

La morte di Dio in Nietzsche

di Fulvio Papi

La morte di Dio in Nietzsche è la fine di un nostro modo di essere che, prima di essere il risultato di una argomentazione filosofica, è un avvenimento che deriva dal mondo che abbiamo costruito in una esperienza millenaria. La morte di Dio non è un fatto compiuto, è un nostro assassinio epocale che lascia tuttavia nel mondo una traccia o forse un bisogno di Dio che, contraddittoriamente, indicano un compito critico ancora da ultimare e, nello stesso tempo, quello che rimane di Dio nelle metamorfosi del nostro pensiero, pur sempre di natura ideale.

Per circoscrivere in maniera corretta il tema della “morte di Dio” cercherò di percorrere nelle opere di Nietzsche (dopo il periodo giovanile “dionisiaco” sino alla *Genealogia della morale*) una serie di temi che, in modo più o meno diretto, hanno una relazione con l’elaborazione del nostro tema.

Dio nasce come garante e legislatore supremo dell’etica dell’indigenza e della povertà del popolo ebraico che fa della morale e della sua universale forza compositiva una difesa contro il dominio dei potenti, naturalmente dominatori. Una considerazione storica che è parallela a una tesi antropologica: l’uomo non può vivere senza credere; in questa obbligazione inconscia si costruisce la sua identità. La credenza in Dio sopprime positivamente il rischio dello specchio in un nulla. In generale, il destino umano di sofferenza è tolto dalla insensatezza del dolore dalla sublimazione dei valori di una dimensione ascetica, della quale è parte fondamentale la concezione stessa della verità che rappresenta nel mondo umano la forma compiuta dell’essere.

Dio ha quindi una radice antropologica che diviene storicamente ideologica, temporalmente millenaria. Le religioni sono differenti ma la diversità dipende dalle aree linguistiche in cui fuoriesce la loro verità. Nello scambio dei significati (potremmo dire con Husserl) vi è una identità obiettiva identica al di là della loro contingenza.

Quando le religioni sono al tramonto si tratta di avvenimenti, cade un immenso spazio simbolico, ma può rimanere un residuo ascetico nel discorso ideale. Tuttavia in quel tramonto Nietzsche vede la loro forma di verità come uno spettacolo, e questa parola è del tutto idonea a considerare l'intreccio della vita come un rapporto di maschere che trasformano pubblicamente la vita neutralizzando, nell'obiettività dello scambio, la potenzialità della vita individuale.

La potenzialità individuale (poiché è sempre il riferimento che in Nietzsche non bisogna dimenticare) è neutralizzata da ogni forma che rivendichi la propria idealità: lo Stato, gli ideali democratici, le misure che tendono ad abolire il dolore che è la antitesi educativa della volontà di vivere, le sublimazione ideologiche, i valori che costituiscono l'unità dell'"armento". Kant nella sua filosofia tiene insieme l'ideale dell'obiettività e i valori ascetici che costituiscono la morale del gregge. L'escamotage del trascendentale non ha alcun senso nel suo disegno intellettuale e si trova del tutto al margine della trasvalutazione epocale dei valori e della prospettiva nichilista che sono il luogo e il compito d'attesa dei nuovi filosofi che sono segnati dalla morte di Dio. L'intelligenza operativa, la padronanza tecnica, l'organizzazione sociale del vivere, la razionalizzazione della vita economica, a cominciare dalla divisione del lavoro (che è quanto poteva vedere Nietzsche), le forme ascetiche della valorizzazione pubblica del comportamento morale sono gli eventi che hanno condotto il filosofo a capire che l'assassinio di Dio era compiuto ed ora doveva ricominciare senza l'aiuto di alcuna forma di idealizzazione che è concessa alla sua immagine assoluta.

Chiunque sa che con l'opera straordinaria *Così parlò Zarathustra* si rovescia la vicenda connessa con il valore ascetico della vita e si apre la voce di nuovi insegnamenti. Abbandonerò l'analisi (che da sola vale un libro) dello *Zarathustra* per cogliere solo due elementi pertinenti più direttamente con il nostro itinerario. Zarathustra può parlare nelle più alte montagne e nella solitudine. L'opposizione montagna-pianura come opposizione propria della vita comune è ben nota. La solitudine potrebbe essere una ripresa da Spinoza. *Zarathustra* rappresenta il problema di una vita che non neghi se stessa. Ne è, appunto, la rappresentazione poetica, un disegno che si compone di molti

racconti. Ma se questa impresa letteraria diventa un compito pragmatico, allora la radice della vita che è “al di là del bene e del male” diviene una identità individuale che, nel suo invincibile riflesso delirante, conduce alla soglia della pazzia.

