

IL «PRINCIPIO REALTÀ» QUALE GUIDA ALL'ETICA DI DIETRICH BONHOEFFER

SOMMARIO: INTRODUZIONE – 1. IL «PRINCIPIO REALTÀ» E I RISCHI DI UN'ETICA ASTRATTA – 2. IL FONDAMENTO TEOLOGICO DELL'ESISTENZA – 3. LA CHIESA, FORMA DI CRISTO E FORMA DELL'UOMO – 4. ULTIMO E PENULTIMO – 5. L'ETICA COME PAROLA SUL PENULTIMO – 6. CONCLUSIONE: CRISTIA ESIMO E RESPONSABILITÀ

INTRODUZIONE

La critica concede, non senza ragione, largo spazio alle lettere dal carcere datate a partire dall'estate 1944. Si tratta di pagine di non facile decifrazione, sia per le sfumature che la riflessione acquista nel suo procedere attraverso scritti confidenziali, non direttamente finalizzati alla pubblicazione; sia per il contesto storico-sociale che in queste lettere si rispecchia, dove la tragedia personale di Bonhoeffer e quella della nazione tedesca si intrecciano in maniera inscindibile. Tali pagine sono state commentate con ampiezza, nel tentativo di dare maggior corpo alle intuizioni circa il vivere «davanti a Dio senza l'ipotesi Dio»¹; il carattere mondano dell'esistenza, condotta a prescin-

¹ «E non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo – “etsi deus non daretur”. 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 più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come persone che senza Dio fanno fronte alla vita. 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 a Dio e con Dio noi viviamo senza Dio» (D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e altri scritti dal carcere* [= Opere di Dietrich Bonhoeffer 8], Brescia, Queriniana, 2002, 16/7/1944, 497s. [di seguito si citerà: *RR*]).

dere da ogni intralcio religioso²; il profondo essere-aldiquà del cristianesimo³.

Le formule di *Resistenza e resa* sono presto diventate famose, e già a ridosso della loro pubblicazione sono state sottoposte alle interpretazioni più radicali. Negli scritti dal carcere il pensiero di Bonhoeffer subirebbe una notevole accelerazione, nell'assunzione senza residui della censura alla cifra religiosa e nella restituzione univocamente mondana del cristianesimo. L'«ultimo» Bonhoeffer diverrebbe così un prodromo della «teologia della morte di Dio»⁴. In ogni caso, anche a prescindere dalla ripresa che ne hanno fatto i teologi della secolarizzazione, rimane l'istanza che vede negli scritti dal carcere una evoluzione decisiva, nei termini di una presa di congedo sempre più marcata dalla religione e nell'apertura di piste nuove in ordine alla comprensione del dato cristiano⁵.

Su tale sfondo la domanda che ci poniamo potrebbe essere formulata nel modo seguente: cosa emerge leggendo la svolta non religiosa alla luce di quella che Bonhoeffer stesso considerava l'opera principale della sua vita, ossia l'*Etica*⁶? La nostra ipotesi muove da una

² «[L'uomo] Deve vivere «mondanamente» e appunto così prende parte alla sofferenza di Dio; all'uomo è permesso vivere «mondanamente»: cioè egli è liberato dai falsi legami e dagli intralci religiosi. Essere cristiano non significa essere religioso in un determinato modo, fare qualcosa di se stessi (un peccatore, un penitente o un santo) in base a una certa metodica, ma significa essere uomini; Cristo crea in noi non un tipo d'uomo, ma l'uomo» (18/7/1944; *RR* 499).

³ «Negli ultimi anni ho imparato a conoscere e a comprendere sempre più la profondità dell'essere-aldiquà del cristianesimo. Il cristiano non è un *homo religiosus*, ma un uomo semplicemente, così come Gesù – a differenza certo di Giovanni Battista – era uomo» (21/7/1944, *RR*, 503).

⁴ J.A.T. ROBINSON, *Dio non è così. Honest to God*, Firenze, Vallecchi, 1965; P. M. VAN BUREN, «Il paradosso di Bonhoeffer: vivere con Dio senza Dio», in *Dossier-Bonhoeffer* [= Giornale di teologia 50], Brescia, Queriniana, 1971, 173-197; cf J. SPERNA WEILAND, *La fine della religione. Studio su Bonhoeffer* [= Giornale di teologia 79], Brescia, Queriniana, 1974.

⁵ Su questa linea si articola ad esempio la ricostruzione di I. Mancini, il quale data a partire dal 1944 la svolta bonhoefferiana di un cristianesimo senza religione, supponendo uno stacco consistente tra *Etica e Resistenza e resa* (I. MANCINI, *Bonhoeffer*, Firenze, Vallecchi, 1969).

⁶ «Sul piano personale mi sono rimproverato di non aver concluso l'*Etica* (in parte dev'esser stata sequestrata); mi ha consolato però un poco il fatto che te ne ho detto l'essenziale; e se anche tu non te lo ricordassi più, in qualche modo tornerà indirettamente a riaffiorare» (18/11/1943; *RR*, 175). «(...) Penso di avere la mia vita in effetti più o meno alle mie spalle e di dover portare ancora a compimento solo la mia *Etica*» (15/12/1943; *RR*, 221).

profonda unitarietà dei due contesti: quanto Bonhoeffer ci ha lasciato nelle lettere dal carcere è il condensarsi di una maturazione che durava già da alcuni anni, almeno dall'inizio del 1940. Il richiamo al cristianesimo non religioso non rappresenta l'inizio aforismatico e incompiuto di una nuova lettura della modernità, bensì l'approfondimento della linea di pensiero disegnata in modo consistente nei lavori preparatori dell'*Etica*.

Si tratta di una ipotesi non nuova, che però acquista una luce particolare se compresa a partire dall'ulteriore cifra sintetica del *principio realtà*. Aderenza alla realtà significa concretezza, esperienza, mondanità: solo lo stretto raccordo con la realtà garantisce sia l'autenticità etica che la fedeltà cristiana. O meglio: garantisce l'una perché garantisce l'altra⁷. In questo modo *Resistenza e resa* e *Etica* non solo si arricchiscono, ma più ancora si fondano a vicenda: il «non religioso», l'«autenticamente mondano» e l'«autenticamente cristiano» esprimono la stessa dinamica, anche se accentuando profili diversi, rispettivamente quello della riflessione sul destino del cristianesimo in *Resistenza e resa* e quello del richiamo all'esistenza e alle decisioni dell'uomo in *Etica*. L'obiettivo rimane tuttavia il medesimo: chiarire cosa significa *esistere cristianamente*.

