



## «Aprire lo sguardo verso il Dio della Bibbia...» Il cammino del pensiero occidentale e la riscoperta del volto fragile di Dio

di Nicoletta Capozza



«La religiosità umana rinvia l'uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare. In questo senso si può dire che la descritta evoluzione verso la maggiore età del mondo, con la quale si fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, apra lo sguardo verso il Dio della Bibbia, che ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza».<sup>1</sup>

Così scrive Bonhoeffer all'amico Bethge nel luglio del 1944 dal carcere di Tegel, mentre nel mondo imperversava la tragedia della guerra e in Europa si consumava lo scandalo della Shoa.

Dietrich Bonhoeffer, teologo tedesco protagonista della resistenza contro il Nazionalsocialismo, non aveva sotto gli occhi le cifre delle vittime che si conteranno al termine del conflitto, né aveva conosciuto direttamente l'esperienza disumanizzante dei campi di concentramento, eppure le sue parole mostrano una incredibile consonanza con quelle di altri autori che hanno vissuto in prima persona quella tra-

<sup>1</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, 440.

gedia. Come Elie Wiesel, che in *La notte* di fronte al bambino impiccato fa risuonare sulle bocche di tutti gli spettatori la domanda: «Dov'è dunque Dio?» e non sa dare altra risposta che questa:

«- Dov'è? Eccolo: è appeso lì, a quella forca...».<sup>2</sup>

O Etty Hillesum, giovane ebrea volontaria nel campo di smistamento di Westerböck, che una domenica nel diario annota:

«Una cosa diventa sempre più evidente per me, e cioè che tu non puoi aiutare noi, ma che siamo noi a dover aiutare te, e in questo modo aiutiamo noi stessi. L'unica cosa che possiamo salvare di questi tempi, e anche l'unica che veramente conti, è un piccolo pezzo di te in noi stessi, mio Dio. E forse possiamo anche contribuire a dispeppellirti dai cuori devastati di altri uomini».

D'altra parte la questione di come poter parlare di Dio dopo Auschwitz diventa un problema teologico eminente nel secondo dopoguerra<sup>3</sup> e la categoria della debolezza di Dio si impone all'attenzione di chiunque voglia cimentarsi con la riflessione teologica.

Bonhoeffer, però, non collega tanto l'immagine del Dio debole e impotente con la tragedia che lo circondava, né con il fallimento degli ideali umanistici che avrebbero dovuto trionfare in Europa, bensì proprio con il contrario, cioè con il «cammino del mondo verso la maggiore età», verso l'emancipazione, l'autonomia nei confronti del Dio tutore, del Dio tappabuchi, del *deus ex machina*, e insieme con la rivelazione biblica. L'approdo al volto del Dio sofferente, insomma, non avviene sulla base di una domanda di teodicea («Perché Dio permette questo?»), come è per Wiesel, ma piuttosto in seguito ad un percorso culturale ed esistenziale che porta progressivamente ad estromettere

<sup>2</sup> E. WIESEL, *La notte*, La Giuntina, Firenze 1980, 67.

<sup>3</sup> Si pensi ad esempio alla riflessione di J.B. METZ. Cf J.B. METZ, *Memoria Passionis. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft*, Herder, Freiburg 2006, 35-44.

Dio dal suo ruolo di «ipotesi di lavoro» necessaria per l'elaborazione delle diverse forme di conoscenza:

«... quella che porta all'autonomia del mondo è una grande evoluzione (...) Dio inteso come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica, è eliminato, superato; ma lo è egualmente anche come ipotesi di lavoro filosofica e religiosa (Feuerbach!). Rientra nell'onestà intellettuale lasciar cadere questa ipotesi di lavoro...

Dove dunque Dio mantiene ancora uno spazio per sé? chiedono gli animi pavidi, e poiché non trovano una risposta, condannano tutt'intera questa evoluzione che li ha condotti in una siffatta situazione di difficoltà. Ti ho già scritto delle diverse uscite di emergenza per il problema dello spazio divenuto troppo ristretto. Ci sarebbe ancora da aggiungere il salto mortale all'indietro nel Medioevo. Ma il principio del Medioevo è l'eteronomia in forma di clericalismo. Ritornare a questo può invero risultare solo un passo disperato, che non può essere compiuto se non a prezzo del sacrificio dell'onestà intellettuale. È un sogno sulle note di "Oh conoscessi la strada del ritorno, la lunga strada verso la terra dell'infanzia". Ma questa strada non esiste – in ogni caso, non in forza dell'arbitraria rinuncia all'onestà interiore, ma solo nel senso di Mt 18,3, cioè in forza della penitenza, cioè dell'onestà *estrema*. E non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo – "etsi deus non daretur"».<sup>4</sup>

Questo cammino si incontra sorprendentemente con la rivelazione biblica ed in particolare neotestamentaria della realtà di Dio, là dove, appunto, Dio appare con il volto del servo sofferente (Is), con la fragilità di chi si espone alla fedeltà di chi ama (Mi, Os, Ez) e soprattutto nel corpo del Crocifisso. Per questo Bonhoeffer, a proposito della necessità di riconoscere che ormai possiamo vivere «come se Dio non ci fosse», scrive:

«E appunto questo riconosciamo – davanti a Dio! Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento. Così il nostro diventar adulti ci conduce a riconoscere in modo veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come uomini capaci di far fronte alla vita senza Dio. Il Dio che è con noi è 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 permanentemente stiamo. Davanti e con Dio viviamo senza Dio.

