a partire dalle riflessioni successive diventano comprensibili gli eventi stessi; e quindi solo a partire dalle pagine delle lettere dal carcere diventa chiara la scelta della resistenza; solo a partire dall'*Etica*, la scelta dell'impegno mondano; e così via. *Secondo* motivo per cui può essere utile percorrere la strada dagli esiti verso gli inizi: perché le tesi giovanili, scritti di carattere accademico, risultano decisamente più ostiche, per temi e contenuti,

rispetto agli ultimi lavori; e, mentre è difficoltoso partire dalle prime e cogliere i concetti poi sviluppati e precisati dagli scritti postumi, il lavoro contrario può gettare paradossalmente maggiore intellegibilità sia sul percorso diacronico che su quello sincronico (p. 116). Ecco che, quindi, il grosso della ricerca di Dotta si snoda come un'"antologia" di citazioni tratte dai testi bonhoefferiani: presentazione che "limitando al massimo gli interventi esplicativi" si preoccupa soprattutto di offrire i contenuti delle singole opere e puntualizzarne le tematiche principali: imparare a credere nel mondo senza Dio (*Resistenza e resa*); la concretezza dell'etica (*Etica*); solidarietà nell'obbedienza (*Vita comune*); seguire il Cristo sempre e dovunque (*Sequela*); fondazione e redenzione della terra (*Creazione e caduta*); l'afferribilità di Dio (*Atto ed essere*); la socialità della chiesa (*Sanctorum communio*). E il lettore che segue l'esposizione ha davvero l'impressione di trovarsi ad un "tragitto ideale tematico, cronologico e teologico" (p. 20). Tanto che lo sforzo, alla fine, non è quello della lettura degli otto capitoli iniziali, ma quello del rimettere in sequenza temporale (nell'ultimo capitolo) quello che si reggeva così bene 'a testa in giù'. È qui però che acquista senso la scelta metodologica dell'Autore; perché è qui che viene alla luce il vero problema bonhoefferiano, ovvero "la presenza di Dio nel mondo". Esiste un Dio e come può 'venire' a me, uomo, pur restando Dio? È questa la domanda che segna il percorso di Bonhoeffer. E, rispetto ad essa, c'è prima la ricerca di una "fondazione gnoseologica" (*Sanctorum communio* e *Atto ed essere*); in seguito c'è lo studio dell'ambito in cui si esprime il rapporto uomo-Dio: "il mondo decaduto e redento" (*Creazione e caduta*); poi c'è l'analisi del luogo della chiamata e della risposta: "l'appello di Cristo a seguirlo nella chiesa" (*Sequela*); dopo ancora l'interesse per lo spazio di applicazione immediata, "l'importanza del prepararsi al servizio esterno" (*Vita comune*); e infine l'attenzione alle condizioni di una "vita conforme al comandamento di Dio e alla realtà del mondo" (*Etica*), in una "realtà adulta, non-religiosa; in cui i cristiani devono partecipare alle sofferenze divine e umane" (*Resistenza e resa*) (Dotta, p. 133). Al di là degli artifici tecnici e metodologici, resta ciò che per Dotta è il 'senso' del messaggio di Bonhoeffer: cercare gli

strumenti nozionistici necessari ad esprimere in maniera adeguata la connessione vitale della presenza storico-immamente di Dio con la realtà del mondo. [...] In modo da salvaguardare al contempo l'imprendibilità di Dio [...] ed il suo esserci-per-il-noi-umano (p. 124).

Un problema di unità dunque. Come mette bene in evidenza il testo di A. Gallas, *Anthropos teleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità* (1995), testo che sceglie la questione del fare-unità

e del superamento dei dualismi proprio come tema principale. Si tratta di un libro di classica impostazione storica, che segue, in maniera completa, le vicende biografiche del teologo tedesco e – parallelamente – lo sviluppo del suo pensiero, con numerosi riferimenti e confronti con il contesto teologico, storico e filosofico dell'epoca⁴⁰. Ma il fascino del lavoro resta quello dell'ipotesi che lo sostiene: Bonhoeffer come critico delle dicotomie, delle contrapposizioni, delle opposizioni metafisiche. E non in nome della violenza 'certa' dell'Identità, ma sulla scia di un desiderio profondo di semplicità: desiderio sentito in maniera più acuta nel 'nostro' mondo, lacerato, "senza più il terreno sotto i piedi"⁴¹: mondo di nulla⁴².

Là dove la sua esistenza e la storia intorno a lui parlano di scissioni e conflitti, Bonhoeffer 'pensa' e la sua riflessione teologica diventa risposta "alla crisi che lui vive in prima persona", ma che non crede essere parola definitiva sull'uomo e sul mondo⁴³. E così nascono i tentativi di conciliare sociologia e dogmatica (*Sanctorum communio*), trascendentalismo e ontologia (*Atto ed essere*), bontà e peccato (*Creazione e caduta*), etica e vita (*Etica*)⁴⁴, aldilà e aldiqua (*Resistenza e resa*). E anche nei termini (e spesso nei titoli) l'"*et*" viene a sostituirsi all'"*aut*": non per confondere gli ambiti e illudersi di poter sapere, essere, avere ogni cosa: ma per non assolutizzare nessuno dei poli e arricchirli in un movimento di relazione e crescita reciproca.