Dedicheremo dunque la nostra attenzione ai lavori preparatori dell'*Etica*, dove per molti aspetti il percorso teologico di Bonhoeffer trova la sua espressione più matura. Come detto, la chiave interpretativa è fornita dal principio realtà: è a partire dall'adesione al reale che la questione prende le mosse; è in essa che l'annuncio cristiano trova non semplicemente il suo luogo di inserzione, ma più radicalmente il suo significato. Da verificare sarà quindi la consistenza dello spessore cristiano per rapporto alla cifra complessivamente umana: la

⁷ Sempre privilegiando la lingua italiana, vedi E. FEIL, «La parola di Dio è concreta. L'agire cristiano secondo Dietrich Bonhoeffer», in *Dietrich Bonhoeffer. La fede concreta* [= Testi e ricerche di scienze religiose. Nuova serie 15], a cura di G. RUGGERI, Bologna, Il Mulino, 1996, 45-69; G. PIANA, «L'essere di Cristo fondamento di un'etica della concretezza storica in Dietrich Bonhoeffer», *Hermeneutica Nuova serie* (1996) 123-148; H. PFEIFER, «Plasmazione della realtà. Un tentativo di comprendere l'etica di Bonhoeffer», in *Dietrich Bonhoeffer. Dalla debolezza di Dio alla responsabilità dell'uomo. Atti del Convegno tenuto a Trento dal 5 al 7 aprile 1995*, a cura di A. CONCI - S. ZUCAL, Brescia, Morcelliana, 1997, 229-252; G. FERRETTI, «Passione per la vita e vita come passione. Sintoni tra Bonhoeffer e Lévinas», in *Dietrich Bonhoeffer e la comunità del cuore. Atti del Convegno (San Polo d'Enza, 14-15 novembre 1997)*, a cura di R. PANATTONI, Padova, Il Poligrafo, 1999, 141-169.

possibile deriva, come emerge fin da queste battute introduttive, consiste infatti nel ridurre il cristianesimo al puro livello antropologico. Fino a che punto l'umano investe di senso il cristiano, senza per questo annullarne l'apporto essenziale? Con questa domanda comincia la nostra ricostruzione dell'opera di Bonhoeffer.

1. *Il «principio realtà» e i rischi di un'etica astratta*

Il cristianesimo permea l'occidente ormai da duemila anni; eppure la sua etica non si è imposta in modo automatico lungo i secoli, tanto meno è andata indenne da pericolose smarginature. Bonhoeffer segnala in particolare due rischi, capaci di distorcere quando non di annullare ogni potenzialità etica: la deriva dell'astrattezza e la scissione della realtà in ambiti contrapposti. Tali rischi sono peraltro strettamente connessi; in un certo senso il secondo rappresenta la conseguenza del primo. Ciò che fa da sfondo a entrambi è lo smarrimento dell'aderenza alla realtà, in un caso sottoposta alla distorsione dell'universale, nell'altro scomposta al suo stesso interno.

La deriva dell'astrattezza si chiarisce a partire dall'enfasi concessa al carattere universale della norma: questa espone il criterio dell'azione, chiedendo all'esercizio coscienziale di riconoscere la coerenza del particolare all'universale. La moralità dell'azione corrisponde alla conclusione di un sillogismo pratico, in virtù del quale la situazione si riconosce sussunta nell'universale normativo. L'insostenibilità del percorso emerge però se si considera che un simile schematismo da un lato risulta incongruo rispetto alle condizioni concrete della vita, assai più frastagliate e imprevedibili di quanto il sillogismo pratico supponga; e dall'altro finisce per soffocare proprio ciò che si proponeva di proteggere, ossia il profilo etico dell'azione. È infatti impensabile voler «ridurre l'elemento etico a una formula fondamentale assolutamente statica, che è una finzione e in cui lo specificamente etico va addirittura perduto»⁸.

L'affermazione ritorna con frequenza nel testo dell'*Etica*. Bisogna evitare, ripete Bonhoeffer, di porre la questione circa i criteri dell'agire nella prospettiva «atemporale dei valori eternamente validi del passato»⁹. Con ciò non si intende negare la normatività dei valori

⁸ D. BONHOEFFER, *Etica* [= Opere di Dietrich Bonhoeffer 6], Brescia, Queriniana, 1995, 191 [di seguito si citerà: *E*].

⁹ *E*, 82.

cristiani, quasi riducendone la portata a meri corollari dell'*ethos* vigente nella singola epoca. Il problema è un altro, e può essere riassunto nell'impossibilità di ricondurre il vissuto all'astrattezza di principi che, nella loro atemporalità, sarebbero incapaci di interpretare e orientare la concreta condizione storica.

Del resto – e qui risiede il nodo più importante – nella misura in cui il discernimento si riduce alla sussunzione del particolare nella norma, ciò che viene meno è proprio la libertà. Il puro processo applicativo della norma alla condizione specifica non solo è un caso raro – come detto, l'infinita molteplicità delle situazioni reca in sé la frantumazione dell'universale, per quanto mascherata attraverso il ricorso alla figura dell'eccezione – ma, cosa ancora più grave, segna la fine della stessa qualità etica dell'azione. Un uomo che agisce unicamente in ossequio alla legge, senza che questa dia forma alla sua libertà, è un uomo «eticamente evirato»¹⁰. Agire da uomini comporta che si assuma l'onere della libertà, e questo non perché il bene sia contingente, ma perché alla libertà non può essere evitata la fatica, ma perciò stesso la grandezza, del farsi carico della situazione concreta.

«Appunto in questo modo l'agire responsabile è un libero rischio, non giustificato da alcuna legge, corso piuttosto rinunciando ad ogni valida autogiustificazione, rinunciando appunto così a una conoscenza valida ultima del bene e del male. Il bene come azione responsabile viene compiuto nella non-conoscenza del bene, affidando l'azione divenuta necessaria e tuttavia (o proprio per questo!) libera a Dio, che scruta il cuore, pesa le azioni e guida la storia»¹¹. Sia ribadito ancora una volta: le parole di Bonhoeffer non intendono consegnare all'uomo la decisione ultima sul bene, come se all'uomo, e non a Dio, competesse la definizione di ciò che è bene e ciò che è male; e neppure inclinano verso una morale soggettivistica, dove le infinite sfaccettature della condizione presente e le conseguenti lacune della legge vengono arbitrariamente colmate dalle disposizioni del singolo. La questione è diversa, investendo la qualità etica che l'agire reca in sé: questo suppone l'effettivo coinvolgimento della libertà nel definire la bontà dell'azione. La libertà non interviene a decidere ciò che è bene, eppure ad essa è affidata la significazione della realtà e del-

¹⁰ E, 250.