<sup>4</sup> BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, 439-440.

Dio si lascia cacciare fuori dal mondo sulla croce, Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli ci sta al fianco e ci aiuta». <sup>5</sup>

Credo che questo sia uno degli stimoli più interessanti che Bonhoeffer lascia in eredità alla riflessione teologica successiva: pensare la modernità e tutta la critica alla religione in essa contenuta come un processo di purificazione dell'idea di Dio piuttosto che come un pericolo e una tentazione. E forse anche qualcosa di più: la riscoperta del volto biblico di Dio può contenere anche il germe per un ripensamento delle stesse categorie di potenza/impotenza, di forza/debolezza, di pienezza/fragilità, perché la rivelazione biblica ci mostra come la vera potenza si manifesti proprio nell'impotenza, la vera forza si dia nella debolezza e la pienezza della vita si raggiunga attraverso la fragilità. Cosa significa questo «scandalo»...<sup>6</sup>? In che modo esso provoca il pensiero? E soprattutto come esso si incrocia con la filosofia contemporanea, che è per eccellenza filosofia della crisi (crisi della metafisica, dell'ontologia, dell'etica, dell'estetica...)?

### L'ontologia occidentale e l'idea di Dio

Parlare di debolezza di Dio è di per sé un paradosso. Dio rappresenta, infatti, nella tradizione teologica occidentale l'«Essere perfettissimo», cioè la realtà che in massimo grado è e possiede tutte le caratteristiche dell'essere. La debolezza, la fragilità, l'impotenza, però, sono concepite come situazioni deficitarie di essere. Considerare Dio, quindi, l'«Essere» per eccellenza e attribuirgli la condizione di impotenza è un assurdo, un errore logico, uno scandalo. Eppure questo è il volto del Dio della Bibbia.

È questo il problema che hanno dovuto affrontare i Padri della Chiesa nei primi secoli quando hanno voluto inculturare il kerygma evangelico, cioè tradurre l'annuncio del Dio fatto uomo, crocifisso e risorto nel linguaggio della

<sup>5</sup> BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, 440-441.

<sup>6</sup> 1Cor 1,18-25.

cultura ellenistica, nelle categorie della filosofia greca. Lo sforzo ed il risultato sono stati grandiosi, ma non privi di contraddizioni e difficoltà, come mostrano le eresie trinitarie e cristologiche che hanno proliferato e dominato la discussione dei primi concili. La tensione tra la fede e la comprensione razionale, tra l'esperienza di conversione e la definizione concettuale è rimasta come un sottofondo ineliminabile.

La filosofia greca si era affermata come riflessione sull'essere. Inevitabilmente la teologia cristiana ha imparato a dire Dio usando l'idea di essere, l'ontologia elaborata dai Greci.

Parmenide è stato il grande padre dell'ontologia greca, colui che ha fissato i caratteri fondamentali dell'essere: l'immutabilità, l'eternità, l'unità. È utile rileggere le parole contenute nel suo poema *Sulla natura*, che hanno segnato il destino dell'idea di «essere» in Occidente:

«... col raziocinio... non resta mai che pronunciarsi sulla via che dice che è. Lungo questa sono indizi in gran numero. Essendo ingenerato e anche imperituro, tutt'intero, unico, immobile e senza fine. Non mai era né sarà, perché è ora tutt'insieme, uno continuo. Difatti quale origine gli vuoi cercare? Come e donde il suo nascere? Dal non essere non ti permetterò né di dirlo né di pensarlo. Infatti non si può né dire né pensare ciò che non è» (DK 28 B 8, vv 4-13).

I paradossi che nascono da questa posizione sono evidenti: se l'essere è uno, immutabile, ingenerato e imperituro, allora tutto ciò che è molteplice, mutevole, destinato alla nascita e alla morte non può appartenere propriamente all'essere, ovvero in qualche modo non è. Ma questa sarebbe la condizione di tutta la realtà fenomenica e sensibile, e non ci sarebbe nulla, tra tutte le cose che ricadono sotto l'esperienza umana, che goda veramente dei requisiti dell'essere.

La metafisica di Platone e Aristotele nasce appunto per dare una risposta a questo problema. Con la cosiddetta «seconda navigazione» Platone postula diversi gradi di essere, dalla realtà fisica a quella meta-fisica, che soddisfano progressivamente le condizioni dell'essere parmenideo. Ta-

le visioni viene esemplificata metaforicamente nel mito della caverna, in cui i diversi statuti ontologici della realtà vengono simbolizzati dalle ombre proiettate dal fuoco sulla parete della caverna (visioni e immagini false), dalle figure delle cose (realtà sensibili), dalle cose stesse (idee) e infine dal sole (idea del Bene) che illumina e genera tutto.