È quindi l'abbandono del mondo che è l'intreccio della volontà di potenza (anche al di là di ciò che è intenzionale). Ogni parola è affetta da questa origine, ma il compito di svelarne il senso è complesso poiché agisce sempre (inconscia) la forza collettiva dell'interpretazione ascetica. Non si può cancellare con un gesto della libertà individuale una roccia che si è formata nei secoli, dall'origine ebraica alla ideale e perenne rivolta degli schiavi fedeli alle virtù ascetiche, sino alla preziosa identità greca del rapporto diretto tra il pensare e l'essere. È necessaria un'altra specie di “filosofi e di reggitori” (ovvia la ripresa platonica) per uscire dalla schiavitù. Ma senza schiavitù che senso potrebbe avere, nel quadro nicciano, una uguaglianza della volontà di vita? E infatti un conto è dirlo e scriverlo come problema che si trova nei labirinti del pensiero, un altro è ritenere di potersi assumere questo compito. Il filosofo al massimo “sente l'esigenza di questo principio”. Ma il sentire è comunque un sentimento passivo, si rovescia su se stesso, non ha via d'uscita, non conosce metamorfosi.

Se tutta la modernità è mobilitata contro il dolore (dal quale nasce la volontà di potenza) pare che a noi non resti che accettare noi stessi come senso possibile di una forma di vita apparsa nel teatro del mondo. E allora che cosa è la nostra lettura di Nietzsche?

Nell'*Anti-Cristo*, una delle opere estreme di Nietzsche, al limite della follia, si legge: «il concetto di Dio è uno dei più corrotti che siano stati raggiunti sulla terra [...]». In questa affermazione vi è una distanza rilevante, una prospettiva retorica immensa, rispetto alla critica dei valori ascetici che interpretano la figura di Dio come la simbologia epocale che sintetizza le virtù del “gregge”. È alla parola “corrotto” che occorre prestare attenzione. Essa fa pensare a una figura integra all'origine che, in un “poi”, sia stata corrotta (per esempio dai preti come capita a Nietzsche con una derivazione illuminista). La parola “corrotto” non ha niente a che vedere con l'uomo dalla *décadence* che non si fa più dell'anima un ideale; appartiene piuttosto al lessico di una

figura di ateo militante che è propria del momento (1888) quando il pensiero si confonde con il delirio autobiografico di una missione così come è percepibile nelle pagine di *Ecce homo*. Anche se nella precedente *Genealogia della morale* si legge che forse fu proprio Dio il serpente che sedusse Eva sulla strada della perdizione, rimane certo che “corrotto” non fa parte della diagnosi antropologica ed epocale dell’uomo ascetico e forse ancor meno del compito dello scrittore che rappresenta una rinascita educativa con la figura della lontananza e della solitudine con i “concetti” dell’eterno ritorno e del superuomo. Tutte risposte alla proposizione che nella *Gaia Scienza* afferma che «oggi contro il Cristo decide il nostro gusto non più le nostre ragioni». Un gusto, nel concreto, è un modo di giudicare sensibile, forse non superabile, ma appartenente a un’area della esperienza che non ha niente a che vedere con la dicotomia classica del vero e del falso. E del resto Nietzsche stesso, per evitare tutte le insidie filosofiche che possono riprodursi nel suo pensiero (del resto ben note), potrebbe leggersi come un’opzione di questo, quale può essere propria di un aristocratico anarchico, sprezzante d’ogni forma di valore ideale, che precorre, più che magistralmente, una strada letteraria, sino a perdere la ragione quando essa diviene una forma filosofica che vuole educare il mondo, e quindi va verso il tragico confine della follia.