⁴⁰ Il testo di A. Gallas – che è curatore della più recente traduzione delle opere di Bonhoeffer – dopo una prefazione e un prologo (*L'esperienza della crisi*), si divide in quattro grosse parti: 1) *La chiesa e il comandamento concreto* (che va dagli scritti accademici al 1933, circa); 2) *La lotta per lo spazio della comunità nel mondo* (che va da *Sequela* al 1938 circa); 3) *Alla ricerca delle leggi strutturanti la realtà* (che va dal secondo soggiorno in America agli eventi immediatamente precedenti l'arresto); 4) *Nella condizione mundana del carcere (il compimento)*.

⁴¹ La metafora è di Bonhoeffer ed è ripresa da Gallas (p. 17), che la pone anche a titolo di uno dei primi paragrafi del suo testo.

⁴² Scrive Bonhoeffer: "[...] L'Occidente trova davanti a sé il nulla. Le forze che sono state liberate si scatenano le uno contro le altre. Tutto ciò che esiste è minacciato dall'annientamento. [...] Ed è un nulla specificamente occidentale, ossia fatto di ribellione, di violenza e di ostilità [...]: rinnegamento di tutto ciò che esiste. [...] È il nulla fatto dio; nessuno ne conosce gli scopi e la misura; il suo dominio è assoluto. È un nulla creativo che soffia il suo empio alito in tutto ciò che esiste, lo risveglia a una vita apparentemente nuova, ma al tempo stesso gli succhia la sua autentica essenza, finché non si decomponga e rimanga un vuoto involucro che getta via" (E., p. 103).

⁴³ Secondo Gallas il discorso di unità di Bonhoeffer nasce dalla reazione (consapevole o inconsapevole) a tre lacerazioni fondamentali: "la frantumazione della cultura nell'età postguglielmiana; la separazione tra ambito della fede e ambito della realtà terrena che caratterizza la modernità occidentale [...]; il ripiegamento dell'io su se stesso, che infrange l'unità del soggetto" (p. 11).

⁴⁴ Ma anche bene e male, dover essere ed essere, culto e odio del successo, accettazione e opposizione ai fatti, ecc.

Anthropos teleios, dice Gallas con Bonhoeffer: uomo 'perfetto' non nel senso della totalità, che non ha bisogno di altro per esistere, ma nella ricerca di compiutezza e unità, mai data una volta per tutte, sempre di nuovo da riconquistare. Ricerca di "autenticità", che diventa in se stessa contrapposizione all'"inautentico", proprio dell'*aner dipsychos*: l'uomo a due anime, cuore diviso, che vive di conflitti (dentro e fuori di sé) e se ne nutre, nella disperata certezza di non avere alternative alla sua lacerazione. 'Adamo', che non vuole avere più nessuno a cui riferirsi, per poter essere lui 'solo' centro del suo universo, misura delle cose. E 'solo', infatti, resta: "signore del suo mondo, nella solitudine del suo io muto, violentato, ridotto al silenzio"⁴⁵. Perché, con chi parlare, quando non c'è più l'intimità della voce di Dio, ma la 'coscienza' di uno specchio che riflette se stesso, schermo di protezione rispetto alla potenza liberante dell'Altro? E con chi condividere questo abbandono, quando l'abbraccio del "maschio e femmina li creò" ("una cosa sola, pur restando due") diventa la distanza della "donna" e dell'"uomo", e la vergogna della nudità, e il conflitto delle colpe e dei meriti⁴⁶? ... E la solitudine diventa lacerazione e la lacerazione dispersione; e quella che voleva essere un'affermazione di sé si ritrova a fare i conti con un 'sé' che non c'è più. *Aner dipsychos*: come "i flutti del mare, agitati dal vento e spinti da una parte e dall'altra"⁴⁷: 'pensieri' che credono di 'fare', ma che si perdono nella doppiatezza della loro riflessione: incapaci di vera azione, perché incapaci di osare la semplicità della perfezione. 'Raddoppiamento' della testa e dell'atto riflessivo (mai immediato), che, invece di aiutare nelle scelte, rende in-decisi (*dipsychoi*), bloccati davanti alle decisioni profonde e totali.