Aristotele approfondisce la posizione di Platone, sostenendo chiaramente che «il termine 'essere' è usato in molte accezioni, ma si riferisce in ogni caso ad una cosa sola e ad un'unica natura». <sup>7</sup> I diversi gradi di essere, poi, vengono spiegati con l'introduzione delle categorie di potenza e atto: ciò che è soggetto al cambiamento, alla generazione e alla morte non è privo di essere, ma partecipa di un essere che è sempre in parte «in potenza». Solo una realtà che non avesse in sé potenza, ma fosse puro atto possiederebbe l'essere nella sua pienezza e perfezione. Tale realtà è Dio. In quanto atto puro Dio è il termine e la causa di ogni movimento, benché Esso stesso non sia soggetto a movimento: Dio è il motore immobile. Con questa definizione di Dio si è determinato il destino della teologia occidentale, connessa inscindibilmente all'ontologia ed in particolare all'idea parmenidea di essere che viene riproposta da Aristotele nel concetto di atto puro.

Il problema della teologia cristiana sarà precipuamente quello di coniugare l'immagine filosofica di Dio con quella del Dio della Bibbia, che, ben lontano dall'essere motore immobile, agisce, viene a patti con l'uomo, è geloso, si commuove e si abbassa fino ad incarnarsi e morire in croce. Blaise Pascal (1623-1662) è uno dei pensatori che più lucidamente hanno posto tale questione. In uno scritto che fu trovato dopo la sua morte cucito nel suo vestito troviamo queste parole:

«Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe  
Non dei filosofi e degli scienziati...  
... Dio di Gesù Cristo».

<sup>7</sup> ARISTOTELE, *Metafisica*, IV 2.

Il Dio di Abramo, Isacco, Giacobbe è il Dio che reclama fedeltà piuttosto che conoscenza logica, è il Dio che si può raggiungere solo con il salto della fede (Kierkegaard) non con la speculazione teoretica, è il Dio che non risponde per niente alle caratteristiche dell'ontologia classica.

Ad una attenta considerazione della storia del pensiero, allora, dobbiamo concludere che l'incontro della rivelazione biblica con l'ontologia greca ha operato su due versanti: da una parte ha portato alla elaborazione di categorie teologiche fondamentali che sono alla base di tutta la riflessione medioevale, dall'altra ha impegnato il pensiero occidentale a rivisitare e riformulare la stessa idea metafisica di Dio, dal momento che essa non è soddisfacente per dare ragione del Dio di Abramo e di Gesù Cristo.

**La crisi della  
metafisica, la crisi  
del soggetto e la  
critica alla religione**

Con Cartesio inizia nel pensiero occidentale un processo di revisione dell'ontologia classica, che porterà con Kant e il movimento fenomenologico alla radicale crisi della metafisica.

Il passaggio effettuato da Cartesio consiste nello spostare il baricentro dell'ontologia dall'essere in sé al soggetto. Attraverso il *cogito, ergo sum* la certezza di essere viene ascritta propriamente solo all'io pensante, cioè appunto al soggetto, e solo secondariamente alle realtà esterne, le quali, siano esse sensibili o intelligibili, costituiscono semplicemente gli oggetti intenzionati dal soggetto e quindi realtà derivate, non primarie.

Per capire cosa avviene nel pensiero cartesiano ci appoggiamo alle parole di Heidegger, che, nel saggio *La metafisica come storia dell'essere*,<sup>8</sup> scrive:

«Quando all'inizio della metafisica moderna viene richiesto un *fundamentum absolutum et inconcussum* che, in quanto veramente ente, soddisfaccia all'essenza della verità nel senso della *certitu-*

<sup>8</sup> Il saggio è raccolto nel volume M. HEIDEGGER, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, 863-910.

*do cognitionis*, si chiede di un soggetto che giaccia già rispettivamente dinanzi in ogni rappresentare e per ogni rappresentare».<sup>9</sup>

Ciò che caratterizza l'essere del soggetto, insomma, è la sua capacità di rappresentare l'oggetto. Il suo essere non è pura presenza, bensì presenza agente, che possiede in sé il principio dell'agire. D'altra parte, però, l'agire non è *ab-solutus*, bensì fundamentalmente condizionato dal riferimento ad un oggetto, è, appunto, un «rappresentare l'oggetto». Per questo, come rileva Heidegger, «il mutamento della sostanza aristotelica nel soggetto oscura anche... l'essenza dell'essere pensata in modo greco».<sup>10</sup>

Dal punto di vista teologico Dio viene pensato conseguentemente come il Soggetto Assoluto, che a differenza del soggetto umano non deve rapportarsi con oggetti già dati, ma pone esso stesso tali oggetti, ovvero non espleta la sua azione nell'atto del rappresentare, bensì in quello del creare.