Nella *La gaia scienza*, che Nietzsche considera come l’epilogo della catena di scritture che inizia dal periodo di Sorrento, si legge che il folle annunciando la morte di Dio afferma contemporaneamente che cerca Dio. Quale Dio: l’ente definitivamente perduto che cadrà nell’oblio o quella metafora di Dio che lascia aperto alla filosofia il compito di comprendere l’esperienza nella sua integrità materiale che pure richiede un ordine teorico che abbia perduto il suo destino ascetico? “Cercare Dio” è una apertura filosofica che noi oggi (teniamo sempre presente la dimensione temporale) possiamo riferire a forme di pensiero che, direttamente o indirettamente, hanno subito la lezione nicciana. Con una certa forzatura interpretativa potremmo anche parlare di un “prima” e un “dopo” Nietzsche. Forse si può ricordare la concezione del giovane Derrida sull’unità di significante e significato, rivolta contemporaneamente a *Saussure e all’Husserl* “logico”, come evento teorico che inibisce ogni ripresa filosofica debitrice del platonismo, ma non preclude

altri percorsi del pensiero. E probabilmente qui non possiamo dimenticare Heidegger che proprio in Nietzsche ha veduto i segni di una ripresa metafisica.

“La morte di Dio” è un tema fondamentale da parte della teologia protestante che, per un verso storico riprende l’analisi della modernità come tramonto di Dio, e da un punto di vista teorico fa suoi due temi fondamentali del pensiero di Heidegger: la distruzione definitiva del modello intellettuale che costruisce la metafisica e il problema del senso dell’essere che si apre nella nostra condizione di “essere nel mondo”. È una prospettiva teologica che necessariamente privilegia il tema della morte di Dio e, necessariamente, trascura la tradizione che va da Kierkegaard a Tillich a Barth e l’importantissima tematica della demitizzazione. Tutte le strade che conducono al di là della “pietrificazione” di un cristianesimo mondanizzato.

Avvicinandoci alla teologia della morte di Dio, dovremo ricordare il teologo Cox che insegnò ad Harvard, il cui pensiero deriva da *Bonhoeffer* (la cui centralità vedremo più avanti) ma ha una sua centralità. Quasi una eco stessa di Nietzsche, guarda il mondo ormai secolarizzato, tecnologico, pragmatista: questo è l’ambiente in cui assume il suo senso una vitale testimonianza cristiana; la “morte di Dio” può avvenire quando i simboli dominanti di una cultura sono stati fusi. Cox, in questo contesto, riprende il celebre tema di Pascal del “Dio nascosto”. Dio, nella nostra esperienza, ci viene incontro come totalmente “altro”. E Cristo non rappresenta l’opposizione tra Dio e mondo, ma, al contrario, l’abolizione della contrapposizione “statica” tra storico ed eterno. Cristo ci insegna ad attualizzare la concezione dell’esodo dell’Antico Testamento. Noi siamo “nell’esodo”, che è liberazione dalla paura e ricerca di una libertà collettiva come armonizzazione della “città”. Il cristiano è un ribelle rispetto al costume mondano che ha ridotto la religione a norme comportamentali che derivano da un Cristianesimo depauperato dalle sue fonti e, invece, sempre connesso con le forze secolari e con il potere politico come sostegno ufficiale (la Chiesa dopo Costantino). Citerò ancora un altro teologo protestante, *Altizer*, cercando di esporre i temi della sua originalità. Il Dio della fede non è immutabile e immobile. Al contrario è un processo perpetuo di autonegazione, pura negatività e

metamorfosi. Il Dio metafisico e leggendario è il “corpo” di una crisi che è già avvenuta. *Altizer* è per una teodicea storica: Gesù è il mondo, la sua presenza è storica; il processo dialettico tra Dio e il mondo si rinnova in ogni momento storico. È il Cristo che indica il futuro che attualizza il processo divino. È la stessa tradizione delle nuove rivelazioni profetiche dell’Antico Testamento a mostrare come Dio si riveli storicamente, sino al momento in cui nell’incarnazione di Cristo la “*teologia crucis*” mostra un Dio *revelatus sub contrario*. Cioè dalla morte di Cristo, che apre il problema del diventare cristiani nel mondo che ci è dato. È la fine del Dio che schiaccia l’uomo ed è l’inizio di un compito cristiano nell’uomo che appartiene a un mondo.

Potrei citare altri teologi della “morte di Dio”, ma il caso di Hamilton ha un significato particolare: la “morte di Dio” è senza ritorno e Dio ci insegna a vivere senza il suo soccorso. La presenza mondana dello spirito cristiano è una politica che considera come centro di se stessa la figura storica di Cristo.