¹¹ E, 248.

l'azione che ne scaturisce. Alla coscienza non è chiesto semplicemente di colmare le lacune presenti negli interstizi della norma; il rapporto è più stretto, nella misura in cui obbedienza e libertà si intrecciano nell'interpretazione di ciò che è bene *qui ed ora*.

E veniamo così al secondo rischio da cui la riflessione etica deve guardarsi: quello di scindere la realtà, di creare divisioni e lacerazioni, anzitutto nella coscienza. Già il carattere universale inscritto nella norma tende a tracciare una linea di divisione, dapprima tra sé e la concretezza storica, quindi tra la parte di realtà che si riconosce nella norma e quella che se ne dissocia. Tutti conosciamo le molteplici forme che tale scissione ha assunto lungo il corso dei secoli: tra essere e dover essere, tra reale e ideale¹²; e, di rimando, tra sacro e profano, tra natura e soprannatura¹³. In gioco è ogni volta il tentativo di ancorare la realtà a un dato universale e assoluto, con la conseguenza di consegnare il reale ad una indeterminatezza che ne fa la copia sbiadita del primo, oppure una figura di qualità così scadente da invocare la propria giustificazione in un moto di perpetua orientazione verso l'ideale. Fulcro di tale divisione è l'uomo, che diviene il teatro di uno «scontro tra due sfere, una delle quali sarebbe divina, santa, soprannaturale, cristiana, mentre l'altra sarebbe mondana, profana, naturale e non cristiana (...)». Il tutto della realtà si scinde in due parti¹⁴.

Le conseguenze non tardano a farsi sentire, e si traducono nella duplice tentazione di «rifugiarsi in una esistenza borghese puramente privata o in convento»¹⁵. Il primo riferimento investe tipologicamente il modello del protestantesimo liberale; il secondo quello del monachesimo medievale. Il mondo, la storia rappresentano il dominio del male; ciò che è profano non ha valore in sé, ma lo riceve dalla luce che riceve dal sacro: ecco l'ideale monastico, che nell'abbandono degli interessi mondani in nome di una più limpida dedizione al momento sacrale dell'esistenza cerca di riconciliare una condizione che permane comunque irrisolta. Il profano continua a sussistere, in certo qual modo degradato nella sua profanità; dal canto suo il monaco «anticipa» l'assoluto in virtù della sua scelta di ritiro dal mondo.

Speculare è l'opzione del protestantesimo liberale: sacro e profa-

¹² E, 30; 271.

¹³ E, 38.

¹⁴ E, 35.

¹⁵ E, 192; cf 216; 254.

no, natura e soprannatura restano contrapposte, anche se la soluzione è l'esito contrario di quanto visto in relazione al monachesimo medievale. Questa volta ad essere abbandonato a se stesso, o piuttosto svuotato di significato in chiave nominalistica, è l'aspetto sacrale. Il protestante liberale opera «il ritiro nella sfera privata dell'esistenza borghese»¹⁶; fa equivalere l'essere cristiano con l'essere un buon cittadino, a pieno detrimento del senso specifico del primo. Una soluzione di puro compromesso dove alla fine del vangelo non rimane più nulla, se non una semplice conferma dello *status quo*.

Tanto nel caso del monaco medievale quanto in quello del protestante liberale, l'uomo si trova diviso in se stesso. È l'uomo dell'*eterno conflitto*¹⁷, costretto dai dettami della norma a scindere la realtà tra il bene (ciò che è conforme alla norma) e il male (ciò che se ne distacca). Il problema è che la distinzione tra il bene e il male non è qualcosa di originario, ma di derivato: nel suo principio la realtà – tutta la realtà – è buona¹⁸. L'ideale monastico muove dalla scomposizione della realtà in due segmenti in perpetua lotta tra loro; l'uomo si trova diviso tra i doveri religiosi e quelli mondani, tra il suo sentirsi attratto dalla concreta dinamica storica e il suo riconoscersi votato al destino celeste.

Tale conflitto non ha nulla in comune con la lotta interiore di cui parla Paolo in Rm 7. La questione si gioca a un livello diverso, inerendo l'impossibile riconciliazione tra un ideale ultimamente irraggiungibile e un reale che trova nell'ideale ormai solo il sigillo della propria negazione. Sterile il tentativo di cercare una «via media», un punto di

¹⁶ E, 216.

¹⁷ E, 41; 52; 230.

¹⁸ L'indicazione circa l'assoluta preminenza del bene rispetto a ogni distinzione tra bene e male è una delle note dominanti della rilettura dei primi capitoli della Genesi offerta da Bonhoeffer in *Creazione e caduta*, certamente uno dei suoi libri migliori. «Il mondo è buono perché è di Dio. Dio vuole un mondo buono, una buona opera, egli, che è creatore e signore del mondo. È interdetta la fuga dall'opera creata per rifugiarsi nello spirito incorporeo, nelle intenzioni. È alla sua opera che Dio vuole guardare, è essa che vuole amare, vuole riconoscerne la bontà e conservarla» (D. BONHOEFFER, *Creazione e caduta. Interpretazione teologica di Gn 1-3* [= Opere di Dietrich Bonhoeffer 3], Brescia, Queriniana, 1992, 39). Proprio per questo, come si vedrà in seguito per rapporto all'*Etica*, bisogna ribadire il primato della vita rispetto ad ogni criterio morale: «Adamo non sa né che cosa sia buono né che cosa sia cattivo; vive nel più vero senso del termine *al di là del bene e del male*, cioè vive la vita che viene da Dio, rispetto alla quale sarebbe un'impensabile caduta tanto una vita nel bene come una vita nel male» (*ivi*, 75).

incontro tra due profili bisognosi di essere smussati nei loro estremi. La mediazione non è altro che una forma di compromesso. Più ancora: si dà mediazione tra due figure omologhe, mentre l'ideale di cui stiamo parlando si configura in termini dissociativi rispetto al reale. «La coscienza è la chiamata dell'esistenza umana all'unità con se stessa»¹⁹. La parola pronunciata da Cristo non si configura nei termini dell'ideale nella sua contrapposizione al reale; in quelli del dover essere nella sua schiacciante superiorità rispetto all'essere. Il principio realtà pretende e suppone il ritorno all'unità; postula il riconoscimento che, prima di ogni scissione, nella sua figura originaria, la realtà è *una*.

