

Michele Lucivero

DIETRICH BONHOEFFER: UN'ETICA DELLA
RESPONSABILITÀ PER UN CRISTIANESIMO NON-RELIGIOSO

Se nel contesto filosofico il dibattito sulla secolarizzazione si venne precisando con gli studi di Max Weber sul disincanto del mondo, in ambito teologico fu soprattutto il pensiero protestante che, nella prima metà del '900, svolse una riflessione approfondita sul fenomeno, mantenendo, su di esso, un giudizio sostanzialmente positivo nel suo connettersi con la modernità. I passi che condussero al radicalizzarsi della problematica della secolarizzazione nella teologia protestante vanno rintracciati su quella linea, proficua e per niente lineare, che va da Karl Barth a Dietrich Bonhoeffer, non senza passare attraverso il pensiero di Rudolf Bultmann. Attraverso questi autori si venne delineando un paradigma teologico del tutto nuovo, svincolato tanto dalla teologia liberale, scuola alla quale si erano formati, quanto da una maniera di concepire il cristianesimo come «religione», vale a dire nei toni foschi di cui aveva parlato Rudolf Otto ne *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*¹ scritto nel 1917.

Proprio nel definire l'essenza della religione, Otto riconduce il discorso al suo nucleo principale, il «Sacro», elemento che egli non distingue da «Santo» poiché entrambi si sottraggono alla comprensione concettuale. Si contesta, infatti, il significato di Santità invalso nel lin-

¹ R. OTTO, *Il Sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale* (1917), trad. it. di E. Buonaiuti, Feltrinelli, Milano 1966.

guaggio etico, inteso come giusto, buono, onesto o pio, perché esso è un portato delle implicazioni morali, intervenute secondariamente e, comunque, non esclusive della categoria di sacralità. La religione è costituita, nella sua intima essenza, dall'esperienza del sacro e come tale l'autore si propone di renderla accessibile al sentimento e non alla ragione.

Nella religione biblica il termine *qādosh*, corrispondente al greco *hagios* e al *sanctus* latino, si è arricchito progressivamente di elementi etici, ma originariamente faceva riferimento ad una categoria accessibile solo al sentimento e all'irrazionale, per cui tradurre quel termine semplicemente con buono costituisce una notevole violenza ermeneutica, risultato di un'interpretazione razionalistica.

Il momento originario, che determina il contenuto di ogni genuina esperienza religiosa, Rudolf Otto lo definisce «Il Numinoso». Si tratta di un concetto al quale ci si può soltanto approssimare, non esiste alcuna possibilità di definirlo in maniera apodittica, per cui solo mediatamente sarà possibile rilevarne i vari gradi di sviluppo, secondo un'idea evolutiva del fenomeno religioso.

Per potersi accostare al numinoso occorre una precisa disposizione emotiva, una commozione che è la condizione imprescindibile dell'esperienza religiosa, senza la quale non può proseguire alcuna indagine fenomenologica sul sacro. La particolarità di questo sentimento di commozione consiste in un corredo di specificazioni di cui l'autore dà testimonianza nel prosieguo della trattazione: il *tremendum* come assoluta inaccessibilità, la *majestas* come potenza, il *mysterium* inteso come sentimento che provoca meraviglia, tutti elementi che contribuiscono a creare l'immagine di Dio come *Ganz anderes*. Ma la definizione più esaustiva e completa che Otto fornisce del sacro suona «*Mysterium tremendum et fascinans*», laddove al momento del terrificante si lega in maniera complementare il momento che esprime la pienezza accattivante, ammaliante, in un certo qual modo dionisiaca del *numen*. Nella percezione dell'elemento affascinante l'uomo si annulla e si identifica con il nume attraverso pratiche magiche come l'invasamento, l'estasi e l'esorcismo.

La ricerca fenomenologica dell'autore si correde, in questo punto, di una dettagliata e profonda analisi psicologica che tende a sottolineare le specificità di ciascun sentimento in esame. Inoltre, nella genesi fenomenologica dell'idea del sacro nel soggetto, Otto si richiama ad un elemento a priori che precede la percezione dell'elemento irrazionale e

di quello razionale, formulando una teoria aprioristica che affonda le radici nel neokantismo di Troeltsch, di altri teologi liberali, nonché nello psicologismo di Fries e Apelt. Notevole influenza esercitarono su Otto, infatti, anche autori come Ritschl e Harnack, in particolare nel rilievo che egli diede all'apologia evoluzionistica e nell'impiego del metodo critico di indagine biblica.

Quando, però, lo storico tedesco colse una modalità completamente nuova di percepire il divino per mezzo di una dimensione emozionale, sotto la spinta di Schleiermacher, cominciò a prendere le distanze dalla teologia liberale e soprattutto dal primato della ragione che aveva caratterizzato l'impostazione teoretica di quella scuola. E allora, nei suoi studi intorno al personaggio di Lutero sul finire dell'Ottocento, Otto inizia a considerare la religione essenzialmente un'esperienza, per cui accanto al fondamento metafisico, essa possiede un più profondo fondamento, del tutto autonomo, di origine psicologica, caratterizzato dai sentimenti forti ed ambivalenti.

Giovanni Filoramo, nel suo *Religione e ragione tra '800 e '900*², rileva due aspetti tipici del pensiero di Otto: da un lato c'è l'autonomia della religione e, quindi, il suo carattere autofondativo, dall'altro l'elemento che rende possibile ed attiva l'esperienza religiosa, cioè il *Gefühl*, il sentimento. A ben vedere, sono, questi, gli aspetti che rendono palese il debito di Otto nei confronti di Schleiermacher e ne orientano, di conseguenza, la ricerca ermeneutica. Nei *Discorsi sulla religione*³, lo scopo primario del filosofo tedesco era, appunto, quello di fornire della religione un'interpretazione autosussistente, che ne facesse emergere l'assoluta autonomia rispetto agli altri campi del sapere, al fine di avversare quelle posizioni illuministiche che avevano contaminato il fenomeno religioso con portati metafisici ed etici. Uno degli obiettivi polemici, in questo senso, era proprio il teismo morale di Immanuel Kant, il quale aveva ridotto la religione ad una questione naturale che prescindeva dall'appello di un essere incondizionato e che, tuttavia, lo incontrava come postulato della ragion pura pratica allo scopo di garantire la possibilità di agire rettamente⁴. A questo modo di pensa-

² G. FILORAMO, *Religione e ragione tra '800 e '900*, Laterza, Bari 1985.

³ F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Discorsi sulla religione* (1799), trad. it. di G. Durante, Sansoni, Firenze 1947.

⁴ Cfr. I. KANT, *Lezioni di filosofia della religione* (1817), trad. it. di C. Esposito, Bibliopolis, Napoli 1988 e I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione* (1793), trad. it. di A. Poggi, Laterza, Bari 1980.

re Schleiermacher opporrà una religione fondata sull'intuizione e sul sentimento e che è resa possibile da una *religiöse Anlage*, da una disposizione o attitudine religiosa che solo alcuni uomini possiedono. La prospettiva di Rudolf Otto si nutre, di fatto, di tutti questi elementi, soprattutto della *religiöse Anlage*, determinante nell'ultima parte dello scritto, quando emerge la specifica direzione apologetica nella quale termina la categoria aprioristica del sacro.