Solo l'agire 'semplice' è perfetto (*teleios*): non perché conforme a chissà quale norma di Bene, ma perché – per lo meno – azione, movimento,

⁴⁵ Cfr. A. GALLAS, op. cit., p. 131, dove si cita anche *Creazione e caduta*, trad. it. di Laurenzi, Brescia, Queriniana, 1977, p. 118. Secondo Gallas si può vedere in questo anche un descrizione autobiografica: Bonhoeffer penserebbe a se stesso prima dell'incontro con Cristo; tant'è vero che alle lezioni sulla *Genesi* seguono quelle sulla Cristologia: la croce come il 'nuovo' albero che sostituisce quello dell'Eden.

⁴⁶ Cfr. A. GALLAS, op. cit., p. 126, là dove, citando *Creazione e caduta*, si fa notare come l'uomo nasce con una "struttura dialogica" (maschio e femmina) ed è 'essere umano' solo nella 'dualità'. È la dualità la vera immagine e somiglianza con Dio: un Dio appunto che non è solo e non ha voluto essere solo. La solitudine è invece 'peccato'. Nasce e vive del peccato. "Il peccato trasforma la buona dualità, che viene vissuta nella comunione ('sono una cosa sola, pur restando due'), in *Entzweiung*, che è la cattiva dualità del mondo caduto" (p. 129).

⁴⁷ A. GALLAS, op. cit., p. 203. L'espressione bonhoefferiana è ripresa dalla lettera a Giacomo 1, 6-8; mentre l'*anthropos teleios*, oltre che a Gc 1, 4 ("affinché siate pure perfetti e integri, senza mancare di niente") è una ripresa anche di Mt, 5, 48 ("siate dunque perfetti come è perfetto il Padre vostro celeste").

cammino: *teleios* come spinta verso un *telos*, un fine: 'una' meta: per quanto fragile, già fuori dal dis-orientamento di mille desideri privi di continuità⁴⁸. ... *Sim-plex*: 'senza' il peso degli 'intrecci' e dei conflitti. *Ein-fältigkeit*: semplicità di "una sola piega": non più ripiegata su se stessa, ma spiegata verso il mondo e il suo infinito⁴⁹.

Il cerchio della riflessione del soggetto su se stesso viene rotto precisamente dall'azione ubbidiente. Il 'fare' è 'semplice'; [...] il 'problematizzare', al contrario, è 'duplice', come è duplice il riflesso. Per questo colui che vive nell'obbedienza è un 'bambino' e, grazie al fare, conserva uno sguardo trasparente, *aplous* (GALLAS, p. 200).

Insieme, dall'immagine evangelica del Regno dei Cieli e dal grido nietzscheano della fedeltà alla terra, Bonhoeffer riprende la figura del 'bambino': e intorno ad essa condensa il sogno della semplicità, il bisogno del legame col la realtà e la 'perfezione' della debolezza, scelta anche da Dio e dalla sua *kenosis*, nell'incarnazione⁵⁰.

Ma resta un dubbio. E la 'maturità', e il mondo adulto, e la ricchezza dell'autonomia e delle capacità umane? Come conciliare tutto questo con l'immagine del fanciullo e della semplicità? Anche in Nietzsche il 'fanciullo' non è un punto di partenza, ma un arrivo, dopo la fatica della 'metamorfosi'⁵¹. Anche nel Vangelo il 'bambino' non è un essere, ma un divenire ("se non diventerete..."); non un luogo in cui si 'è', ma un luogo in cui si deve 'entrare' ("... non entrerete nel Regno dei Cieli"). "Semplici si può diventare" – dice Bonhoeffer – "ingenui si può solo essere" (RR., p. 186). Ma non è l'ingenuità quella che – in tutte le loro diversità – sia il Vangelo che Nietzsche propongono; è invece la *tensione all'unità*, che richiede *tensione alla semplicità* e proprio per questo richiede tutta la 'saggezza' della *tensione* stessa, che è sforzo e fatica: non di riflessione, di razionalità fine a se stessa (presunzione del *logos*); ma della povertà del pensiero e dell'umiltà della sapienza: 'saggezza' che non pretende di esaurire il suo com-

⁴⁸ "In greco 'perfetto' è '*teleios*' e, giocando sulla derivazione di questo vocabolo da '*telos*', fine, [...] Bonhoeffer fa coincidere la 'perfezione' dell'uomo con il suo essere orientato 'verso una sola meta, non due', con il non "dis-orientarsi verso molteplici fini" (p. 203).

⁴⁹ Cfr. p. 204; ma anche in questo ci sembra possibile un accostamento ai temi heideggeriani della semplicità e dell'autenticità. Ci permettiamo di rinviare a riguardo al nostro *La Terra ed il Semplice. Due lavori su Heidegger, tra filosofia, racconto e teologia*, in "Paradigmi", a. XIV, n. 42, 1996, pp. 665-662.

⁵⁰ Cfr. A. GALLAS, op. cit., pp. 321 sgg., dove si parla del "tema della mangiatoia" e si accosta la sua povertà a quella della Croce: la debolezza dell'abbassamento.