L'istanza dell'unità contro il dramma della scissione, fosse anche dettata da una rigorosa tensione verso l'ideale: così può essere riassunta la lezione etica di Bonhoeffer. Come visto, lungo i secoli tale scissione ha trovato due estremi opposti codificabili nelle figure del monachesimo medievale e del protestantesimo liberale: rispettivamente l'abbandono del reale in nome dell'ideale e l'appiattimento dell'ideale sul reale. Anche in virtù della sua estrazione confessionale, Bonhoeffer prende con forza le distanze dal modello monastico: troppo lontano dal mondo, incapace di investire di senso il concreto della storia. L'intero progetto di una interpretazione non religiosa del cristianesimo – che di fatto accosta Bonhoeffer alle tesi di Bultmann – va in questa direzione, suonando come una presa di distanza da ogni concezione che sia incapace di conferire pieno significato all'esperienza storico-mondana.

Questo tuttavia non comporta automaticamente che l'altro modello, quello del protestantesimo liberale, venga accolto con disinvoltura e benevolenza maggiori. Rivisitando la vicenda personale dello stesso iniziatore del movimento della Riforma protestante, la sua uscita dal convento e il conseguente matrimonio, Bonhoeffer giunge ad affermazioni inequivocabili: Lutero, pur rientrando nel mondo, critica senza riserve non soltanto il modello monastico, ma anche l'appiattimento sulla logica del mondo. Se l'alternativa al monachesimo è rappresentata dalla santificazione di ogni ordinamento terreno, allora bisogna riconoscere che «la protesta del convento conserva il suo buon diritto»²⁰.

¹⁹ E, 241.

²⁰ E, 255.

In altri termini, se va censurata ogni fuga nell'ideale, nel sacro, l'aderenza alla realtà non può coincidere con il *servilismo di fronte al fattuale*²¹. Il fattuale, peraltro, tende sempre a coincidere con gli interessi del più forte: l'accettazione supina di tutto ciò che esiste non rappresenta un modello di etica cristiana, bensì l'esempio più chiaro di mancanza di responsabilità rispetto alle violenze della storia. Un acritico ottimismo equivale a una resa senza condizioni nei confronti di ciò che via via si impone sullo scenario della storia. «Tuttavia l'elemento cristiano non è identico con il mondano, il naturale con il soprannaturale, il conforme alla rivelazione con il razionale»²². Il reale non sempre va lodato; anzi, talora va giudicato con fermezza. Le due tesi si correlano a vicenda: occorre stare in guardia dai pericoli di uno sterile rimando all'aldilà, eppure il discorso non può risolversi nel puro rovesciamento degli elementi in gioco. Il dramma di una realtà scissa in se stessa, svuotata del proprio significato – fosse anche in nome del più nobile tra gli ideali – non si risolve attraverso un'accettazione passiva del dato storico. Contro Hegel, occorre affermare con chiarezza che *la storia non ha sempre ragione*.

Non vi è che un modo per uscire dalla contraddizione: tenere in radicale sinergia il richiamo all'autenticità umana e il richiamo all'autenticità cristiana. «Questo significa che non è possibile essere realmente cristiani al di fuori della realtà del mondo e che non esiste alcuna reale mondanità al di fuori della realtà di Gesù Cristo»²³. Con una precisazione essenziale: la realtà del mondo e la realtà di Gesù Cristo non rappresentano due dimensioni a sé stanti che chiedono di essere portate ad unità, ma emergono secondo uno schema di *unità originaria*. Non esiste mondo senza Cristo, così come non esiste Cristo senza mondo. Una mondanità che pretendesse di prescindere da Cristo sarebbe «una mondanità inautentica e dimezzata»²⁴. Questa allora la conclusione: occorrono «la libertà e il coraggio per l'autentica e integra mondanità, cioè la libertà e il coraggio di lasciare che il mondo sia quello che esso è in realtà davanti a Dio, cioè un mondo riconciliato con Dio nel suo esser senza Dio (...)». D'importanza decisiva è qui solo che *si dà autentica mondanità proprio e solo sulla base dell'annuncio della croce di Gesù Cristo*²⁵.

²¹ E, 194s; 227s.

²² E, 38.

²³ E, 40.

²⁴ E, 355.

²⁵ E, 355. La prossimità di tali affermazioni con quanto visto nella lettera del

2. *Il fondamento teologico dell'esistenza*

Abbiamo già detto che l'etica cristiana si oppone a ogni forma di divisione: il cristiano non è un uomo diviso – tra il bene e il male, tra il reale e l'ideale, tra il sacro e il profano – bensì un uomo unificato, anzitutto in virtù della sua profonda adesione alla realtà. Non si può tuttavia prescindere da una considerazione ulteriore, che interviene a caratterizzare l'orizzonte complessivo del discorso: l'avvenuta riconciliazione tra Dio e il mondo. Il fondamento dell'unità del reale è di natura non pragmatica, bensì teologica: è possibile vivere in questo mondo, perché il mondo ha trovato in Gesù Cristo la propria riconciliazione con Dio.

La cosa non deve in alcun modo sorprendere: il riferimento teologico non soltanto non si oppone alla mondanità dell'agire, ma la fonda e la giustifica nel suo carattere più proprio. «Si tratta di un agire da cima a fondo mondano»²⁶. La qualità cristiana nulla sottrae alla forza mondana all'esistenza; in nessun modo intende farla rifluire in una sorta di trascendenza metastorica. Siamo assolutamente lontani dai motivi di critica cari soprattutto a Feuerbach e Nietzsche: l'essenza del cristianesimo non allontana dalla terra, ma si risolve nel far sì che l'uomo possa essere uomo *in pienezza*. Vale però anche l'affermazione speculare: unicamente *in Cristo* all'uomo è dato di essere uomo.