Ad ogni modo, ciò che lo studio di Rudolf Otto mostra, non è solo la formazione del concetto di sacro nel soggetto, ma anche il percorso di progressiva razionalizzazione e moralizzazione che il Cristianesimo ha subito nei secoli e che ne ha fatto una religione mondiale. Lo stesso autore aveva mostrato alcuni passaggi di tale percorso di saturazione di elementi razionali ed etici, ma egli non poteva immaginare il colpo che sarebbe stato inferto al Sacro Numinoso quando si sarebbe cominciato a parlare di secolarizzazione, desacralizzazione e demitizzazione come fenomeni tipici della società postmoderna, in cui il controllo razionale sulla realtà si amplia riducendo gradualmente lo spazio del Sacro.

Con la pubblicazione del commentario alla *Lettera ai romani*⁵ di Karl Barth nel 1919, l'autore avvia un processo di rinnovamento della teologia protestante, un rinnovamento che, qualche decennio prima, nei paesi cattolici era stato fortemente osteggiato e perfino represso con scomuniche pesanti ai danni dei pensatori modernisti, rei di aver cercato di far collimare la cultura ecclesiastica ufficiale con la mentalità moderna.

Con la *Lettera ai romani*, Barth intende innanzitutto prendere le distanze dalla teologia liberale e lo fa attraverso una critica radicale, non tanto relativa ai criteri metodologici, i quali avevano condotto all'educazione alla libertà ed alla veracità, quanto ai contenuti e agli esiti ai quali era approdata. Ma la critica più feroce che Barth rivolge ai teologi liberali muove da una preoccupazione specifica dell'autore, legata all'esercizio pastorale che svolgeva in Svizzera già da molti anni.

Non solo il linguaggio, ma anche le specifiche espressioni antropologiche e psicologiche che quelli andavano teorizzando, risultavano adatte alle classi colte, ma non era assolutamente possibile predicarle

⁵ K. BARTH, *Lettera ai Romani* (1922), trad. it. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2002. Questa edizione si rifà, in realtà, alla seconda versione del commento che Barth aveva pubblicato nel 1922 e che risultava sensibilmente modificata rispetto alla prima del 1919.

agli operai socialisti che pure si affacciavano alle parrocchie. I problemi concreti e le lotte che gli uomini conducevano erano del tutto estranei ai teologi liberali arroccati sulle loro posizioni. Questa preoccupazione concreta e, se vogliamo, politica di Barth lo condusse ad affiancarsi ai circoli del socialismo religioso, i cui interpreti maggiori Hermann Kutter e Leonard Ragaz, discepoli dei Blumhardt, avevano cercato di operare una prima ed originale fusione tra socialismo, rivoluzione e Regno escatologico. Soprattutto del pensiero di Kristoph Blumhardt si nutrono le prime pagine della *Lettera ai romani*, di quel socialismo che ha sete di giustizia e al tempo stesso, critica aspramente il cristianesimo organizzato come una religione che ha fallito il proprio obiettivo.

Ciononostante Barth ingaggia una dura polemica antireligiosa con i teorici del suo tempo, ritenendo che la religione aveva ormai avviato un processo di riduzione della divinità alla statura umana, al Dio di questo mondo come una proiezione delle facoltà umane, dei fini e dei valori.

Su questa critica mordace s'innesta, in Barth, il pensiero protoesistenzialista di Søren Kierkegaard, di cui fu uno dei maggiori promotori nel tessuto culturale europeo. Dal pensatore danese Barth attinge l'elemento che accresce la sproporzione tra l'uomo e Dio, la formula della «differenza qualitativa tra il tempo e l'eternità», tra la dimensione specificamente umana e lo spazio nel quale bisogna ricollocare Dio. Nell'affermazione della differenza qualitativa, Barth intende rimarcare l'impossibilità di cogliere Dio, la vacuità di qualsiasi discorso sulla Sua natura perché Dio è sostanzialmente «il totalmente Altro», il *Ganz anderes*.

La totale alterità di Dio, la sua trascendenza radicale esclude qualsiasi possibilità di conoscere la sua essenza attraverso somiglianze o analogie tra uomo e Creatore. L'unica maniera per conoscere ciò che Egli concede di conoscere avviene attraverso la sola iniziativa di auto-manifestarsi, vale a dire attraverso la *kenosi*, l'abbassamento, lo svuotamento del contenuto divino nell'assunzione di un corpo martoriato in croce. Nella persona di Gesù, Dio esprime il no al mondo e all'uomo in quanto divinità e al tempo stesso il sì al progetto salvifico, alla realizzazione del Regno escatologico che riguarda ancora l'uomo, ma in tutt'altra dimensione. Nell'antitesi positiva e negativa dell'azione di Dio è riposto il significato dell'espressione «teologia dialettica».

Con Barth si compie, dunque, un passo avanti nella graduale saturazione della religione, quella cristiana nella specifica analisi che stiamo conducendo, di elementi etici e razionali, che tendono a dissolvere la

concezione del sacro numinoso descritto da Rudolf Otto. Italo Mancini esprime in maniera assolutamente completa ed esaustiva l'apporto determinante del pensiero di Barth nel percorso che ha portato alla secolarizzazione: «E' proprio Barth che per affermare la tutt'alterità o la differenza infinita del *kerygma* ha dovuto liberarlo da tutte le proiezioni religiose, esperienziali, proclamando come suo spazio unico il mondo totalmente laico secolarizzato»⁶.

Come ha scritto Bonhoeffer, insomma, «Barth è stato il primo ad aver cominciato a pensare in direzione non-religiosa»⁷, orientamento ben più palese nell'importanza che il teologo svizzero attribuisce alla questione etica.

Barth non solo ha dedicato circa trecento pagine al tema dell'etica nel secondo tomo del secondo volume della *Dogmatica ecclesiale*, riguardo al problema dell'elezione intesa come grazia, ma anche nello stesso commento all'epistola di Paolo dedica un intero paragrafo al problema dell'etica in relazione ai versetti 12,1-2, in cui l'Apostolo esorta i fratelli a mettere i corpi a disposizione di Dio, come un sacrificio vivente.

L'etica barthiana è un'etica della storicità, che rifugge da qualunque forma deontologica, come quella kantiana, oppure agatologica, perché ha come presupposto la concretezza dell'esistenzialità. La critica di tutte le etiche consolidate, di ogni *ethos* preconstituito conduce Barth ad opporre un unico comandamento, una sola esortazione divina che deve valere come principio guida nelle azioni umane, cioè l'amore del prossimo, «nel quale si devono riconoscere giorno per giorno le concrete esigenze di Dio per noi»⁸.

Insomma, come ha spiegato Mancini in un'intervista sulla teologia contemporanea con Piergiorgio Grassi, «Barth non accederà a nessuna secolarizzazione della Scrittura»⁹, il suo è solo un procedere nella direzione della secolarità; egli prepara la strada ai suoi colleghi, ma è opportuno anche tener conto che:

⁶ I. MANCINI, *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, L'Astrogallo, Ancona 1975, p. 122.

⁷ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa* (1970), trad. it. di A. Gallas, San Paolo, Milano 1988, p. 349.

⁸ G. MIEGGE, "Introduzione", in K. BARTH, *Lettera ai Romani*, cit., p. XXVI.

⁹ P. GRASSI, "Intervista a Italo Mancini sulla teologia contemporanea", *Il Nuovo Leopardi*, 35 (numero monografico), Quattro venti, Urbino 1992, p. 11.

Solo ad una cosa Barth si opporrà con tutte le sue forze e per tutta la vita: a quello che chiama "religionismo", vale a dire all'instaurazione del mondo religioso facendo perno su autonome pretese dell'uomo come se ci fosse un diritto al sacro che non sfoci nella fanghiglia religiosa e nell'eros¹⁰.