⁵¹ Anche su questo ci permettiamo di rimandare al nostro *Nietzsche e la favola*, in "Paradigmi", Anno XII, n. 36, 1994, pp. 485-509.

pito e ingabbiare in concetti e schemi l'imprendibilità del mondo, degli altri, di Dio e perfino di se stessi⁵².

Combinare la semplicità con la saggezza. [...] Ma che cos'è la semplicità? Che cos'è la saggezza? Come è possibile unirle? Semplice è colui che nel capovolgimento, nella confusione, nella distorsione di tutte le idee conserva una netta visione della pura verità [...], colui che non è *aner dipsychos*, uomo di animo doppio, ma uomo dal cuore indiviso. [...] Saggio è colui che vede la realtà così come essa è, chi guarda al fondamento delle cose. [...] Non l'uomo meglio informato è il più savio; anzi, per la molteplicità delle cose che sa egli rischia di misconoscere l'essenziale. [...] Riconoscere ciò che è significativo nella realtà esistente: questa è saggezza. [...] Non c'è vera semplicità senza saggezza, né saggezza senza semplicità (E., pp. 58-59).

Gallas fa acutamente notare come, in fondo, sia in gioco qui una ripresa dell'atteggiamento 'sapienziale' proprio di una grande tradizione dell'Antico Testamento (Gallas, pp. 438 sgg.). Sapiente è chi è capace di cogliere, dietro i fenomeni, la struttura profonda della realtà; di comprendere che c'è un senso che regola l'essere, anche quando questo senso e questo essere non sono immediatamente visibili e intellegibili. Sapiente è chi avverte, dietro le cose e le persone, la loro "essenza", la loro "legge essenziale"; e capisce che non è lì per merito suo: è altra, oltre: "non disponibile per la manipolazione del soggetto". Sapiente è chi sente di non essere il metro della realtà, perché la realtà ha in se stessa il suo metro; e perciò non pretende di adeguare a sé il mondo, ma si sforza di adeguarsi lui al mondo, all'ordine dell'essere e del tempo. E anche oggi il mondo, sebbene 'privo di Dio', non è privo di essenza, di ordine, di legge. E perciò l'*anthropos teleios* può tendere alla sapienza – oltre che alla semplicità – e, rinunciando al soggettivismo dell'*aner dipsychos*, riconciliarsi con la realtà, seguirne le linee di significato, 'vivere'. E "per riconoscere queste leggi della vita non è necessario essere cristiani; basta seguire la propria esperienza e la propria sana ragione", fa notare Gallas.

Certo, la saggezza non esaurisce mai il suo compito, così come la semplicità. E, dunque, la 'perfezione' a cui siamo chiamati non è mai data, ma sempre da ri-ottenere. Perciò la compiutezza non esclude, anzi implica la limitatezza; e l'unità, la frattura e il frammento.

Partecipare fino in fondo alla sorte del tempo, dunque esistere nel frammento [...], nell'isolamento, nella incombente perdita del senso, e in questa condivisione, però, protestare in nome della pienezza perduta, anzi, più costruttivamente, mettere in luce la dimensione armoniosa, sinfonica della vita nel-

⁵² Si tratta sì di un 'pensiero', ma di un pensiero, dice Gallas (p. 437) che è anche un sentire e che perciò si oppone al pensiero concettuale; perché il concetto implica staticità; invece questo pensiero implica mobilità.

la sua pienezza, e custodire gelosamente la capacità di godere e assaporare anche nei frammenti riflessi di integrità ogni *particula* di pienezza, è il modo di esistere che Bonhoeffer propone a sé e agli altri (GALLAS, p. 316)⁵³.

Non pienezza 'oltre' la frammentarietà dell'esistenza; ma proprio al suo interno; non perfezione 'fuori' della fragilità del tempo; ma proprio dentro la fragranza infinita della terra.

E da qui la duplice provocazione di Bonhoeffer: all'uomo in generale, perché chiunque è chiamato – a prescindere dalla sua fede o non fede – ad esistere e ad esistere veramente, nella tensione del '*teleios*'; ma poi al cristiano in particolare, che non è chiamato – per la sua fede – ad un compito meno 'umano' o meno impegnativo; ma, se mai, ad un compito in più: non solo umano, ma anche divino; non solo di ricerca di autenticità nella direzione del tempo, ma anche in quella dell'eterno; non solo di vita per la terra, ma anche per il cielo. Dunque un'ulteriore lacerazione di cui fare unità, per la quale cercare saggezza e semplicità.

L'uomo semplice volge il suo sguardo a Dio [...]; e per questo è in grado di guardare liberamente e serenamente la realtà del mondo. Così la semplicità diventa saggezza. [...] Lo sguardo liberato, rivolto a Dio e alla realtà come essa esiste in lui, unisce semplicità e saggezza. [...] Tutto ciò può sembrare molto teorico e tale rimane fintanto non diventa chiaro dove tale atteggiamento ha il suo fondamento nella realtà, e può quindi diventare reale. 'Siate saggi come i serpenti e semplici come le colombe' (Mt 10, 16). [...] Nessun uomo è capace di guardare Dio e la realtà con uno sguardo unico e indiviso fino a che Dio e il mondo sono separati. Per quanti sforzi faccia potrà solo passare dall'uno all'altro⁵⁴.