Da Cartesio a Nietzsche il passaggio è, per Heidegger, solo di tipo evolutivo-esplicativo. Nietzsche, che si pone al termine della metafisica e ne segna la crisi irreversibile, costituisce semplicemente lo stadio ultimo di una malattia che si è introdotta nel pensiero occidentale proprio con l'atto di fondazione della filosofia moderna, cioè con Cartesio. L'identificazione del soggetto con la sostanza aristotelica, che doveva rifondare su un'autoevidenza certa la riflessione filosofica, è stata invece il cavallo di Troia che ha condotto alla dissoluzione delle categorie fondamentali del pensiero occidentale ed in particolare del concetto di essere. Cerchiamo di seguire Heidegger nell'esplicitazione di questa chiave interpretativa:

«Nietzsche riconduce l'*ego cogito* a un *ego volo*. (...) ... il soggetto è concepito adesso come volontà di potenza; di conseguenza anche la *cogitatio*, il pensiero, viene ora interpretata altrimenti. ... in connessione con l'interpretazione della certezza cartesiana come una forma della volontà di potenza. (...) ... ogni rappresentare (*Vor-stellen*) in quanto fissare (*Fest-stellen*) impedisce di divenire e mostra in stasi ciò che diviene, quin-

<sup>9</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche*, 889.

<sup>10</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche*, 888.



di lo mostra come esso *non* “è”. Il rappresentare dà solo una parvenza del reale. (...) La verità è errore, ma un errore necessario». <sup>11</sup>

«Per Nietzsche la verità è equiparata al tenere-per-vero. (...) Tenere-per-vero è fissare ciò che diviene, e mediante tale fissazione viene di volta in volta assicurato al vivente... qualcosa di stabile in forza del quale esso può essere sicuro della sua sussistenza e della sua conservazione... La verità come fissazione è per Nietzsche la parvenza di cui ha bisogno il vivente...». <sup>12</sup>

Una volta identificato l'essere con il soggetto e questo con l'atto del rappresentare, ovvero del pensare come rappresentare oggetti, è evidente che si rende necessario postulare un soggetto assoluto capace di porre gli oggetti stessi. Attribuire questa essenza a Dio, come ha fatto Cartesio, non preclude la possibilità, effettivamente sviluppata da Nietzsche, di estendere per riflesso tale caratteristica ad ogni soggetto. In tal modo il pensiero del soggetto, sia esso umano o divino, diventerà «creatore» e quindi non più pensiero-logos che rispecchia l'essere, bensì volontà che pone l'essere. Ma il passaggio dal logos alla volontà creatrice come fondamento dell'essere segna la definitiva messa in discussione della onto-logia, cioè del discorso razionale sull'essere, e della metafisica che tale discorso aveva sviluppato. Si perde infatti quella che era la prima e fondamentale ambizione dell'ontologia: la corrispondenza universale tra pensiero ed essere. La corrispondenza diventa piuttosto voluta e soggettiva, cioè posta dal singolo soggetto e quindi assolutamente non univoca. Ogni discorso, da quello scientifico a quello poetico, è un inganno sortito dalla volontà di potenza per permettere la vita e vale solo finché esso è al servizio della vita.

Questo significa che non c'è alcuna realtà al di fuori del soggetto, ma esso è il grande illusionista che dà forma al mondo, alle relazioni e anche a se stesso, inteso come soggetto unitario. Insomma entra in crisi con Nietzsche il rapporto tra soggetto e mondo, tra soggetto e soggetto e del soggetto con se stesso.

<sup>11</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche*, 684 ss.

<sup>12</sup> HEIDEGGER, *Nietzsche*, 691.

La crisi tra soggetto e mondo si realizza nel trionfo della tecnica quale modalità di rapporto privilegiata dell'uomo con il mondo a partire dalla rivoluzione scientifica e in modo esponenziale nell'ultimo secolo. «La tecnica è un destino, entro la storia dell'essere» scrive Heidegger nella *Lettera sull'umanesimo*, riferendosi alla riduzione, che avviene a suo parere nel pensiero occidentale, dell'essere all'ente e poi all'oggetto misurabile, controllabile, manipolabile. Tale riduzione, che va di pari passo con il primato del soggetto, porta a relazionarsi col mondo nei termini di un oggetto da usare, da controllare, da trasformare per i bisogni del soggetto. Il mondo, insomma, perde il suo significato intrinseco e diventa una realtà insensata che acquisisce il suo valore solo in relazione agli obiettivi posti dal soggetto. Se però ad un certo punto avviene che è lo stesso soggetto umano a cadere in balia della tecnica, allora si ha la perdita totale di senso del mondo e dell'agire umano, dal momento che la tecnica in sé non dà obiettivi, fini, cioè un senso all'agire, ma è puro strumento.

La crisi dei rapporti inter-soggettivi viene individuata nell'incapacità del soggetto di relazionarsi ad un altro soggetto senza ridurlo ad oggetto. Le parole di Buber in *Il principio dialogico* sono illuminanti per capire la differenza tra una relazione autenticamente inter-soggettiva e un rapporto oggettivante:

«L'io della parola fondamentale io-tu è diverso da quello della parola fondamentale io-esso.

L'io della parola fondamentale io-esso si manifesta come individualità e diventa cosciente di sé come soggetto (soggetto dell'esperire e dell'utilizzare).

L'io della parola io-tu si manifesta come persona e diventa cosciente di sé come soggettività (senza un genitivo che ne dipenda).