Con la teologia di Rudolf Bultmann si compie un ulteriore passo avanti nel percorso di espulsione dell'elemento sacro dal Cristianesimo, tant'è che se Otto riteneva il miracolo una modalità per meravigliarsi e venire in contatto con il *numen*, Bultmann procede ad una rigorosa critica razionalistica del miracolo inteso come prodigio contro natura o contro la legge di causa-effetto. Oltre alla puntuale demolizione del miracolo, ciò che Bultmann concepisce in maniera veramente originale è il progetto di demitologizzazione del Nuovo Testamento.

Tutta quanta la formazione di Bultmann, a partire dal metodo storico-critico e filologico della teologia liberale fino alla concezione del Dio «Totalmente Altro» della teologia dialettica, è sintetizzata nel programma demitologizzante esposto per la prima volta in maniera organica nel 1941, in *Nuovo testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario*¹¹, vera pietra miliare nella storia della teologia protestante.

In un saggio del 1950, *Il problema dell'ermeneutica*¹², Bultmann nota che qualsiasi analisi ermeneutica è mossa da una precomprensione, cioè da un particolare orientamento che l'indagine ha preventivamente assunto e ne condiziona l'esito. Tale interpretazione comprendente è il rapporto vitale preesistente con la cosa, senza la quale la ricerca risulta impossibile.

Ora, è evidente che anche i testi sacri sottostanno a tali norme ermeneutiche, ma la precomprensione che guida l'analisi del teologo è di tipo esistenziale, vale a dire che Bultmann interroga la Scrittura per comprendere cosa essa ha da dire all'esistenza d'oggi. Sulla scorta di questa precomprensione, di questo interrogare i testi, mosso da una problematica esistenziale, la prima difficoltà che Bultmann incontra è

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ R. BULTMANN, "Nuovo testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario" (1941), in *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, trad. it. di L. Tosti e F. Bianco, Queriniana, Brescia 1970, pp. 101-174.

¹² R. BULTMANN, "Il problema dell'ermeneutica", in ID., *Credere e Comprendere*, Queriniana, Brescia 1970, pp. 565-588.

relativa alla rappresentazione dell'universo neotestamentario, il quale si presenta sotto una veste mitologica.

Nella visione neotestamentaria dell'universo vi è l'articolazione in tre piani: la terra, il cielo e gli inferi, piani disposti secondo uno schema gerarchico verticale laddove la terra è principalmente il luogo in cui Dio e Satana, con i relativi eserciti, possono tranquillamente modificare gli avvenimenti naturali e deviare il regolare processo storico.

Il teologo tedesco riconosce che l'evento mitico è un elemento sicuramente suggestivo, affascinante, ma i problemi sorgono quando s'interroga il credente su quanto sia disposto a concedere a tale rappresentazione. La questione è vedere fino a che punto il credente sia disposto a compiere un *sacrificium intellectus* per condividere la rappresentazione che il fondamento scritturale della propria fede gli passa quale incontestabile parola di Dio. Ecco, dunque, che una demitologizzazione si rende necessaria in seguito ad un'esigenza pratica, poiché gli uomini moderni, permeati dal modo di ragionare e dal metodo prettamente scientifico, non possono più dar credito ad una siffatta visione mitologica dell'universo. La pretesa che l'uomo possa accettare come vera la visione mitica del mondo, sostiene Bultmann, è assurda e impossibile.

Il pensiero moderno, con i suoi sviluppi conseguiti in sede tecnica e scientifica, ha posto le basi per una critica radicale della concezione neotestamentaria del mondo e quindi perdonò tutto il loro significato espressioni, diremmo numinose, come «disceso agli inferi» oppure «asceso al cielo» così come è inconcepibile per l'uomo contemporaneo, che si coglie come un essere unitario, che attribuisce a se stesso il suo pensare e che si considera per lo più sul piano puramente biologico, il fatto che lo «Spirito (*πνεῦμα*) possa irrompere per operare in lui un qualcosa di soprannaturale»¹³.

La demitologizzazione, pertanto, dopo la fase critica, si propone di elaborare un approccio che interroghi i testi del Nuovo Testamento per cercare di re-interpretarli; si tratta, in sostanza, di un compito essenzialmente ermeneutico, già anticipato da Paolo e Giovanni, i quali operarono una prima demitologizzazione quando intesero l'escatologia come apertura al futuro e non come fine dei tempi.

¹³ R. BULTMANN, *Nuovo testamento e mitologia*, cit., p. 112.

Secondo Bultmann, la comprensione dei testi biblici può essere ottenuta solo «grazie ad una riflessione profana»¹⁴, che è competenza specifica di un'analisi filosofico-esistenziale. Ogni interpretazione della Bibbia dipende da certi presupposti filosofici ed è innegabile che ogni esegeta abbia un retroterra filosofico che ne indirizza l'indagine. Occorre, dunque, ricercare una «giusta» filosofia che serva da metodo di ricerca e che guidi il credente nella riscoperta del *kerygma*. E a questo punto, l'indagine prende una direzione peculiare poiché la demitologizzazione del Nuovo Testamento prosegue attraverso una comprensione dell'esistenza, effettuata dal teologo di Marburgo, con i mezzi e con la metodologia dell'analitica esistenziale elaborata da Martin Heidegger. La «giusta» filosofia alla luce della quale occorre rileggere il messaggio evangelico è un'analitica dell'esistenza che l'autore ricava dalla lettura di *Essere e Tempo*¹⁵, ma indirizzata verso una decisione autentica in favore della fede.

Ancora una volta, però, è Italo Mancini ad offrirci una lettura attenta e profonda della demitologizzazione bultmanniana nella sua introduzione all'edizione italiana di *Nuovo Testamento e mitologia*. Mancini intitola, esemplarmente, il suo contributo *Oltre Bultmann*¹⁶ poiché intende manifestare la necessità di lasciarsi alle spalle tutto l'impianto della demitologizzazione per superarlo con il pensiero di Bonhoeffer, autore le cui opere egli aveva contribuito a diffondere in Italia con la collaborazione dell'amico e collega ebraista Paolo De Benedetti.

Mancini riduce tutto il sistema bultmanniano della demitologizzazione a quattro asserti fondamentali, ognuno dei quali esprime un momento rappresentativo della storia culturale europea e s'impegna, nella sua critica mordace, a dare prova della loro inconciliabilità, a dimostrare come ognuno di essi «mini il buon diritto dell'altro»¹⁷. È impossibile conciliare l'istanza critico-esegetica, che connota l'atteggiamento filologico, con l'istanza razionalistico-illuminista, con quella del filosofo esistenzialista ed infine con la vocazione teologica. In particolare, il secondo momento, quello razionalistico, che Mancini enuclea dal pen-

¹⁴ R. BULTMANN, "Sul problema della demitizzazione", in ID., *Nuovo testamento e mitologia*, cit., pp. 175-233, p. 203.

¹⁵ M. HEIDEGGER, *Essere e Tempo* (1927), trad. it. di P. Chiodi, Longanesi, Milano 1976.

¹⁶ I. MANCINI, "Oltre Bultmann", in R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e Mitologia*, cit., pp. 7-100.

¹⁷ I. MANCINI, "Oltre Bultmann", cit., p. 13.

siero di Bultmann, risulta interessante per la nostra ricerca poiché testimonia che la saturazione del Nuovo Testamento, di cui parla Rudolf Otto, può avvenire, appunto, non solo attraverso elementi etici, ma anche per mezzo di precipitati razionalistici. Mentre Barth introduce posizioni etico-politiche, sulla scorta delle esperienze personali, Bultmann contribuisce alla saturazione attraverso elementi razionalistici, illuministici, a riprova del fatto che il valore della sua «operazione laicizzatrice in forza del *kerygma*»¹⁸ segna un ulteriore passo avanti rispetto a Barth e rilancia il discorso offrendo a Bonhoeffer il merito di chiudere definitivamente la partita con il sacro numinoso e con la religione.