Ma c'è un luogo in cui realtà divino e mondo umano sono diventati 'uno' e questo luogo è Cristo. Perciò per il cristiano è possibile l'unità di cielo e terra, tempo ed eterno. È possibile non sul fondamento di se stessi e delle proprie capacità, ma sul fondamento che è il *Christos*: "via" e cammi-

⁵³ A. GALLAS, op. cit., p. 316. Segue una cit. da RR., p. 122 (cit. alle pp. 316-317): "Anche se la violenza degli eventi esteriori manda in frantumi la nostra vita come le bombe le nostre case, deve restare però il più possibile visibile come era stato progettato e pensato il tutto". Ma si può ricordare anche RR. p. 191: "La nostra esistenza spirituale resta un'opera incompiuta. Tutto dipende ormai dal fatto se sia possibile ancora scorgere, sulla base della frammentarietà della nostra vita, in che modo era progettato e pensato il tutto e di quale materiale era fatto".

⁵⁴ E., pp. 59-60. Anche a livello ermeneutico, Bonhoeffer (e Gallas) sottolineano la necessità di un approccio 'semplice' ai testi: non quello che forza il 'Detto' in modo da renderlo più facile (da comprendere e da applicare); ma quello che lo prende per come è, con tutta la violenza d'urto della sua lettera (quasi mai, appunto facile da mettere in pratica). Bonhoeffer sottolinea quindi la necessità – per la vita – non tanto dell'approccio moderno (o del metodo storico-critico, nella lettura di un testo), ma di un approccio in un certo senso premoderno. Il riferimento è a Kierkegaard; e l'invito a prendere le parole lette come si prenderebbero quelle della persona amata.

no di 'unità'⁵⁵. Contro i rischi della fuga dal mondo o di un legame talmente forte con le cose, da impedire il movimento e la libertà, Bonhoeffer invita anche qui alla 'composizione' del 'teleios'. Perché "chi abbandona la terra, non trova Dio; e chi abbandona Dio, per trovare la terra, non trova la terra come terra di Dio"⁵⁶. Ma chi si mette in viaggio tenendo lo sguardo puntato verso l'orizzonte (incontro di cielo e terra) trova appunto, nel cammino, la dimensione piena del mondo 'e' del divino.

Camminare sulla terra significa mantenere pienamente il contatto con il suolo, con il mondo, e significa nel contempo non erigere tende né stabili dimore; [...] andare verso una terra nuova, un 'paese straniero' [...].

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 ghiacci galleggianti. Costui non può mai fermarsi, non può mai pensare troppo a lungo al prossimo passo, altrimenti gli manca il terreno e profonda 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' (GALLAS, pp. 115-116).

È l'ultimo *et-et*: il più difficile, ma anche il più ricco di possibilità a cui è chiamato l'uomo che si dice seguace di Cristo.

6. Fedeltà alla terra e libertà per il cielo

E su questo ultimo punto ci piace che si concluda il cammino anche di questa rassegna: con il testo di P. Colombo, *Servire il tempo, servire Dio. Per una teologia dell'esperienza cristiana* (1997), testo che termina con lo stesso passo di Bonhoeffer appena citato (da Gallas) e che si costruisce tutto a partire da questa intuizione fondamentale del teologo protestante: impossibile servire Dio senza servire il tempo; impossibile vivere del divino senza assaporare fino in fondo le meraviglie del mondano e dell'umano⁵⁷.

"Vi scongiuro, fratelli, rimanete fedeli alla terra, e non credete [...] ai dispregiatori della vita, moribondi e avvelenati essi stessi" – pregava lo Zaratustra nietzscheano, contro il cristianesimo. E Bonhoeffer fa sua questa

⁵⁵ Il richiamo (Gallas, p. 144) è alla definizione cristologica del concilio di Calcedonia, che individua Cristo (uno in due nature) con quattro avverbi negativi (con alfa privativo): senza confusione, trasformazione, diversità e separazione.

⁵⁶ D. BONHOEFFER, *Venga il tuo Regno – Le dieci parole di Dio*, Brescia, Queriniana, 1975, pp. 28 sgg., cit. da GALLAS, op. cit., p. 116.