L'intera argomentazione va dunque ripresa alla luce dell'incarnazione e, prospetticamente, della croce e resurrezione di Cristo. «Ciò perché *la realtà* è in primo e ultimo luogo non un qualcosa di neutro, ma *una persona reale*, cioè il Dio divenuto uomo»²⁷. La realtà non si costituisce in termini anodini, ancora bisognosi di esplicitazione nel ricorso a un principio ulteriore; al contrario, essa ha già trovato il suo senso definitivo nella persona di Gesù Cristo. In Cristo Dio ha riconciliato a sé il mondo: non una porzione di mondo, non un gruppo di uomini, ma il mondo intero. «Nel corpo di Gesù Cristo Dio è unito con l'umanità, tutta l'umanità è accolta da Dio, il mondo è riconciliato con Dio»²⁸.

18/7/1944 (cf nota 2) non ha bisogno di particolari sottolineature: davanti a Dio il mondo è chiamato a essere senza Dio, e proprio in questo modo ad esprimere la sua mondanità più autentica.

²⁶ E, 199.

²⁷ E, 228.

²⁸ E, 45.

Si tratta quindi di delineare con maggiore precisione quello che costituisce il fondamento dell'etica cristiana: la storia di Gesù. Proprio perché «la vita cristiana è la vita di Cristo»²⁹, il primo compito dell'etica consiste nel riandare a ciò che Dio in Gesù Cristo ha compiuto a favore dell'umanità. La triplice scansione addotta da Bonhoeffer – Gesù Cristo, l'uomo; Gesù Cristo, il crocifisso; Gesù Cristo, il risorto³⁰ – non solo ricalca il procedere tradizionale del dogma cristiano, ma rappresenta l'indispensabile raccordo in vista di un'etica autenticamente cristiana e perciò autenticamente umana. Nell'incarnazione del Figlio si realizza l'unità tra Dio e l'uomo; non in astratto, non nell'etica di un principio normativo, ma in una persona concreta: nella persona di Gesù Cristo. La verità della redenzione cristologica, nell'unità di morte e resurrezione, afferma il carattere definitivo della riconciliazione tra Dio e l'uomo. Neppure il male costituisce più un ostacolo insormontabile, essendo stato svuotato di forza al suo interno: assumendo e superando lo stato di peccato Cristo condanna gli aspetti negativi dell'esistenza, dischiudendo con ciò stesso all'uomo la possibilità di un'esistenza redenta.

La domanda successiva concerne la modalità concreta con cui Cristo, nel suo mistero di incarnazione, morte e risurrezione, dischiude all'uomo la possibilità di vivere come uomo. Lo svolgimento che Bonhoeffer propone continua a muoversi sulla linea del primato cristologico, ed è sintetizzabile nella categoria della conformazione (*Gestaltung*), ovvero nel «prendere forma» di Cristo nel mondo³¹. Precisando subito che, parlando di conformazione, non si vuole esortare all'imitazione nei confronti di Gesù, tanto meno invocare l'adesione ad una istanza paradigmatica o a un codice di comportamento in vista di un progressivo perfezionamento morale. Lo sforzo per «diventare simili a Gesù»³² non investe il senso dell'etica. L'intera logica va rovesciata: non è l'uomo a essere chiamato ad un cammino di conformazione a Cristo. Il centro dell'etica è invece la forma di Cristo che diviene reale nel mondo.

«Il termine «conformazione» suscita la nostra diffidenza. Siamo stanchi di programmi cristiani, stanchi anche delle parole d'ordine generiche e superficiali di un cosiddetto cristianesimo pratico contrappo-

²⁹ E, 122.

³⁰ E, 131s; 353ss.

³¹ *Etica come conformazione* è il titolo del secondo saggio di *Etica* (54-78).

³² E, 70.

sto a un cosiddetto cristianesimo dogmatico (...). Per "conformazione" bisogna quindi intendere qualcosa di completamente diverso da quello che siamo abituati a fare, e in effetti la Sacra Scrittura parla di conformazione in un senso a noi a prima vista completamente estraneo. Essa non si preoccupa in primo luogo di formare il mondo mediante pianificazioni e programmi, bensì, quando si tratta di conformazione, si preoccupa sempre e solo dell'unica forma che ha vinto il mondo, della forma di Gesù Cristo³³. L'istanza etica si radica a questo livello, e solo in seconda battuta si traduce nella domanda circa le modalità attuative con cui l'uomo si appropria di tale forma. Il discorso è anzitutto teologico, e solo in questa luce etico. «Il tema sul tappeto è la figura di Cristo che prende forma tra di noi»³⁴: nel profilo teologico dell'intera dinamica vanno dunque cercate le indicazioni circa l'ulteriore svolgimento della questione.

Essenziale non è l'azione buona o cattiva dell'uomo, che caratterizzerebbe in segno positivo o negativo la forma di Cristo nella storia. Tale forma è data in Cristo; la realtà è caratterizzata da un «già» qualitativamente diverso rispetto ad ogni «non ancora». L'assonanza barthiana di simili formulazioni non ha bisogno di essere richiamata; e tuttavia il ricorso al «qualitativamente diverso» per rapporto al fondamento cristologico non giustifica la rinuncia ad una attenta indagine etica, anzi ne impone un rinnovato interesse. E proprio qui il discorso, lungi dal semplificarsi, incrocia una serie di problematiche di assai difficile risoluzione, nella necessità di mediare l'assoluto diritto del «già» cristologico con le esigenze del «non ancora» etico.

Le tensioni che percorrono l'analisi di Bonhoeffer si coagulano nel seguente passaggio: «La volontà di Dio non è quindi un'idea che attende ancora di essere realizzata, ma è piuttosto già realtà nell'autorivelazione di Dio in Gesù Cristo. Ma essa non è neppure semplicemente identica con l'esistente, in modo tale che la sottomissione all'esistente equivarrebbe al suo adempimento, bensì è piuttosto una

³³ E, 69s. Può essere interessante notare che il saggio di Bonhoeffer non viene mai citato in H.U. v. BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica. I. La percezione della forma*, Milano, Jaca Book, 1971 (l'originale è del 1961; la prima edizione dell'*Etica* di Bonhoeffer del 1949). Si pensi – per una analogia obiettiva alle intuizioni di Bonhoeffer, senza per questo tacere le distanze e le differenze di impostazione – alla sezione *L'evidenza oggettiva* (393ss), e in specie ai paragrafi *Cristo, centro della forma della rivelazione. Qualità* (451ss) e *La mediazione della forma. La mediazione ecclesiale* (522ss).