Anche per Dietrich Bonhoeffer, come per Barth, la produzione teologica risente fortemente delle vicende vissute, delle persecuzioni naziste e della lunga permanenza in carcere, momenti estenuanti che hanno permesso al teologo di raccogliere le idee e di scrivere pagine indimenticabili nella storia della cultura europea. Alcuni episodi toccanti della vita di Bonhoeffer, spezzata troppo prematuramente, sono narrati nel contributo di Italo Mancini: *Dietrich Bonhoeffer. Un resistente che ha continuato a credere*¹⁹. Vi si racconta della sua passione pastorale e dell'avversione per la vita accademica, ma anche della forte opposizione al regime nazista, alla persona del *Führer* che lui apostrofava sarcasticamente *Verführer* (seduttore), nonché alla presa di posizione sulla legittimità dell'eliminazione del tiranno, nella quale egli s'impegnò personalmente. Alla fine Bonhoeffer pagò con un lungo periodo di carcere e con l'impiccagione, avvenuta il 9 aprile 1945, la sua strenua resistenza al regime.

La testimonianza, viva e commovente, dei giorni passati in carcere dal 16 aprile 1943 all'aprile 1945 e dell'evolversi del suo pensiero ci è stata consegnata dall'opera di Eberhard Bethge, amico e nipote del teologo, il quale ha edito nel 1951 un volume con molte delle lettere scritte da Bonhoeffer, intitolato *Widerstand und Ergebung*²⁰.

¹⁸ I. MANCINI, *Futuro dell'uomo e spazio per l'invocazione*, cit., p. 122

¹⁹ I. MANCINI, "Dietrich Bonhoeffer. Un resistente che ha continuato a credere", *Il Nuovo Leopardi*, 28 (numero monografico), Quattro venti, Urbino 1988.

²⁰ D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuauflage*, herausgegeben von E. Bethge, Chr. Kaiser Verlag, München 1970. Esistono, in realtà, due edizioni italiane dello scritto: la prima D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, Bompiani, Milano 1969, trad. it. di S. Bologna, con saggio introduttivo di Italo Mancini, riscontri biblici curati da Paolo de Benedetti; ed una seconda D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, San Paolo, Milano 1988, trad. it. di Alberto Gallas sulla

Nell'economia della nostra ricerca assume notevole interesse quella particolare riflessione che avrebbe condotto alla stesura di un lavoro sulla «interpretazione non religiosa del cristianesimo» e sullo stato adulto del mondo, progetto che viene abbozzato nella lettera del 3 agosto 1944, ma sfortunatamente perduto nel trasferimento dalla prigione di Tegel a quella di Prinz-Albrecht-Strasse.

Le ragioni che conducono a formulare l'ipotesi interpretativa del tutto originale di concepire il cristianesimo fuori dagli schemi e dalle rappresentazioni religiose si inseriscono in quel clima antireligioso già avanzato dagli altri esponenti della teologia dialettica e che ora giungono alla loro sistemazione conclusiva, benché purtroppo frammentaria.

Ora, la lettura delle opere principali di Barth, Bultmann e Bonhoeffer, e la successiva comprensione dei temi specifici di ciascuno di essi, porta in maniera del tutto naturale a pensare ad un movimento, diremmo dialettico, hegeliano per intenderci, per cui la posizione di una tesi e la sua problematizzazione giunge, nella fase conclusiva, ad una sintesi rappresentativa che assurge ad emblema di tutto il travaglio precedente. Questa, sostanzialmente, l'impressione che a livello intuitivo si poteva cogliere dalla lettura delle singole opere dei tre teologi, ma quando si scopre che un'autorità come Italo Mancini aveva già espresso, nella incomparabile forma che lo distingue, lo stesso concetto, allora non resta che scavare a fondo per analizzare e comprendere meglio i singoli passaggi. Nella imponente monografia che Mancini dedica a Bonhoeffer, il filosofo scrive:

Il motivo bonhoefferiano del cristianesimo senza religione rappresenta per un verso, la variazione radicalizzata sia del tema barthiano della liberazione del credente dalla religione sia della demitizzazione proposta da Rudolf Bultmann. [...] Il *dopo* Barth e il *dopo* Bultmann è anche un *contro* Barth e un *contro* Bultmann, ma *attraverso* e Barth e Bultmann. Come nell'*Aufhebung* dialettica hegeliana²¹.

Il tema del cristianesimo senza religione comincia a prendere corpo nelle lettere di Bonhoeffer a partire dal 30 aprile 1944 e prosegue, si

base della riedizione che Bethge aveva dato alle stampe nel 1970. Quest'ultima edizione riporta anche, in appendice, il saggio, "Le altre lettere dal carcere", di Maria von Wedemayer-Weller, la fidanzata di Bonhoeffer che, avendo deciso di non pubblicare le lettere a lei indirizzate dal teologo, fornisce un ritratto inedito di colui che sarebbe stato suo marito. Per la nostra ricerca prenderemo in considerazione questa seconda edizione italiana di Gallas.

²¹ I. MANCINI, *Bonhoeffer*, Vallecchi, Firenze 1969, p. 329.

arricchisce e si correda di altri argomenti fino alla decisione di scrivere un testo, un saggio abbozzato nel progetto spedito a Bethge insieme alla lettera del 3 agosto 1944.

Bonhoeffer scrive nel *Progetto per uno studio*:

Vorrei stendere uno scritto – non più di 100 pagine – in tre capitoli:

1. Bilancio del cristianesimo;
2. Che cos'è veramente la fede cristiana?
3. Conseguenze²².

Nel primo capitolo, dunque, si tratta di mettere a nudo la sistemazione in cui si trova attualmente il cristianesimo e, conseguentemente, anche la Chiesa, la quale «deve uscire dalla stagnazione»²³ e affrontare senz'ambagi la reale costituzione del mondo, accettare la modernità e «rischiare di dire anche delle cose contestabili, se ciò permette di risolvere questioni di importanza vitale»²⁴.

Nel suo bilancio del cristianesimo intende trattare soprattutto quattro argomenti:

- a) Il divenir adulto del mondo (*die mündige Welt*);
- b) La non-religiosità dell'uomo diventato adulto;
- c) Il ruolo della Chiesa evangelica;
- d) La morale del popolo.

Il divenir adulto del mondo è un fenomeno che progressivamente ha condotto alla autonomia di ciascun ambito del sapere prodotto dagli uomini, per gli uomini.

La teologia si è autonomizzata grazie al contributo dell'inglese Edward Herbert Lord of Cherbury che ha avuto il merito di essere «il primo ad affermare la sufficienza della ragione per la conoscenza religiosa»²⁵. Bonhoeffer apprezza questa notevole conquista della teologia, perché in forza di essa egli può sostenere l'inutilità di quel *Gefühl* che secondo Otto innesta il sentimento creaturale come riflesso del senso numinoso, oltre a costituire quell'apriori situato al di là della ragion pura pratica e di quella pura teoretica in una zona neutra definita dalla predisposizione pneumatologica ad accogliere originariamente il fenomeno religioso.

²² D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 461.

²³ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 158.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ivi*, p. 139.