⁵⁷ Nell'Introduzione Colombo spiega il senso del suo lavoro innanzitutto a partire dal sottotitolo: *Per una teologia dell'esperienza cristiana in D. Bonhoeffer*: lo scopo è l'approfondimento dell'itinerario del credente e perciò l'impostazione nasce più come dialogo

preghiera: contro gli errori del cristianesimo, contro quelli che non hanno capito (e non hanno permesso di capire a tanti 'Nietzsche') che la creazione è creazione dell'uomo come "fatto di corpo, e dunque di terra"; e che la redenzione, al suo vertice, non a caso "coincide con il *farsi corpo* di Dio stesso", e dunque terra (Colombo, p. 87).

"Il cristiano non è colui che vive nel mondo meno intensamente degli altri" (Ivi, p. 90); ma quello che "deve assaporare fino in fondo la vita terrena come ha fatto Cristo"⁵⁸.

Senti, come ora brancolo per cercarti, / come mi aggrappo forte a te, / tanto da farti male? / Come ti ferisco, / da far zampillare il tuo sangue, / solo per essere certo della tua vicinanza, / tu vita corporea, terrena, completa? (RR. p. 305).

Il cristiano non è colui che rifiuta le bellezze e le passioni, ma quello che, vivendole, cerca di scoprire in esse il mistero del dare e dell'avere: immeritabilmente, inaspettatamente, spesso senza sapere neanche come e perché⁵⁹.

L'amore non è qualcosa che abbiamo in mano e che possiamo donare come vorremmo; noi siamo semplicemente in suo potere. Esso viene dall'esterno e attraversa una persona dirigendosi verso l'altro e *non si può* che seguirlo⁶⁰. L'amore è qualche cosa che succede all'uomo, qualcosa di passivo, qualcosa di cui non dispone a partire da sé⁶¹.

con l'apporto di pensiero di Bonhoeffer che come un lavoro critico-filologico. Per quanto riguarda le origini immediate del testo, Colombo ricorda che è nato dalle lezioni da lui tenute alla facoltà di teologia dell'Italia settentrionale nel 1996-1997. Origine seconda (ma non per questo meno importante), poi, ovviamente, il vissuto credente personale dell'Autore. Il libro si divide in tre grosse parti, rispettivamente su I: *Cristo e uomo*; II: *Il principio della fede e il primato della rivelazione*; III: *La fede e la 'qualità' dell'esistenza*; IV: *Il carattere ecclesiale della fede*; V: *Il cristianesimo nel mondo secolarizzato: chiesa e mondanità*.

⁵⁸ RR. p. 252; Cfr. anche ivi, pp. 283-84: "Noi crediamo che quando questo o quell'uomo vive, anche per noi abbia un senso vivere. E in realtà la cose stanno proprio così: quando la terra è diventata degna di portare l'uomo Gesù Cristo, quando un uomo come Gesù è vissuto, allora e soltanto allora ha un senso per noi vivere". E ancora RR., p. 241: "Dio non deve essere riconosciuto solamente ai limiti delle nostre possibilità, ma al centro della vita; Dio vuole essere riconosciuto nella vita e non solamente nel morire; nella salute e nella forza e non solamente nella sofferenza; nell'agire e non solamente nel peccato".

⁵⁹ "Il cristiano non è colui che non vive la dinamica passionale propria di ogni uomo [...], quanto colui che la orienta a partire da Cristo. Il cristiano non è l'uomo senza passioni, e perciò stesso senza qualità, ma l'uomo che riscopre la verità delle proprie passioni a partire da Cristo" (Colombo, p. 91). Cfr. a proposito D. BONHOEFFER, *Lettere alla fidanzata. Cella 92 (1943-45)*, trad. it. di Murara, Brescia, Queriniana, 1995³, p. 48: "Ogni giorno mi sorprende quanto sia immeritata la felicità che ho avuto [...]. E credo che può essere soltanto un segno della grazia e della bontà di Dio, che ci chiama alla fede". P. 84 "E che <questo amore> sia 'ovvio', proprio questo è il miracolo, la felicità per me ogni volta inspiegabile, niente affatto ovvia". P. 152: "So di non aver meritato nulla di tutto quello che tu sei per me. È tutto molto, molto più grande di quanto io possa comprendere, come potrei lamentarmi per ciò che non mi è ancora dato?".

⁶⁰ D. BONHOEFFER, *Lettere alla fidanzata*, cit., p. 166 (la citazione è anche in Colombo, cit., pp. 170-171).

⁶¹ P. 297.

E, perciò, per il cristiano, può diventare il segno di una dimensione 'affettiva' altra, più alta.

Ma – per dirla chiaramente – che un uomo nelle braccia di sua moglie debba avere nostalgia dell'aldilà, è a dir poco una mancanza di gusto e comunque non la volontà di Dio. Dobbiamo amare e trovare Dio precisamente in ciò che egli ci dà; se a Dio piace di farci provare una travolgente felicità terrena non bisogna essere più pii di lui e guastare questa felicità con idee tracotanti e pretese provocatorie. [...] Dio non farà mancare, a chi lo trova e lo ringrazia nella propria felicità terrena, i momenti in cui gli sarà ricordato che tutte le cose terrene sono qualcosa di provvisorio, e che è bene abituare il proprio cuore all'eternità (RR., p. 16).