³⁴ E, 109.

realtà che vuole divenire continuamente reale nell'esistente e contro l'esistente»³⁵. La realtà di Cristo, per quanto già compiuta nell'evento di rivelazione, non può essere in tutto e per tutto omologata all'esistente. La realtà di Cristo è tale, è realtà, non proiezione o modello ideale; e d'altra parte *ha ancora bisogno di diventare reale*. Si potrebbe riprendere la questione nei termini seguenti: cristologia ed etica *non coincidono*. Per quanto compresa a partire dall'evento cristologico, sulla vicenda umana persiste un carattere di autonomia che in nessun modo va trascurato. Il *prendere forma* di Cristo nella realtà non significa che l'uomo venga sottratto al suo margine di libertà, ivi inclusi gli aspetti di ambiguità e di oscurità che ciò suppone.

Non si tratta di un puro accostamento dialettico, nella misura in cui l'interrogazione è rimandata allo spettro di non identità che intercorre tra la forma di Cristo, unica e definitiva, e la sua realizzazione in seno alla storia. In gioco, come esplicitamente afferma Bonhoeffer, è la «relazione tra realtà e divenir reale, tra passato e presente, tra storia e evento (fede) o – per pronunciare al posto del concetto ambiguo il nome univoco della cosa stessa – tra Gesù Cristo e Spirito Santo»³⁶. Siamo sempre al centro della riflessione etica; un centro che di nuovo emerge in tutta la sua peculiarità cristologica/teologica. Il *divenire reale* della realtà (ossia della realtà di Cristo) non è affidato semplicemente alla libertà dell'uomo; o, meglio, è affidato alla libertà dell'uomo in quanto questa corrisponde all'assunto teologico circa l'opera dello Spirito Santo.

L'accenno alla questione pneumatologica, destinato a rimanere non tematizzato in questa sede – anzi, per molti aspetti non tematizzato a sufficienza nella stessa opera di Bonhoeffer³⁷ – suggerisce in via del tutto conseguente un passaggio ulteriore: quello circa la figura ecclesiale. Ritornano qui nei loro estremi i nodi appena discussi: la chiesa, nel suo essere il primo frutto dello Spirito, reca in sé il sigillo di *quella già e non ancora* incontrata per rapporto alla redenzione cristologica. Parlando della chiesa l'insistenza sul profilo antropologico si impone

³⁵ E, 52.

³⁶ E, 30.

³⁷ Uno sbocco simile emerge anche dalla ricostruzione del pensiero di K. Barth, il cui esito, in gran parte inevaso, si situa proprio a livello della teologia dello Spirito. Ce ne siamo occupati in un precedente lavoro, cui rimandiamo: P. COLOMBO, «Tra passione e obiettività. Per una ripresa della teologia di Karl Barth», *La Scuola Cattolica* 128 (2000) 781-824: 819ss.

in maniera cogente: segno dello Spirito, essa è anche il frutto della libertà e dell'azione dell'uomo. Fondamento della chiesa è Cristo, che continua ad esservi presente attraverso la parola, il sacramento, la comunità; eppure la chiesa è al contempo una realtà umana, intrisa del limite e della pesantezza che tale profilo le impone. Alla chiesa è dunque necessario riandare, per porre con più chiarezza l'interrogazione circa il prendere forma di Cristo in seno alla storia.

3. *La chiesa, forma di Cristo e forma dell'uomo*

La riflessione sulla chiesa si staglia senza soluzione di continuità a partire da quanto detto a riguardo della conformazione. *Dove*, ma più ancora *come* Cristo prende forma all'interno della storia? La risposta sembra essere: nella chiesa³⁸. Si tratta di una risposta coerente, per molti aspetti dovuta, eppure anche estremamente ambigua.

«Conformazione» significa perciò in primo luogo che Gesù Cristo prende forma nella sua chiesa³⁹. L'affermazione è chiara, ed è ulteriormente supportata dal contesto argomentativo. «Il desiderio dell'incarnato di prendere forma in tutti gli uomini rimane tutt'oggi inappagato. Egli, che portò la forma *dell'uomo*, può prender forma solo in una piccola schiera, cioè nella sua chiesa»⁴⁰. Già queste poche righe ci obbligano a riproporre la questione, nella misura in cui il prendere forma di Cristo nella chiesa segna una diastasi tra ciò che Dio intende realizzare e ciò che si compie di fatto; tra la porzione di umanità in cui la forma si realizza e il resto dell'umanità. Dopo aver insistito con tanta forza sull'unità torna ora a stagliarsi una distinzione, che non tarderà a codificarsi nel rapporto tra chiesa e mondo: rapporto destinato però ad evidenziarsi in tutto il suo carattere di irrisoluzione.

Si ascolti il seguente passo, che conclude il saggio *Etica come conformazione*: «L'etica in quanto conformazione è possibile solo a

³⁸ Bonhoeffer ha sempre dedicato una grande attenzione alla chiesa e al ruolo che essa svolge in rapporto al disegno di salvezza. Il rimando privilegiato è alla tesi di laurea, scritta nel 1927 e pubblicata nel 1930 (D. BONHOEFFER, *Sanctorum Communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della chiesa* [= Opere di Dietrich Bonhoeffer 1], Brescia, Queriniana, 1994). Segue, nel 1932, un corso universitario sul medesimo tema (D. BONHOEFFER, *L'essenza della chiesa. Dagli appunti degli uditori ordinati e editi a cura di Otto Dudzus* [= Nuovi saggi 7], Brescia, Queriniana, 1972).

³⁹ E, 73.

⁴⁰ E, 72s.

motivo della presenza della forma di Gesù Cristo nella sua chiesa. *La chiesa è il luogo in cui il prender forma di Gesù Cristo è annunciato e avviene*. L'etica cristiana è al servizio di tale proclamazione e di tale evento⁴¹. Bisogna ammettere – chiosando, ma non forzando le parole di Bonhoeffer – che non si dà coincidenza tra l'avvenimento (*Geschehen*) e l'annuncio (*Verkündigung*) del prender forma di Cristo. Nel primo caso la chiesa si profila come il luogo in cui Cristo prende forma in seno alla storia; nel secondo la chiesa, nel suo annuncio, rimanda a un «altro» da sé, in cui il prendere forma di Cristo si realizza. Il luogo cui tale annuncio rinvia non è ancora specificato, e non è neppure detto che debba trattarsi di un ambito preciso, delimitato. Assodato è solo che tale luogo non può semplicemente coincidere con i confini ecclesiali: la parola della chiesa non può risolversi in chiave autoreferenziale.