Ma la laicizzazione coinvolge tutto lo spazio mondano, infatti, come in teologia, così nella morale con Montaigne e Bodin si sono prodotte regole di condotta e valori al posto dei comandamenti divini, frutto di ierofanie; nella politica Machiavelli fonda in assoluta autonomia la ragion di stato esclusivamente su se stessa. Anche nel diritto Hugo Grozio afferma esplicitamente che il diritto dei popoli ha un fondamento naturale a prescindere da Dio, utilizzando un'espressione molto cara a Bonhoeffer perché sintomatica della modernità; il diritto, dirà Grozio, è valido «*etsi deus non daretur*», cioè come se Dio non esistesse e non fosse mai intervenuto nelle vicende umane. Per finire, la filosofia si è pure laicizzata con il deismo di Descartes per il quale «il mondo è un meccanismo che procede autonomamente, senza l'intervento di Dio»²⁶, seguito in ciò da Kant, e poi con il panteismo di Spinoza, seguito da Fichte, che ha risolto Dio in tutta la natura, senza possibilità di discernere alcunché in seno alla sostanza.

Il divenir adulto del mondo, la maturità del mondo è un fenomeno da accettare con onestà intellettuale, così come altrettanto onestamente va accettato il fatto che «Dio inteso come ipotesi di lavoro (*Arbeits-hypothesen*) morale, politica, scientifica è eliminato, superato»²⁷. La presa di coscienza della maturità dell'uomo e del mondo coincide con un processo di secolarizzazione, laicizzazione o mondanizzazione che è al tempo stesso la palese manifestazione della non-religiosità del mondo, del fatto che tutto è accaduto a prescindere da Dio, «*etsi deus non daretur*».

Bonhoeffer è sostanzialmente d'accordo con Rudolf Otto quando scrive: «La religiosità umana rinvia l'uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo»²⁸ perché così egli riassume quei momenti del numinoso quali la *majestas*, la sovrappotenza che fa sprofondare il soggetto nella propria nullità, il «portentoso» come qualcosa di dimensioni eccezionali, l'inquietante e l'ineffabile. Solo che tutto ciò non riguarda il cristianesimo, quello che si è descritto precedentemente non ha i tratti del Dio della Bibbia che è impotente, debole, praticamente assente nel mondo.

Bonhoeffer, quindi, pare condividere l'analisi ottiana sull'essenza della religione, ma riguardo al Cristianesimo contemporaneo non c'è

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 440.

alcuna possibilità di comprenderlo all'interno di una visione religiosa; occorre un'operazione, inevitabilmente riduttiva, di riconsiderazione del fenomeno cristiano ad un livello puramente etico, morale, prassiologico.

Non c'è rottura, in fondo, tra i due, ma solo una diversità ermeneutica determinata innanzitutto dalla vocazione personale e, se vogliamo, dalla precomprensione, nel senso bultmanniano, della giusta filosofia che pone le domande e, in secondo luogo, dalla differente direzione delle analisi che, pur restando entrambe in ambito teologico, seguono linee cronologiche e metodologiche diverse: Rudolf Otto in direzione storico-fenomenologica e quindi relativa al passato, Bonhoeffer in senso sociologico e quindi relativa al presente con slanci verso il futuro dell'uomo. Nel definire il carattere del cristianesimo non-religioso ci sembra molto esplicativa una nota di Mancini:

La differenza tra cristianesimo e religione è dunque la differenza che passa tra il Dio metafisico e il Cristo crocifisso. Tra l'essere-per-sé e l'essere-per-altri, tra la trascendenza verticale evasiva e quella orizzontale sostitutiva, tra la preoccupazione di salvare l'anima e quella di costruire il mondo tra il reticolo delle pratiche e delle istituzioni e la libertà di lasciare esplodere il mondo nell'integrale laicità, tra un uomo denudato e mortificato nelle poco edificanti pieghe del profondo ed un uomo preso nella sua forza solare e nella sua saldezza psicologica²⁹.

Tutto quanto l'impianto critico nei confronti della religione poggia, dunque, sul recupero di un'etica che, conformemente all'esempio di Cristo in croce, «essere-per-altri» (*Für-andere-Dasein*), ha il suo fondamento nella responsabilità, principio che scredita la concezione sacrale numinosa per recuperare l'aspetto morale in tempi e condizioni che necessitano di impegni concreti da parte dei cristiani.

Tra il 1939 e il 1943 Bonhoeffer scrive una serie di saggi che hanno come tema specifico soprattutto questioni etiche e morali, frammenti raccolti dal caro nipote e discepolo Eberhard Bethge con il titolo *Ethik*³⁰

²⁹ I. MANCINI, *Bonhoeffer*, cit., p. 371

³⁰ D. BONHOEFFER, *Ethik*, Chr. Kaiser Verlag, München 1949. Anche di questo testo esistono diverse edizioni italiane: D. BONHOEFFER, *Etica*, tr. it. di A. Comba, Bompiani, Milano 1969 ed una seconda D. BONHOEFFER, *Etica*, in *Opere di Dietrich Bonhoeffer*, voll. 8, vol. VI, a cura di A. Gallas, trad. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 1995, condotta sull'edizione tedesca dell'*Ethik*, contenuta nel VI volume delle *Dietrich Bonhoeffer Werke*, Hrs. von E. Bethge, E. Feil, C. Gremmels, W. Huber, H. Peifer, A. Schönherr, H.T. Bölt, in 16 Bänden, Gütersloh, München 1999. Le due edizioni tede-

e pubblicati nel 1949. In Italia l'opera sarà tradotta solo nel 1969 da Aldo Comba con un'introduzione di Italo Mancini.

Nel primo saggio dell'*Etica*, intitolato *L'amore di Dio e lo sfacelo del mondo*, Bonhoeffer individua nella figura del fariseo un tipico modello etico di stampo kantiano; il fariseo rappresenta, in un certo senso, quel formalismo etico esemplificativo di chi si erge a giudice e pretende di conoscere in maniera insindacabile il bene e il male.

Tutta l'etica bonhoefferiana è perfettamente aderente alla cristologia che egli ha elaborato negli anni precedenti, a partire da *Sanctorum communio*³¹ del 1927, in cui Cristo coincide con la Chiesa, si materializza in essa come presenza storica, per finire con il corso di lezioni tenute a Berlino nel 1933 sulla *Cristologia*³².

La cristologia è anche lo spazio entro il quale comprendere l'opposizione al fariseo come categoria, come modello etico; il fariseo, infatti, rimane troppo spesso imprigionato nella mera apparenza dell'aspetto normativo della condotta ed è sempre pronto a giudicare se stesso e l'altro sulla base della propria conoscenza del bene e del male. Gesù ha rivelato un modello etico completamente differente, per certi versi in antitesi al formalismo legalistico giudaico.

Quella che il teologo propone qui, in alternativa all'etica universale kantiana fondata su Dio quale postulato della ragion pura pratica, è un'etica concreta, un'etica della situazione in cui l'uomo di volta in volta si trova immerso.

Se si assume l'etica come questione, dice Bonhoeffer nel saggio *Il fatto etico ed il fatto cristiano come tema*, occorre tenere ben presente che si tratta di una riflessione storica, che ha un tempo ed un luogo determinati perché l'uomo è una creatura vivente in un mondo finito e quindi storicamente determinato. Non si può parlare di etica in maniera

sche, quella del 1949 e quella del 1992, presentano una cronologia differente dei singoli saggi e conseguentemente una disposizione diversa che, secondo alcuni studiosi, ne modificherebbe sensibilmente il senso generale; cfr. N. CAPOZZA, "La nuova edizione critica dell'*Etica* di Dietrich Bonhoeffer", in *Dialegethai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], 2, 2000, disponibile sul Web al sito, www.mondodomani.org/dialoghestai. Per la nostra indagine abbiamo preferito la prima edizione commentata da Italo Mancini.