La posizione di Hamilton è prossima a quella che è stata la “teologia della liberazione”, che nacque e si diffuse nell’ambiente popolare cattolico dell’America Latina. L’etica cristologica si trovava in un rapporto stretto con il marxismo politico. Fu questa contaminazione che provocò la sua condanna e mi pare che abbia perduto consistenza anche negli ambienti sudamericani, dove la radicalità dei rapporti di classe era un terreno adatto a una sua eventuale diffusione.

Senza riferirci al radicalismo di questa teologia, possiamo dire che ogni forma teologica della “morte di Dio” chiama ad una esperienza cristiana personale, gettata nel mondo, difficile, talora oppressa. Tutto il contrario del famoso detto di Benedetto Croce per il quale «non possiamo non dirci cristiani». Quivi il cristianesimo diviene essenzialmente una forma della cultura che ha contaminato positivamente gran parte della coscienza che ci appartiene. Diviene un’idea storica che entra relazione con i lemmi della nostra enciclopedia. A differenza del Cristianesimo oggettivato in una forma della cultura, la teologia della “morte di Dio” chiama l’essere umano a una testimonianza di giustizia che ha la sua origine nella crocifissione di Cristo.

La figura centrale della teologia della morte di Dio è certamente Bonhoeffer; il suo pensiero teologico inizia con la critica della teologia liberale

che deriva dal neokantismo di Aloys Riehl, secondo cui la fede è una credenza privata simile ad ogni altra libertà che non sia nocumento per gli altri. Questa è una strada in cui è destinato a spegnersi il valore testimoniale del cristianesimo. *Bonhoeffer* accetta la persuasione che l'uomo dell'illuminismo e del kantismo sia uscito dalla minorità e considera che lo spazio teologico inizia proprio con la morte di Dio pensata attraverso la tradizione della metafisica. Rimanere in questa posizione: un Dio astratto, una rassicurazione alienante e de-responsabilizzante. Nasce così un uomo che pensa se stesso come un "in sé" e Dio come un "in sé" assoluto, lontano, che richiede solo un atto di fede.

Cercare e trovare la trascendenza divina in una forma in cui Dio sia in relazione con il mondo e con la sua evoluzione storica. La trascendenza di Dio è tutta nella vita. Questo radicale mutamento di prospettiva è possibile mettendo al centro della fede il senso della divinità della Croce di Cristo, nelle ragioni della sua morte decisa dal potere mondano, e dalla sua resurrezione che è il senso universale della sua parola. Come Cristo è stato ucciso per la sua parola, così noi dobbiamo vivere con questa libertà cristiana di fronte al mondo. Non c'è nessuna nozione o insegnamento astratto che ci indichi la via corretta. Dobbiamo vivere nel mondo senza l'aiuto di Dio, ma vivere Dio come trascendenza della nostra stessa vita nella quale al centro è la vicenda storica di Cristo e la sua parola evangelica.

Anche nell'antico testamento sono al centro la giustizia e il regno di Dio e sono questi gli elementi che sono presenti nella storia di Cristo, poiché è Cristo che è presente in ogni momento della nostra vita come ricerca della giustizia nel mondo che ci è dato vivere.

Una forma di vita che non è aperta al mondo appartiene a un individualismo sterile che poco testimonia la fede cristiana. Il cristiano con la sua fede deve stare in un tempo e in un luogo, poiché la fede in Cristo Dio è tutta nella morte e nella resurrezione che sono la forma di vita che ci fa diventare cristiani.

Occorre vivere con gli altri al centro: una fede solitaria non assomiglia per nulla alla parola di Cristo per la quale ha trovato la morte. Questo è il dovere dell'essere divenuti cristiani, capaci di affrontare il mondo non una sola volta,

ma “sempre di nuovo” (Husserl, Rilke) rispondendo alle condizioni stesse del mondo.

E la trascendenza di Dio? Non la diciamo questa trascendenza, non ne facciamo una sapienza, ma la viviamo quando, di fronte alle condizioni obiettive della vita, facciamo valere la nostra presenza come testimonianza di giustizia e di amore per l’alterità.

Bonhoeffer ha realizzato la sua teologia nel momento che tragicamente gli era dato. Fu attivo contro il nazismo, nel 1943 fu arrestato, portato a Buchenwald e impiccato a Flossenbürg il 9 aprile del 1945. L’ombra di Dio apparteneva alla sua vita.