Certo, il ruolo svolto dalla chiesa in seno alla storia non va sottovalutato. «Lo abbiamo riconosciuto: in una riflessione etica cristiana possiamo parlare di conformazione solo e sempre in ordine alla forma (...). Il punto di partenza dell'etica cristiana è il corpo di Cristo, la forma di Cristo nella forma della chiesa, la conformazione della chiesa secondo la forma di Cristo»⁴². Sono parole nette, che non lasciano ombra di dubbio: si dà un rimando di equivalenza, addirittura di identità tra la forma di Cristo e la chiesa. Ora, tale riferimento suggerisce la declinazione della figura ecclesiale nella sua comprensione per rapporto all'ulteriore luogo del mondo: il compito dell'annuncio rimanda oltre la chiesa, in chiave anzitutto fondativa (la chiesa annuncia Cristo, non se stessa), quindi dinamica (l'annuncio si rivolge per antonomasia a chi dell'annuncio non è ancora partecipe).

Eppure la questione non è ancora risolta. Scrive Bonhoeffer: «Ma la chiesa può chiamarsi corpo di Cristo perché nel corpo di Gesù Cristo è realmente assunto l'uomo e sono quindi realmente assunti tutti gli uomini. La chiesa porta ora la forma che appartiene in verità a tutta l'umanità. L'immagine secondo cui viene formata è l'immagine dell'umanità. Quanto in essa avviene, avviene in maniera esemplare e vicaria per tutti gli uomini (...). La chiesa non è altro che la porzione di umanità in cui Cristo ha preso realmente forma»⁴³. Ancora una volta

⁴¹ E, 78.

⁴² E, 73s.

⁴³ E, 73.

ci troviamo di fronte ad affermazioni fortemente tensionali: non si può infatti negare la non coincidenza tra *la forma che appartiene in verità a tutta l'umanità e la porzione di umanità in cui Cristo ha preso realmente forma*. Nel primo caso la forma che Cristo imprime alla chiesa è quella dell'umanità intera: qui il ruolo della chiesa si esaurisce nella proclamazione del miracolo che Dio ha realizzato in favore dell'uomo. Il miracolo della conformazione coinvolge tutta l'umanità, redenta da Dio in Cristo; l'uomo – non il cristiano – segna il prendere forma di Cristo entro la storia. Nel secondo caso la chiesa si disegna come una porzione di umanità: non privilegiata, come vorrebbe una certa lettura farisaica, comunque particolare nel suo rapportarsi a Cristo, e prima ancora nel rapportarsi di Cristo nei suoi confronti.

Soltanto in apparenza ci stiamo allontanando dal discorso etico; piuttosto, stiamo cercando di gettare maggiore luce sul fondamento teologico dell'etica stessa. Sempre a partire dai passaggi sopra riportati, e in ogni caso riconoscendo i debiti di una certa estremizzazione, sembra lecito ricondurre su due versanti lo sforzo di Bonhoeffer per chiarire lo specifico ecclesiale: lo schema chiesa-mondo e la categoria della rappresentanza o sostituzione vicaria. Al primo schema equivale l'exasperazione della figura ecclesiale come il luogo nel quale l'evento cristologico *avviene*, il secondo profilo risulta più consona al primato dell'annuncio, per cui la chiesa è riletta nell'ottica della sua totale relatività al mondo.

Parlare del cristianesimo nei termini del rapporto tra chiesa e mondo è cosa tradizionale; e d'altra parte il lettore deve essere messo in guardia da ogni interpretazione riduttiva se non fuorviante, specie laddove il rapporto tende a degenerare in giustapposizione. «Tutto sarebbe perduto se si volesse riservare Cristo alla chiesa e concedere al mondo solo una qualche legge, magari cristiana»⁴⁴. Tutto andrebbe perduto, sia per la chiesa, confinata in una superiorità tanto inutile quanto sterile; sia per il mondo, abbandonato a se stesso e alle proprie leggi di sfruttamento e di potere.

Quale allora il posto da assegnare alla chiesa? «La chiesa di Gesù Cristo non è uno spazio separato dallo spazio del mondo?»⁴⁵. Bonhoeffer è consapevole che una simile concezione non solo è

⁴⁴ E, 46.

⁴⁵ E, 41.

tradizionale, ma affonda le radici nello stesso Nuovo Testamento, nelle cui pagine a più riprese la chiesa viene descritta con immagini dai confini netti: tempio, edificio, casa, corpo. L'edificio è una costruzione ben definita, che si erge nella sua differenza rispetto agli altri spazi della città. «Da ciò segue che dove la chiesa va descritta come comunità visibile di Dio sulla terra, lì l'idea di spazio non è evitabile»⁴⁶. Ritornano qui con chiarezza gli estremi della questione, dove ancora una volta le istanze rispettivamente etica ed ecclesiologica emergono nella loro stretta connessione. Se parliamo della chiesa nei termini di una comunità *visibile* – e questo è indispensabile, perché la chiesa reca in sé certamente anche tale aspetto – il ricorso alla categoria spaziale non è evitabile. Ma parlare della chiesa come di uno «spazio» conduce automaticamente a confrontarla con un altro spazio, quello del mondo. Viceversa, la categoria spaziale si rende superflua nella misura in cui si sottolinea, in rapporto alla realtà ecclesiale, l'aspetto dell'*invisibilità*. E non si può negare che la chiesa è anzitutto realtà invisibile, esattamente come invisibile – ossia non riducibile alla misura dell'uomo – è Dio.

È impossibile uscire dal problema: la chiesa è infatti realtà insieme *visibile* e *invisibile*. Altrettanto impossibile pretendere di scomporre, anche soltanto in via teorica, i due aspetti: l'*insieme* va preso con estremo rigore, a dire che il tutto della chiesa è chiamato a salvaguardare contemporaneamente il carattere di immanenza e il carattere di alterità. E con ciò anche l'aspetto spaziale torna ad avere una sua pertinenza, sia pure con le cautele suggerite dal divieto di elevarlo a paradigma assoluto. Il visibile sussiste solo quale storicizzazione, che è al contempo disvelamento e maschera, dell'invisibile; ma anche, viceversa, dell'invisibile sarebbe impossibile parlare, se non avesse assunto la forma del visibile.