³¹ D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa* (1927), trad. it. di B. Alessandra, Herder-Morcelliana, Roma-Brescia 1992.

³² D. BONHOEFFER, *Cristologia* (1960), trad. it. di M. C. Laurenzi, Queriniana, Brescia 1984.

universale, formulando regole di condotta valevoli in ogni luogo ed in ogni tempo; l'etica formale è una pura aberrazione.

Nel saggio *La storia e il bene* che rappresenta la formulazione più organica dell'etica della responsabilità, Bonhoeffer non può fare a meno di ritornare sulla critica al pensiero etico classico, ai modelli etici soggettivistici ed universalistici, all'etica dell'intenzione che ha scarso contatto con la realtà e pertanto si rivela priva di interesse perché rappresenta un caso teorico-limite. Riprendendo la nota distinzione weberiana, Bonhoeffer scrive che l'etica dell'intenzione ripropone l'eterno conflitto, in realtà inesistente, tra una «volontà ancora recalcitrante»³³, che poi è responsabile del male, una sorta di basso istinto autonomo, ed una conoscenza aprioristicamente posseduta del bene in sé. Questa separazione non rende l'uomo responsabile nella sua interezza delle situazioni concrete in cui si manifesta la tipica ambiguità della storia, situazioni che, nonostante tutto, richiedono una decisione storico-esistenziale che coinvolge l'uomo nella sua dimensione integrale.

Bonhoeffer non risparmia nemmeno il funzionamento dell'etica derivante dalle ideologie politiche, le quali, benché prendano le mosse da esigenze concrete (lo sfruttamento, la mancanza di libertà economica, ecc.), restano pur sempre costruzioni teoriche che pretendono di essere calate dall'alto per aderire perfettamente alla realtà. Al di là dell'aspetto totalitario, la cui critica non è risparmiata da Bonhoeffer, l'ideologia non consente all'uomo un rapporto adeguato con la vita, con le situazioni concrete, ma gli riversa addosso una visione del mondo inadeguata, inautentica ed artificiale, senza che l'uomo ne sia stato trasformato nel suo intimo. Per Bonhoeffer, in sostanza, l'ideologia rappresenta un buon rifugio per l'uomo non-adulto, dal momento che gli risparmia la facoltà di pensare e di scegliere, posizione comoda di sicuro, ma certamente agli antipodi di una condotta responsabile.

Altri bersagli polemici di Bonhoeffer sono figure tipiche della nostra società, quali l'uomo di coscienza, il dispregiatore degli uomini, cioè colui che in momenti storici incerti e minacciosi sfrutta la debolezza degli uomini per sedurli, adescarli ed accrescere il proprio prestigio. Dietro tale condotta si cela il più sgradevole cinismo e sotto mentite spoglie il tirannico spregiatore degli uomini si finge uno di loro, ma in segreto calpesta tutti i diritti dei singoli.

³³ D. BONHOEFFER, *Etica*, cit., p. 182.

Nel caratterizzare in positivo un modello da assumere come fondamento per l'etica cristiana Bonhoeffer attinge, ancora una volta, alla cristologia; nel saggio *Ethik als Gestaltung* egli afferma che l'agire etico si presenta come un conformarsi all'essere di Cristo. Già nella trattazione critica dell'etica in generale, Bonhoeffer aveva proposto un'etica della situazione, senza previa teorizzazione, senza principi, ma come assunzione della realtà per intero con semplicità e prudenza. La semplicità, infatti, è la cifra che consegna all'uomo la possibilità di scorgere Dio nella realtà e la realtà in Dio con un solo colpo d'occhio. Naturalmente, quando Bonhoeffer parla di Dio nella realtà occorre sempre tenere presente che la mediazione, l'annullamento della trascendenza assoluta e dell'ineffabile è un dato acquisito per mezzo della *kenosis*. Conseguentemente ogni riferimento per la caratterizzazione dell'etica deve fondarsi sull'immagine dell'*Ecce homo*, un'icona che Bonhoeffer richiama più volte a testimoniare lo strazio e l'impotenza del Cristo, situazione nella quale si manifesta, tuttavia, l'accettazione della mondanità.

Il saggio *La storia e il bene* contenuto nell'*Etica*, il punto più alto della trattazione bonhoefferiana secondo Italo Mancini, risolve definitivamente nella struttura della responsabilità l'essere-di-Cristo come essere-per-altri (*Für-andere-Dasein*) ma è anche il momento in cui «L'etica di Bonhoeffer si lascia definitivamente alle spalle l'oggettivismo sacrale»³⁴.

Del resto, avverte Mancini, il lavoro di distruzione delle zone spazialmente sacrali sarà «quasi integralmente portato a termine nelle *Lettere*»³⁵.

Nella completa autonomia l'uomo deve concepire l'azione nello spazio concreto come una risposta (*Antwort*) alla vita altrettanto concreta di Gesù; questa unità della risposta nei confronti della realtà Bonhoeffer la chiama responsabilità (*Verantwortung*): «Responsabilità significa dunque l'impegno totale della vita; significa che si tratta di una questione di vita o di morte»³⁶.

³⁴ I. MANCINI, *Bonhoeffer*, cit., p. 223.

³⁵ Ivi, pp. 223-224.

³⁶ D. BONHOEFFER, *Etica*, cit., p. 188.

L'accezione che Bonhoeffer attribuisce al termine «responsabilità» risente, naturalmente, del sostrato cristologico e pertanto risulta molto più ricca e profonda di quella attribuita da «Bismark e Max Weber»³⁷.

Risulta chiaramente che, in Bonhoeffer, la dimensione della responsabilità non presiede ad alcuna restaurazione ontologica o metafisica, ma si fonda esclusivamente sul piano etico-sociale, interpersonale, prassiologico, benché ci si muova nella precomprensione della *kenosi* divina che rende possibile la liberazione dello spazio mondano.

Così, la vita responsabile viene presentata, nell'*Etica*, all'interno di una precisa struttura, secondo circoscritte coordinate che definiscono lo statuto interpersonale della relazione etica. La struttura della responsabilità è caratterizzata da una parte da un doppio vincolo che la vita ha con l'altro uomo e con Dio, dall'altra dalla libertà personale. Il vincolo e la libertà, quindi, sono quelle coordinate all'interno delle quali si colloca la categoria della responsabilità. Ma Bonhoeffer è più preciso e sostiene che, in concreto, mentre il vincolo assume la forma della sostituzione vicaria e di un atteggiamento conforme alla realtà, la libertà si esprime nell'autocritica della vita e dell'azione e nel rischio della decisione concreta.

Il teologo tedesco, dunque, partendo dal fondamento kenotico, per comprendere la mondanità nella sua dimensione essenziale della socialità, approda alla formulazione di quattro direttive che di volta in volta definiscono la condotta morale e che configurano la struttura della vita responsabile.

La «sostituzione vicaria» (*Stellvertretung*), la prima direttiva della struttura della responsabilità, è caratterizzata dall'apparire, dal presentarsi al posto di altri; è la funzione di chi si preoccupa, interviene, lotta e soffre per altri uomini, rappresentata emblematicamente dalla figura del padre, dell'uomo di stato o del dirigente, di chi è sempre essere-per-altri. Non è possibile, pertanto, attuare una riflessione etica sull'individuo isolato, sul soggetto astratto perché l'esistenza stessa è immersa nella socialità e fa innanzitutto esperienza dell'altro, della trascendenza altrui, del "tu" concreto nel rapporto etico caratterizzato dalla responsabilità, grande o piccola che sia. La responsabilità è la cifra determinante delle relazioni sociali e ad essa non si può sfuggire.