L'individualità si manifesta distinguendosi da altre individualità. La persona si manifesta entrando in relazione con altre persone.

(...) Lo scopo della distinzione è esperire e utilizzare...

Lo scopo della relazione è il suo stesso essere, cioè il contatto con il tu».<sup>13</sup>

<sup>13</sup> M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, 103.

Nel rapporto oggettivizzante l'io si rapporta all'altro solo nella modalità dell'«esso», cioè dell'oggetto e quindi assume nei suoi confronti l'atteggiamento proprio della tecnica, quello dell'utilizzo, della manipolazione, dello sfruttamento. L'autentica relazione con l'altro, considerato finalmente come «tu», si ha invece quando il rapporto non è finalizzato ad uno scopo esterno al rapporto stesso. Solo in questo caso i soggetti si danno come persone e non più come mere individualità.

Infine, la crisi del soggetto con se stesso nasce dalla perdita dell'unità e del centro del soggetto, rilevata da Nietzsche e ulteriormente messa in luce dalla psicanalisi. Come sottolinea giustamente Vattimo, il soggetto diventa con Nietzsche non più qualcosa di originario, il *fundamentum absolutum et inconcussum* della conoscenza e della realtà, ma «è proprio il soggetto ad essere, lui per primo, un prodotto».<sup>14</sup>

«...l'unità, la pretesa "ultimità" della coscienza (sia essa la trascendentalità del soggetto kantiano, o la singolarità finita dell'eserci esistenzialista) è il risultato e prodotto di un complesso sistema di influenze».<sup>15</sup>

E il prodotto è ottenuto sulla base di una precisa volontà di dominio, la stessa che guida l'uomo nel suo rapporto con il mondo esterno e con l'altro:

«Perché l'io nella nostra tradizione ( e forse in tutta la storia dell'uomo che conosciamo) si è sempre definito in termini di coscienza, cioè distinguendosi, come unità della consapevolezza e della libertà (sul piano morale) da sensazioni, impulsi, passioni ecc...?»

(...) L'imporsi della coscienza come istanza suprema della personalità è, fondamentalmente, un fatto di *dominio*».<sup>16</sup>

La dissoluzione del soggetto in una moltitudine di impulsi tenuti insieme solo da un labile dispotismo della ra-

<sup>14</sup> G. VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, Bompiani, Milano 1991, 226.

<sup>15</sup> VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, 221-222.

<sup>16</sup> VATTIMO, *Il soggetto e la maschera*, 227.

gione distrugge l'immagine unitaria dell'uomo e al tempo stesso non può evidentemente lasciare incolume l'idea di Dio, che, come abbiamo visto, a partire da Cartesio, si definisce proprio come Soggetto Assoluto.

Persa la comprensione classica dell'essenza dell'essere, tradotta la sostanza nel soggetto e ridotto il discorso sul soggetto ad un discorso sulla volontà di potenza, il concetto metafisico di Dio perde ogni statuto ontologico e al filosofo non rimane che annunciare con il pazzo della *Gaia scienza* di Nietzsche «la morte di Dio».

Quale è il Dio di cui si annuncia la morte? Il Dio «idea del Bene», il Dio «motore immobile», il Dio Soggetto Assoluto, cioè l'idea di Dio legata all'ontologia classica e alla metafisica moderna. In altre parole il Dio che manifesta la sua perfezione nell'immutabilità, nell'eternità e nell'onnipotenza.

**Il Dio della Bibbia  
e la nuova  
categoria di  
«Essere perfetto»**

Il Dio della Bibbia, però, è diverso dal Dio postulato dall'ontologia classica e anche da quello pensato dalla filosofia moderna. Il Dio della Bibbia non è affatto immutabile, né astorico: Egli entra nella storia, stringe alleanza con Abramo e con il popolo di Israele. E non può neppure identificarsi con il Soggetto Assoluto, perché, pur essendo Creatore e Signore, ha assunto anche il volto del perseguitato, del flagellato, del sofferente: non è solo soggetto agente, ma in Cristo soprattutto soggetto paziente, obbediente al volere di Dio. Eppure il Dio della Bibbia è l'Essere perfettissimo. Cosa si intende allora qui per «perfezione» e per «essere»? Non c'è forse nella rivelazione biblica uno stimolo per la filosofia a ripensare questi concetti? E non si incontra questo stimolo proprio con il cammino che il pensiero occidentale ha compiuto e che lo ha portato appunto a mettere in discussione questi concetti?