Non disprezzare il "penultimo" pensando solo all'"ultimo", la storia pensando solo all'eterno, l'*uti* pensando solo al *frui*, l'amore umano pensando solo a quello per Dio⁶².

È vero, riconosce Bonhoeffer, che in ogni 'forte amore erotico' è insito il pericolo di perdere di vista la complessività e per così dire la polifonia dell'esperienza umana; non bisogna però dimenticare che la scrittura non sottostima, ma precisamente esalta l'amore ardente, sensuale: [...] pensiamo al *Cantico dei cantici* (COLOMBO, cit., p. 91).

Anche qui la soluzione non è nella fuga e nel rifiuto di una dimensione, ma proprio nell'ampliarsi ad accogliere l'intera polifonia. Il fatto che le cose e gli affetti non 'siano' l'eternità dell'Essere non significa che non debbano essere vissuti con tutta la pienezza che offrono e possono offrire (Ivi, p. 93). E, in questo, un certo cristianesimo ha molto da imparare ancora dalla fedeltà alla terra dell'Antico Testamento e dall'umanità vicina alla natura dell'antica Grecia; della "benedizione" dell'uno e dallo "stupore" dell'altra.

Amare il proprio tempo non significa altro che amare la propria vita. Rinviare al futuro – ad un futuro in sé indeterminato – la realizzazione della propria umanità significa in fondo disprezzare il presente, dunque disprezzare se stessi in quanto viventi qui e ora⁶³.

⁶² P. COLOMBO, op. cit., p. 91: "non si deve lasciare la storia per l'eternità; o l'eternità viene trovata al cuore dell'esperienza storica, oppure entrambe vanno perdute". Cfr. anche RR., p. 153: "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 resurrezione dei morti e ad un mondo nuovo [...]. Non si può e non si deve dire l'ultima parola prima della penultima. Noi viviamo nel penultimo e crediamo nell'ultimo". "Il cristiano non ha, come invece i seguaci dei miti della redenzione, sempre un'ultima scappatoia verso l'eterno, per sfuggire ai doveri e alle difficoltà terrene, anzi egli deve assaporare, fino in fondo, la vita terrena come Cristo ('Dio mio, perché mi hai abbandonato?'). [...] I miti della redenzione scaturiscono dalle esperienze di limite fatte dagli uomini. Cristo, invece, afferra l'uomo al centro (*Mit-te*) della sua vita" (Ivi, pp. 252 sgg.).

⁶³ P. COLOMBO, op. cit., p. 100. La citazione continua: "Il cristiano deve sempre cercare l'eternità, sapendo comunque che questa può essere trovata unicamente nell'orizzonte del tempo e più precisamente del tempo presente, che è il solo che in verità esiste".

Il contrario è il 'grazie per tutto ciò che è', per il solo fatto che è. L'uomo semplice, di cui parlava anche Gallas, che attende tutto e 'perciò' riceve tutto (Ivi, p. 110); che serve il tempo e 'perciò' serve Dio. In tutto questo, però, il credente non diventa 'superuomo'; non supera mancanze, malinconie, dolori, noie. L'*accedia* e la *tristitia* sono sempre la sua ombra (umana, troppo umana) e il vuoto è la minaccia che insegue sempre i suoi atti e i suoi attimi (Ivi, p. 101). Non tutto nella storia – del singolo e del mondo – è bene e pienezza; ma tutto può diventare segno di una Presenza: che, nella gioia e nella sofferenza, comunque scrive un percorso e invita a seguirlo (Ivi, p. 104). E qui la differenza tra Bonhoeffer e Nietzsche.

Credo che nulla di ciò che mi capita sia privo di senso e che per noi tutti sia bene così, anche se è contro i nostri desideri⁶⁴. Dio, infatti, non realizza tutti i nostri desideri, ma tutte le sue promesse⁶⁵.

Ma non fa parte della natura dell'uomo, a differenza di quella di chi non è maturo, che il baricentro della vita sia lì appunto dove egli si trova, e che la nostalgia per la realizzazione dei suoi desideri non possa stornarlo dall'essere pienamente ciò che è, precisamente dove egli si trova in quel momento? [...] I desideri a cui ci aggrappiamo troppo ci portano via qualcosa di ciò che dobbiamo e possiamo essere. Viceversa i desideri che continuiamo ad accantonare per non abbandonare il nostro dovere presente, ci rendono più ricchi. [...] Esistono esistenze complete nonostante i desideri insoddisfatti⁶⁶.