Con il secondo momento della «conformità alla realtà» (*Wirklichkeitsgemässheit*) Bonhoeffer intende esprimere proprio quel principio se-

³⁷ *Ibidem*.

condo il quale l'azione non è incardinata in un programma metastorico, eterno ed immutabile, ma si definisce di volta in volta in conformità alla fatticità della situazione. Nell'azione responsabile in nome della vicarietà non si opera applicando semplicemente una norma in maniera pedissequa, sforzandosi di adeguare la realtà a dei principi predeterminati e preconfezionati; semmai è la condotta personale che deve adeguarsi alla realtà dei fatti. In sostanza l'adeguatezza alla realtà poggia su una costituzione temporale caratterizzata dal *kairos*, dall'attimo della decisione esistenziale che interpella e, al tempo stesso, necessita di una risposta-responsabile (*Verantwortung*). Si tratta, tuttavia, di una temporalità non ripiegata sulla decisione esistenziale interiore, alla maniera di Bultmann, ma di una decisione storica che ha un valore nella socialità.

Proprio nel legame tra storicità e dimensione sociale si riflette il debito di Bonhoeffer nei confronti dello storicismo tedesco e, in particolare, di Dilthey, testimoniato non solo da studiosi³⁸ attenti al pensiero del teologo, ma anche dallo stesso Bonhoeffer in numerosi passi dei suoi scritti. La storicità di Bonhoeffer è, come spesso sottolinea anche Mancini, la fedeltà alla terra di nietzschiana memoria, quella che permette di parlare del matrimonio come di un fatto celebrato soprattutto per il desiderio di felicità terrena; il matrimonio, dunque, è un impegno concreto con l'altro, per cui non bisogna trovare in esso, troppo frettolosamente, la volontà e guida divine, altrimenti si cade in una triste aberrazione³⁹.

La vita responsabile nella sua conformazione alla realtà non è completamente libera ed assoluta, ma rivela i suoi limiti innanzitutto nella creaturalità che impone un adeguamento alla struttura del tempo e dello spazio. L'uomo è, infatti, costitutivamente incapace di cogliere le condizioni future nelle quali l'azione responsabile si svolge e ciò determina l'aleatorietà dei risultati. In secondo luogo la vita responsabile è limitata dal rapporto con il prossimo, dalla responsabilità dell'altro che la rafforza e la stimola di rimando in una rete di interazioni sociali tutte estremamente formative.

Il terzo momento costitutivo della struttura della vita responsabile è definito «dall'autocritica della vita e dell'azione». Bonhoeffer non de-

³⁸ Cfr. N. CAPOZZA, "La responsabilità a fondamento dell'etica e della storia in Dietrich Bonhoeffer", in *Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia* [in linea], 1, 1999, disponibile sul web al sito www.mondodomanani.org/dialegesthai.

³⁹ Cfr. D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., pp. 101-107.

dica un paragrafo specifico all'argomento, come fa per i due momenti precedenti, tuttavia è possibile ricostruire il tema ricorrendo al concetto di libertà progettante nella situazione-limite.

Parlando della politica e della tecnica di governo, il teologo ha affermato che esistono delle leggi intime che ne regolano il funzionamento e lo statista si limita a rispettarle, le applica e le fa eseguire. Può capitare, però, che le contingenze possano configurare situazioni in cui la legge richiederebbe una sospensione, poiché essa non risulta più adeguata alla realtà. In casi come questi si mostra, in tutta la sua cogenza, l'azione responsabile a seguito della critica del reale; è nella situazione-limite il campo di applicabilità più adeguato dell'etica della responsabilità poiché, in tal caso, lo statista deve addossarsi le responsabilità della violazione della legge e facendo appello alla sua libertà deve progettare una via d'uscita. Quando la legge preesistente viola le necessità vitali degli uomini, allora la diplomazia cede il passo all'*ultima ratio*, caratterizzata dalla eccezionalità che non deve assolutamente normalizzarsi, ma fare appello esclusivamente alla responsabilità.

Responsabilità e libertà, quindi, si implicano a vicenda perché nella sospensione della legalità, l'uomo agisce di sua libera iniziativa, senza cercare rifugio in ideologie o in principi assoluti. Solo nella libertà etica creativa, nella prassi come invenzione responsabile, si realizza il bene all'interno della storia umana e si realizzano spazi di mondanità liberata. L'obbedienza senza libertà conduce all'etica kantiana del dovere, mentre la libertà senza obbedienza conduce all'etica del genio: entrambe si rifanno a modelli autonomi. L'etica della responsabilità, invece, in quanto sintesi di obbedienza e libertà è sì eteronoma, dal momento che è impostata sull'essere-per-altri, ma solo in quanto è cristonoma.

L'ultimo elemento che caratterizza la struttura della vita responsabile è determinato dall'«assunzione di colpa», dal rischio che la sospensione della legge, nella situazione-limite dettata dalla necessità, comporta a causa dell'aleatorietà dell'esito dell'azione responsabile. Si tratta di un rischio che bisogna correre individualmente, senza porre mente alla voce della coscienza, intesa come unità con sé stessi, che reclama per la salvezza e l'integrità personale, in quanto l'unità va rintracciata nell'essere-per-altri di cui Cristo offre un esempio ragguardevole.

La responsabilità, dunque, con la sua specifica struttura che Bonhoeffer le conferisce, si presenta come un modello etico in grado di reggere le dure sfide della modernità, proprio alla fine dell'età metafisica; una teorizzazione prassiologica adatta ad una civiltà secolarizzata in cui il

Cristianesimo deve presentarsi in una veste non-religiosa. L'etica della responsabilità che Bonhoeffer teorizza e pratica personalmente, anche quando decide di restare in Germania per condividere il destino dei suoi fratelli, mentre altri filosofi e teologi avevano preso la via dell'esilio, si pone come valida alternativa cristiana a quei modelli etici proposti in occidente da pensatori di matrice ebraica come, ad esempio, di Emmanuel Levinas e Hans Jonas.

L'intero itinerario filosofico di Levinas è incentrato principalmente sul tentativo di elaborare un pensiero rispettoso dell'alterità, concepito in netta opposizione ad Heidegger, sebbene l'autore francese ne riconosca l'influsso metodologico. In *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*⁴⁰ del 1961 Levinas entra in polemica con la filosofia occidentale, identificata come ontologia e ritiene che occorre contrapporsi a questa tradizione poco rispettosa dell'altro, fagocitante ed imperialistica, tanto quanto la soluzione filosofica e politicamente compromettente di Heidegger. È necessario uscire dall'ontologia, rovesciare il rapporto intrinsecamente sproporzionato di questa, per approdare alla scoperta dell'Altro, in una esperienza dell'infinità. Levinas si riferisce ad un infinito di tipo cartesiano che si manifesta nell'incontro concreto con l'altro, nel *vis-a-vis* che è costitutivo del legame etico.

Per Levinas l'Altro è rappresentato dalla assoluta trascendenza di un soggetto umano, rispetto al quale nessuna appropriazione è mai possibile e che si incontra in via preliminare nel rapporto linguistico. Attraverso il linguaggio si costruisce il rapporto etico fondato sulla responsabilità nei confronti d'altri: «La relazione con Altri, la trascendenza consiste nel dire il mondo ad Altri»⁴¹ e nel dirlo, nel costituirlo, si fa l'esperienza dal volto altrui che invade la sfera del soggetto, investendola di responsabilità. Tutta l'etica della responsabilità in Levinas è fondata sul pensiero dell'alterità come assoluta trascendenza in tensione verso l'infinito.