Se il Dio della Bibbia è l'Essere perfettissimo, la perfezione di questo Essere non sta nell'autosufficienza, né nell'autoreferenzialità, né nell'autonomia. Il Dio della Bibbia non è autosufficiente, come il motore immobile aristotelico, perché affida agli uomini, ad un popolo, ad una comu-

nità (la Chiesa) la sua rivelazione, la sua esistenza nella storia degli uomini. Non è autoreferente, come il Soggetto Assoluto di Cartesio, perché si dà a conoscere come il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, come il Dio dell'Alleanza e infine con il volto di un uomo la cui esistenza, come quella di tutti gli uomini, dalla nascita alla morte dipende dagli altri, è indissolubilmente legata agli altri (i genitori, gli amici, ma anche gli avversari, i nemici...). Non è autonomo, cioè non è l'entità che pone il nomos (la legge) da sé a prescindere da ogni altra realtà; il Dio della Bibbia, infatti, dà la legge per il suo popolo e i suoi comandamenti nascono nell'ambito del rapporto di alleanza, come garanzia di alleanza: prima viene il patto di alleanza con Abramo, poi la consegna della Legge; prima la rivelazione a Mosè, poi la consegna della Torah; prima l'indicativo della storia di salvezza, poi l'imperativo delle regole di vita; in Cristo, poi, la Legge stessa viene sottoposta al comandamento dell'amore, il quale è un comandamento ben anomalo, perché più che ordinare descrive una realtà relazionale, anzi la perfezione della realtà relazionale. L'essere del Dio biblico, insomma, si dà sempre nella relazione, anzi è esso stesso nell'economia trinitaria relazione e appunto per questo l'ontologia parmenidea non può dirlo. La «perfezione» di questo Essere, quindi, sta nella pienezza della vita relazionale che si traduce nella capacità di fondare nuove relazioni e di aprire alla relazione.

Dio è l'Essere perfettissimo non perché può fare a meno del mondo e degli uomini, ma perché dona la vita al mondo e agli uomini. «Donare la vita» (ζωοποιόν cioè «colui che dà la vita») è attributo dato allo Spirito Santo nel Credo stabilito dal Concilio di Costantinopoli del 381) significa rendere la realtà capace di relazione, trasformare gli individui da oggetti in soggetti, da entità manipolabili e sfruttate a persone capaci di decisioni, da unità chiuse in se stesse a personalità capaci di aprirsi alla relazione con il tu. La vita donata da Dio attraverso il suo Spirito non è tanto, non è solo la vita biologica (βίος). Questa rappresenta piuttosto un momento del concetto più complesso di ζωή, che comprende tanto la vita biologica quanto quella psichica e spirituale. La vita donata da Dio è la vita che si

realizza nella relazione e che riesce ad abbattere i muri della solitudine e della riduzione delle persone a ingranaggi di un meccanismo che ha il suo scopo al di fuori della vita stessa e quindi ha uno scopo di morte. La vita donata da Dio è, perciò, una vita in cui gli uomini tornano ad essere soggetti, ma non autosufficienti, non autoreferenti, non autonomi, bensì sempre esposti alla relazione con l'altro, sempre consegnati agli altri, sempre fragili. Proprio come il Dio della Bibbia, proprio come il volto di Dio rivelato in Gesù Cristo. Ma, alla fine, è proprio questa fragilità, questa esposizione, questa relazionalità radicale che rende capace di dare la vita, che chiama l'altro fuori dal suo io e lo apre alla relazione, che riesce a combattere la tentazione di trasformare gli altri in oggetti manipolabili.

In questa fragilità, in questa debolezza si manifesta l'autentica potenza, l'autentica forza, l'autentica «perfezione» di Dio, almeno come essa ci viene rivelata dalla Bibbia. Per questo Bonhoeffer scrive: «il Dio della Bibbia... ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza».

Non è il Dio tappabuchi, il *deus ex machina*, che risolve i problemi non risolvibili (attualmente) dall'uomo, che può dare una risposta alla crisi di senso propagatasi con l'affermarsi della tecnica, o alla crisi dei rapporti umani, o alla crisi di identità del soggetto stesso. È piuttosto il Dio impotente e sofferente che appare nel volto di ogni sofferente, escluso, sfruttato, che può fare il miracolo di aprire «una maglia rotta nella rete».<sup>17</sup>

Di grande utilità per questo discorso è rileggere le pagine di Armido Rizzi sul «paradigma» del buon samaritano:

«...la parabola del samaritano appare come uno straordinario esempio di teologia narrativa... perché attraverso il racconto, non soltanto enuclea un messaggio teologico ma disegna il principio di ristrutturazione dell'esistenza umana e della stessa teologia: il principio di alterità».<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Espressione usata da Montale nella poesia introduttiva di *Ossi di seppia*.

<sup>18</sup> A. Rizzi, *L'Europa e l'altro. Abbozzo di una teologia europea della liberazione*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 78.

La parabola del buon samaritano, insomma, ci dice come l'uomo trovi la propria identità soccorrendo l'altro, ma anche come sia da intendere la rivelazione di Dio.

«Per il fariseo che interroga Gesù, dei due comandamenti necessari per la salvezza (amare Dio e amare il prossimo) va chiarito il secondo (chi è il prossimo) mentre è autoevidente il primo. La parabola di Gesù, che... rovescia la domanda fatta, non dicendo chi "è" il prossimo, bensì chi "si fa" prossimo, diventa invece risposta alla domanda taciuta: chi è Dio? Il "farsi prossimo" del samaritano dice che Dio è l'istanza suprema che chiama nel povero lungo la strada, e che amarlo con tutto il cuore e con tutte le forze è servire quel povero al di là di ogni umana prossimità».<sup>19</sup>

**«Cristo afferra  
l'uomo al centro  
della sua vita»**

La rivelazione biblica e soprattutto cristologica di Dio mette in discussione l'idea di perfezione e potenza propria della metafisica classica e della filosofia della soggettività, ma apre lo sguardo verso un'altra idea di perfezione e potenza, quella che si realizza non nel comando, nell'imperio, nell'assoggettamento, bensì nel dono della vita. Si tratta di una potenza che, come scrive Bonhoeffer, non entra in gioco là dove l'uomo raggiunge i suoi limiti, bensì lo afferra al centro della sua vita, perché è capace di ricreare l'identità del soggetto e di ricostituire la sua relazione con gli altri e con il mondo.