Perché non è il "vorrei" che rende piena la vita, ma l'"ho"; e non il "cosa" ho, ma il "come" lo ho; e non la "quantità", ma la "qualità" di ciò che ho⁶⁷. Perciò, decisiva per la vita e l'esperienza umana è, secondo Bonhoeffer

Cfr. anche RR., p. 275: "L'aldilà non è l'infinitamente lontano, ma il vicinissimo". Commenta Colombo (p. 183): "voler assumere il Sacro a prescindere dal profano non significa volerlo pensare in maniera più originaria, più 'pura', ma significa non pensarlo affatto". Certo, con questo il rischio dell'idolatria è molto vicino (ma è il rischio che non può non pagare una fede che vuole essere "aperta positivamente alla realtà"). È in fondo la stessa cosa che si può dire del rapporto tra la teologia bonhoefferiana e il nichilismo: l'esigenza della "radicale alterità di dio" e della morte del Dio metafisico è sempre vicina all'abisso del nulla (o, forse, meglio, del ni-ente); ma anche questi rischi sono comunque 'maturità' e guadagno, per Bonhoeffer (cfr. COLOMBO, pp. 191 sgg.).

⁶⁴ RR., p. 221 (P. COLOMBO, op. cit., pp. 107-108).

⁶⁵ Ivi p. 282.

⁶⁶ RR., p. 198. Cfr. anche p. 121: "È sempre una piccola lotta interiore, stare freddamente ai fatti, togliersi dalla mente illusioni e fantasie, *accontentarsi di ciò che ci è dato*, crescendo, anche lì dove non si comprendono le necessità esteriori, ad una necessità interiore ed invisibile". Cfr. anche *Lettere alla fidanzata*, cit., p. 89: "Il dolore della rinuncia, che spesso è avvertibile perfino fisicamente, deve esserci e non possiamo e non dobbiamo cancellarlo con le parole; ma esso sarà ogni volta superato [...] nella gioia di Dio".

⁶⁷ RR., p. 468: "Non c'è praticamente sensazione che renda più felice dell'intuire che si è qualcosa per altre persone. In questo, ciò che conta non è il numero, ma l'intensità. Alla fine le relazioni interpersonali sono senz'altro la cosa più importante della vita".

fer, la gratuità dei legami e dei rapporti, la libertà con cui prendo e dono, la capacità di vivere non solo di progetti, costruzioni, poteri e obblighi, ma anche di ciò che è non-dovuto, non-richiesto, *inutile*.

Non il campo di grano, che dà da mangiare all'uomo, in cambio di lavoro e fatica; ma il fiordaliso, appunta Bonhoeffer, che "nessuno ha piantato, nessuno ha innaffiato"; che, "non protetto, cresce in libertà, / con serena fiducia / che gli sia concessa / sotto il cielo immenso / la vita"⁶⁸.

Certo, necessario il pane. Ma importante anche il non necessario: se non altro per ricordare che nella vita non tutto è appunto necessario e vincolante: poesia dell'in-utile.

7. *Per finire*

Come inutili, d'altra parte, – volendo concludere e tirare le somme – potrebbero apparire queste pagine, che ai paradossi della filosofia (ricerca di un sapere mai completamente raggiungibile) e della teologia (tentativo di dire 'Qualcosa' di cui si sa solo l'inafferrabile alterità), aggiungono anche il fatto di lavorare di 'terza mano', neppure direttamente con i testi di un pensatore (quale può essere Bonhoeffer), ma con dei volumi di letteratura secondaria.

Possiamo, certo, sottolineare l'intenzione 'scientifica' che ha sostenuto la presentazione dei diversi libri, ricordando che essi sono di fatto la risposta al desiderio di Mancini non solo di rendere noto Bonhoeffer in Italia, ma anche di veder nascere un filone di ricerca in grado di accostarsi a quello tedesco, anglosassone e francese. Possiamo aggiungere che, tutto sommato, mancava in ambito teologico e filosofico una rassegna di questo tipo. Ma possiamo anche lasciare a questo lavoro il carattere scelto e indicato sin dall'inizio: la traccia di un cammino che, come quello di Bonhoeffer, – al di là dell'utile – può ancora provocare e coinvolgere.

⁶⁸ Cfr. P. Colombo, op. cit., pp. 174-75: "Bonhoeffer utilizza le immagini rispettivamente del campo di grano, che dà il nutrimento agli uomini in cambio del lavoro che essi prestano con passione e fatica; e del piccolo fiore, il fiordaliso che nessuno ha piantato e innaffiato, che cresce in libertà e serena fiducia, regalando bellezza alle cose e agli uomini. Il campo di grano richiama la necessità del matrimonio; ma accanto al matrimonio 'anche ciò che è libero / vuol vivere / e crescere in faccia al sole / – Non solo i frutti maturi / anche i fiori son belli. / Se i fiori ai frutti / o i frutti servano ai fiori / chi lo sa? / E però son dati ambedue. / Il più prezioso, il più raro fiore / – nato in un'ora felice / dalla libertà dello spirito che gioca, / che osa, che confida – / è all'amico l'amico'" (RR., pp. 299-300).

Fatti e libri