I punti di contatto tra Levinas e Bonhoeffer sono notevoli. A cominciare dai dati anagrafici (Levinas nato nel 1905, Bonhoeffer nel 1906) che testimoniano la condivisione di un comune orizzonte storico, culturale e politico. Comune è anche l'impostazione metodologica che risente fortemente delle indagini fenomenologiche ed ermeneutiche alle qua-

⁴⁰ E. LEVINAS, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), trad. it. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980.

⁴¹ Ivi, p. 177.

li potevano accedere liberamente grazie agli studi dei loro maestri. Ma, al di là dei punti di contatto, non si può non assistere alla completa diversità cui le due etiche conducono: da una parte Bonhoeffer spinge incondizionatamente all'azione, alla liberazione, senza preve teorizzazioni e senza indugi, con assunzione responsabile dei rischi, dall'altro

L'esito di Levinas, proprio nell'ambito etico, appare essere quello «solipsistico» di un io «abbandonato» nella sua impossibilità di «misurare la dismisura», che la separa dall'alterità, e di un Dio che nella sua assoluta trascendenza esprime una «parola», un «primo dire», che subiscono il destino di non poter essere accolti, per non rischiare di essere vanificati⁴².

La differenza nell'esito del pensiero di Bonhoeffer e di Levinas è riposta, a nostro parere, nella diversa concezione del Dio che i due sostengono e che in Bonhoeffer si esprime nell'impotenza e nella assoluta debolezza testimoniata dalla *kenosis*, nella radicale mondanità alla quale l'incarnazione dà accesso, per cui, sostiene Signore, «E' forse qui il limite di un pensiero ebraico che, per quanto secolarizzato, non vuole correre il rischio della contaminazione con la parola/azione, sia pure seconda dell'uomo»⁴³.

Pare, dunque, che il residuo ebraico del Dio ineffabile, ancora totalmente Altro, conduca Levinas ad una filosofia religiosa della quale la cristianità secolarizzata, che ha conosciuto in tutta la sua tragicità il fenomeno della *kenosi* come abbandono ed impotenza di Dio, vuole liberarsi⁴⁴.

D'altro canto la riflessione di un altro filosofo di matrice ebraica, Hans Jonas, sull'etica della responsabilità prende spunto proprio dalla consapevolezza dell'impotenza di Dio, di cui l'autore ha preso coscienza sotto il nazismo nella tragedia di Auschwitz. Ne *Il principio responsabilità*⁴⁵ del 1979 Jonas muove la sua ricerca a partire da un destino realisticamente a portata di mano: l'annientamento di qualsiasi forma di vita umana futura. La minaccia della catastrofe imminente sortisce un effetto positivo poiché gli uomini, atterriti dalla paura degli eventi futuri, si legano solidarmente in un'etica della responsabilità. L'«euristica

⁴² M. SIGNORE, *Questioni di etica e di filosofia pratica*, Milella, Lecce 1995, p. 48.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ Cfr. G. RIPANTI, *Parola e ascolto*, Morcelliana, Brescia 1993, in particolare il paragrafo conclusivo intitolato: *Sulla necessità di andare oltre Dio senza l'essere di Levinas*.

⁴⁵ H. JONAS, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (1979), trad. it. di P. Rinaudo, Einaudi, Torino 1990.

della paura», così come la definisce Jonas, è il frutto di profonde conoscenze scientifiche applicate all'analisi pragmatica e della capacità di prevedere gli esiti dei nostri comportamenti attuali, votati disperatamente alla catastrofe.

Già l'elemento della teorizzazione previa costituisce un motivo di notevole distacco rispetto all'etica di Bonhoeffer, incentrata sull'immediatezza dell'azione nell'accettazione del rischio. La responsabilità, dunque, è fondata in Jonas su una conoscenza preventiva degli scopi e degli effetti della tecnologia, su una sovrastruttura di tipo logico-gnoselologico capace di cogliere l'inevitabile destino catastrofico dell'umanità.

Pare, anche in questo caso, che il filosofo ebreo resti ancora troppo legato alla sua matrice confessionale, la quale gli suggerisce il passaggio dalla sfera religiosa a quella mondana-tecnologica di tutto l'immaginario dell'apocalittica giudaica e gnostica, tematica approfondita accuratamente a Marburgo negli anni della formazione con Rudolf Bultmann. L'euristica della paura, che prelude ad un'etica del futuro, sembra avere tutta la portata dell'escatologia apocalittica millenaristica, con tutto il suo valore parenetico, da cui il cristianesimo, paolino soprattutto, con la *kenosi* e con l'introduzione di un'idea lineare del tempo ha preso sensibilmente le distanze.

Non solo, ma a quanto pare tutto l'impianto etico di Jonas è orientato alla ri-fondazione metafisica ed ontologica. L'umanità, infatti, non può essere annientata dalle tecnologie, ma deve continuare ad esistere in quanto l'essere, inteso nel senso della natura umana, è teleologicamente orientato all'intrinseco svolgimento.

In fondo l'essere si rivela, nel pensiero di Jonas, come il bene in sé da realizzare assolutamente rispetto all'incombenza del nulla «e in tal modo l'assiologia diventa una parte dell'ontologia»⁴⁶.

Si ritorna, insomma, alla necessità di fondare l'etica su basi metafisiche ed ontologiche, proprio quella necessità da cui Bonhoeffer intende scampare per non riproporre la gravosa questione del rapporto tra essere e dover-essere. Bonhoeffer sfugge al pensiero ontoteologico, a nostro avviso, facendo poggiare la sua etica della responsabilità sull'essere-di-Cristo e come tale sull'essere-per-altri e non sul concetto di Dio quale valore assoluto, ormai tramontato con l'espulsione del sacro dalla società civile attraverso il fenomeno della secolarizzazione. Si

⁴⁶ H. JONAS, *Il principio responsabilità*, cit., p. 41.

tratta, in fondo, di un principio concreto cui uniformarsi: l'etica è, infatti, con-formazione all'esempio di Cristo, modello dal quale non possiamo certamente sostenere che Bonhoeffer si sia sottratto nel momento in cui ha deciso di condividere fino in fondo il destino dei suoi fratelli tedeschi, resistendo e, al tempo stesso, sperando.

Naturalmente, il limite della prospettiva d'interpretazione dei testi bonhoefferiani, condotto fin qui, è costituito dalla personale convinzione che la secolarizzazione, evento che nell'ambiente protestante ha dato un contributo enorme al progresso del pensiero filosofico ed etico, non abbia coinvolto pienamente il mondo cattolico e quello ebraico. Nel cattolicesimo, quando lo ha fatto, si è manifestato essenzialmente come fenomeno anticlericale, laicistico, che ha posto le basi per un ateismo razionalistico. D'altro canto nemmeno la Chiesa cattolica, da parte sua, si è preoccupata di avviare una seria riflessione sulla morale secolarizzata, lasciando da parte le ingerenze nei partiti e nelle sfere civili attraverso organizzazioni religiose ipermodernizzate ed ultraconservatrici.

Pare, insomma, che per evitare il pericolo della risacralizzazione della società, eventualità sempre meno remota oggi, occorra rivolgere lo sguardo a modelli etici correttamente secolarizzati, o quantomeno fondati sulla responsabilità del pensare e dell'agire, così com'è nel pensiero di Bonhoeffer, piuttosto che ad un pensiero ateistico, neopagano, estremamente razionalistico che, una volta legittimato, rischia di essere sopraffatto dalla inevitabile ondata del riflusso sacralizzante.