L'identità del soggetto viene ricostruita dal Dio «fragile» immettendo l'uomo nella relazione, appellandolo come «tu», richiamandolo alla sua responsabilità di farsi prossimo. Nella relazione l'io ritrova l'identità e l'unità che nell'autoriflessione aveva perso, perché, come ci dice Buber, «l'uomo diventa io a contatto con il tu»,<sup>20</sup> cioè nella relazione autentica e solo in essa.

La relazione autentica viene restaurata dal Dio «debole» nel momento in cui l'uomo viene rinvio al suo prossimo non in una dinamica di «utilizzo», bensì attraverso il ri-

<sup>19</sup> RIZZI, *L'Europa e l'altro*, 82.

<sup>20</sup> Cf M. BUBER, *Io e tu*, in ID., *Il principio dialogico e altri saggi*, 79.

chiamo della responsabilità concreta. Attraverso la *kenosi* Dio va all'uomo, lo raggiunge e lo visita, e questa «visitazione» sconvolge l'uomo, ma non perché accompagnata da grandiosi «effetti speciali». Tale «visitazione consiste nello sconvolgere l'egoismo dello stesso io».<sup>21</sup> In questo modo, come rileva Lévinas, il soggetto non può più pensarsi se non in riferimento agli altri, se non legato alla responsabilità nei confronti degli altri: «Essere Io significa, dunque, non potersi sottrarre alla responsabilità. La mia messa in questione ad opera dell'Altro mi rende solidale con Altri in un modo incomparabile e unico».<sup>22</sup> La rivelazione di Dio nel volto del sofferente capovolge il problema della relazionalità umana: non si tratta più di chiedersi come l'io possa raggiungere e toccare gli altri, bensì come sia possibile che l'io si sottragga al legame fondamentale con gli altri, a quel legame che lo fa essere.

Lo stesso rapporto di responsabilità si instaura tra l'uomo e il mondo: se Dio smette di essere il *deus-ex-machina*, l'Essere onnipotente che interviene magicamente sul teatro del mondo, nella natura e nella storia, allora l'uomo viene rinviato fortemente all'assunzione di responsabilità verso il mondo. È proprio nel momento in cui l'uomo accetta di non poter più fare conto su «l'ipotesi di lavoro Dio» che egli si pone sul serio il problema della responsabilità che lo lega alla terra. Una responsabilità che non può che darsi nella forma della «cura», dell'attenzione, della custodia. Infatti, dove essa viene confusa con l'arbitrio, la violenza, la sopraffazione, l'uomo rompe la relazione con il mondo e ricade nel solipsismo, nella perdita di senso, nell'isolamento, in una parola nella crisi di identità da cui solo il rapporto con l'altro lo può strappare, sia questo «altro» rappresentato da Dio, dall'uomo o dalla natura.

In conclusione, la liberazione dell'uomo, in particolare dell'uomo contemporaneo, dalla malattia del non-senso è opera del Dio fragile, debole, impotente quale ci viene ri-

<sup>21</sup> Cf E. LÉVINAS, *La traccia dell'Altro (scorciatoie)*, Pironti, Napoli 1979, 36.

<sup>22</sup> *Ibid.*



velato nella Bibbia e quale si affaccia anche nella riflessione del pensiero novecentesco. In questo modo, il Dio che si rivela nella *kenosi* rimane muto di fronte alle questioni ultime (morte, dolore...), ma acquista il suo posto al centro della vita dell'uomo, ricreandola e rendendola «piena». Alla luce di queste riflessioni diventano allora forse più chiare le parole che Bonhoeffer scrive sul senso di «redenzione» nel cristianesimo:

«... decisivo nel cristianesimo è che sia annunciata la speranza della resurrezione, e che così è nata un'autentica religione della redenzione. Il baricentro cade allora rispetto a ciò che è al di là rispetto al limite della morte. E proprio qui io vedo l'errore e il pericolo. Redenzione significa allora redenzione dalle preoccupazioni, dalle pene, dalle paure e dalle nostalgie, dal peccato e dalla morte, in un aldilà migliore. Ma sarebbe questo il punto essenziale dell'annuncio di Cristo contenuto nei vangeli e in Paolo? Lo nego. La speranza cristiana della resurrezione si distingue da quelle mitologiche per il fatto che essa rinvia gli uomini alla loro vita sulla terra in modo del tutto nuovo e ancora più forte che nell'Antico Testamento. (...) I miti della redenzione nascono dalle esperienze umane del limite. Cristo invece afferra l'uomo al centro della sua vita».<sup>23</sup>

La redenzione cristiana, la resurrezione dei morti, non può concernere solo la sfera dell'al-di-là, la sfera metafisica, essa riguarda piuttosto la vita terrena e storica dell'uomo. Essa è la rivelazione più alta del fatto che Dio è il Dio dei viventi, non dei morti. È il Dio che non solo dà la vita, ma la dà «in abbondanza», la ricostituisce nella sua pienezza di senso, nell'autenticità delle relazioni. È il Dio che non cancella la fragilità, ma la assume e la rende il «varco», «la maglia rotta nella rete», la finestra attraverso la quale uscire dalla solitudine. «Beato l'uomo che conosce le sue debolezze: questa conoscenza sarà per lui fondamento e principio per tutte le cose buone e belle», scrive Isacco di Ninive,<sup>24</sup> e quasi come un'eco tornano alla mente le pa-

<sup>23</sup> BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, 412.

<sup>24</sup> Monaco assiro del VII secolo, eletto vescovo di Ninive e dimessosi per ritornare alla vita anacoretica. Cf ISACCO DI NINIVE, *Un'umile speranza*, a cura di S. Chialà, Qiqajon, Magnano (BI) 1999, 65.

role di De André: «dai diamanti non nasce niente / dal letame nascono i fiori». Un accostamento azzardato, forse, ma che dà testimonianza della forza di attrazione rinchiusa nel volto fragile di un Dio che si è fatto uomo.

## SOMMARIO

*«La religiosità umana rinvia l'uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo, Dio è il deus ex machina. La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare. In questo senso si può dire che la descritta evoluzione verso la maggiore età del mondo, con la quale si fa piazza pulita di una falsa immagine di Dio, apra lo sguardo verso il Dio della Bibbia, che ottiene potenza e spazio nel mondo grazie alla sua impotenza». Così scrive Bonhoeffer all'amico Bethge nel luglio del 1944 dal carcere di Tegel. Il teologo tedesco collega il volto biblico del Dio sofferente al «cammino del mondo verso la maggiore età», verso l'emancipazione, verso l'autonomia nei confronti del Dio tutore, del Dio tappabuchi, del deus ex machina. Si tratta di uno degli stimoli più interessanti che Bonhoeffer lascia in eredità alla riflessione teologica successiva: pensare la modernità e tutta la critica alla religione in essa contenuta come un processo di purificazione dell'idea di Dio piuttosto che come un pericolo e una tentazione. E forse anche qualcosa di più: la riscoperta del volto biblico di Dio può contenere anche il germe per un ripensamento delle stesse categorie di potenza/impotenza, di forza/debolezza, di pienezza/fragilità, perché la rivelazione biblica ci mostra come la vera potenza si manifesti proprio nell'impotenza, la vera forza si dia nella debolezza e la pienezza della vita si raggiunga attraverso la fragilità. Cosa significa questo «scandalo» (1Cor 1,18-25)? In che modo esso ha provocato e provoca il pensiero occidentale? E soprattutto come esso si incrocia con la filosofia contemporanea, che è per eccellenza filosofia della crisi (crisi della metafisica, dell'ontologia, dell'etica, dell'estetica...)? L'articolo, ben lungi da qualsiasi pretesa di completezza, vuole proporre una pista di lettura che, raccogliendo le provocazioni di Bonhoeffer, rilegga la crisi del logos occidentale alla luce del ripensamento del volto sofferente del Dio biblico.*

ABSTRACT

*"Human religiosity defers the man in his own tribulation to the power of God in the world, God is the deus ex machina. The Bible pushes the human being back to the powerlessness and the suffering of God; only the suffering God can help. In this sense we can say that the described evolution towards a greater age of the world, whereby one gets rid of a false image of God, opens a gaze to the God of the Bible, which gets power and space in the world thanks to its powerlessness". So writes Bonhoeffer to his friend Bethge in July 1944 from the prison of Tegel. The German theologian connects the biblical face of a suffering God to the "path of the world towards a greater age", towards emancipation, towards autonomy from a guardian God, a stopgap God, a deus ex machina. It is one of the most interesting incentives which Bonhoeffer leaves as a legacy to the forthcoming theological reflection: to think about modernity and all of the criticism against religion contained in it as a process of purification of God's idea rather than as a danger and a temptation. And maybe even something more: the rediscovery of the biblical God's face may also contain the seeds for a rethinking of the same categories of power/powerlessness, strength/weakness, fullness/fragility; this because the biblical revelation shows us how the real power really displays himself in powerlessness, the real strength is given in weakness and the fullness of life is reached through fragility. So, what does this "scandal" mean (1 Cor 1,18-25)? How it has provoked and provokes Western thought? And especially, how does it as it cross with contemporary philosophy, which is par excellence a philosophy of crisis (crisis of metaphysics, ontology, ethics, ae-*

*sthetics ...)? This article, without demanding completeness, wants to propose a reading track which, collecting all of Bonhoeffer's provocations of Bonhoeffer, may reread the Western logos crisis in the light of re-thinking the suffering face of the biblical God's face.*