E con ciò torniamo al rapporto tra chiesa e mondo. Quale chiesa può confrontarsi, se non addirittura contrapporsi al mondo? Unicamente la chiesa visibile; anzi, con più precisione, la chiesa visibile che, dimenticato il proprio carattere di forma della chiesa invisibile, tende a cristallizzarsi nell'univoca identificazione di sé con l'immagine spaziale. Una simile chiesa è ormai diventata una porzione di mondo. Da questo punto di vista, è lecito aggiungere, la fine della cristianità va salutata non come una perdita, ma come un guadagno;

⁴⁶ E, 41.

si è esaurito ciò che in verità era una mistificazione, laddove l'aspetto visibile della chiesa aveva finito per mortificare l'aspetto invisibile. Certo non si deve neppure cadere nell'estremo opposto: la chiesa non è pura invisibilità, è fatta di uomini reali e di istituzioni concrete. La dialettica è obbligata a riaprire il circolo; fossilizzarsi su uno solo dei due momenti significa compromettere l'intero discorso.

Del resto, pensare la chiesa e il mondo come sfere giustapposte non fa che reduplicare la giustapposizione fra Cristo e la realtà, salva la necessità – cui si è fatto cenno in precedenza – di chiarire i termini della relazione tra Cristo e la chiesa. Proprio per questo «dobbiamo superare l'immagine delle due sfere»⁴⁷ per tornare all'unità originaria tra Cristo, la realtà e il bene, da cui l'intera struttura dell'*Etica* ha preso le mosse⁴⁸. «Nel corpo di Gesù Cristo Dio è unito con l'umanità, tutta l'umanità è accolta da Dio, il mondo è riconciliato con Dio (...). Non esiste alcuna parte del mondo per quanto perduta e empia che non sia stata accolta in Gesù Cristo da Dio e non sia con lui riconciliata. Chi guarda con fede il corpo di Gesù Cristo non può più parlare del mondo come se esso fosse perduto, come se fosse separato da Cristo, non può più separarsi con alterigia clericale dal mondo»⁴⁹. Neppure ci si può arroccare a una interpretazione letterale di quei passi biblici che parlano del mondo «malvagio», per il quale Gesù stesso si rifiuta di pregare (Gv 17,9). L'empietà del mondo, o almeno di una sua parte, non può essere negata; e tuttavia si tratta di un livello argomentativo *secondo*: il livello *primo* è quello della redenzione, tale per cui Dio ha riconciliato a sé il mondo intero⁵⁰. Non la chiesa, non una porzione di umanità, ma tutta l'umanità è ormai riconciliata con Dio.

Utilizziamo un'ultima volta, per quanto se ne siano ormai evidenziate le ambiguità, la categoria spaziale. Lo «spazio» della chiesa non è separabile da quello del mondo; anche il suo spazio è in tutto e per tutto mondano. Bisogna ammetterlo: in quanto realtà visibile, la chiesa non è che un tratto di mondo. Di conseguenza, se vogliamo con-

⁴⁷ E, 45.

⁴⁸ Vedi il titolo del saggio iniziale dell'*Etica*: *Cristo, la realtà e il bene. Cristo, chiesa e mondo* (E, 27-53).

⁴⁹ E, 45s.

⁵⁰ Il mondo, compreso quello empio e malvagio, non può essere considerato perduto: «la sua sfera è solo e sempre sotto i piedi di Gesù Cristo (...). Il mondo non è diviso tra Cristo e il diavolo, ma è in tutto e per tutto il mondo di Cristo, che esso lo riconosca o no» (E, 44).

tinuare a parlare della chiesa in termini di spazio – e, come detto, siamo anche obbligati a farlo, nel rispetto del suo carattere di visibilità – dobbiamo intenderne le coordinate con estremo rigore a partire dal fine: l'annuncio cristologico, e quindi il pieno svelamento della mondanità del mondo. Infatti, l'annuncio cristologico consiste nella parola che decreta l'insuperabile carattere di autonomia del mondo. Abbiamo già incontrato il passo in cui Bonhoeffer invita a lasciare che il mondo sia quello che esso è davanti a Dio, ossia un mondo riconciliato con Dio nel suo essere senza Dio: in questa espressione, nell'estrema qualità mondana che essa riveste, si raccoglie il senso della chiesa.

«Così anche la chiesa di Gesù Cristo è quel luogo – cioè quello spazio – del mondo in cui viene testimoniata e predicata la signoria di Gesù Cristo su tutto il mondo. Tale spazio della chiesa non è quindi un qualcosa che esiste in ordine a se stesso, bensì un qualcosa che si protende già da sempre al di là di sé (...). Se dunque vogliamo parlare dello spazio della chiesa, dobbiamo rimanere consapevoli che tale spazio è già in ogni istante infranto, annullato e superato dalla testimonianza della chiesa di Gesù Cristo»⁵¹. E con ciò è introdotto il concetto di *rappresentanza* o *sostituzione vicaria*, che non a caso in più di un passaggio Bonhoeffer accosta a quello di *adeguatezza alla realtà*⁵². Il vivere in maniera adeguata alla realtà si radica nell'annuncio dell'avvenuta riconciliazione del mondo con Dio, annuncio che soltanto la chiesa è in grado di fornire: in questo inizia e termina la sua missione.

Il compito della chiesa consiste nel rappresentare al mondo, in un certo senso anche «al posto del mondo», la possibilità che il mondo sia autenticamente tale. Precisando di nuovo che tale ordine di rappresentanza non si rispecchia nella malvagità ed empietà del mondo – la chiesa è santa, il mondo votato alla perdizione – quanto nell'incapacità, troppo spesso testimoniata lungo il corso della storia, da parte del mondo ad esistere come mondo. Il mondo è chiamato ad essere mondo, che conosca o meno il fondamento in Dio del proprio carattere mondano. La chiesa, che di tale fondamento è consapevole, non vive necessariamente meglio la propria mondanità; ciononostante è nell'obbligo di dare voce a ciò che del mondo co-

⁵¹ E, 42s.

⁵² E, 224; 252.

stituisce il significato più specifico. Per questo deve anzitutto vigilare sulla propria tendenza a varcare i limiti, per diventare qualcosa come un «altro» mondo, fosse anche più alto spiritualmente o migliore moralmente rispetto al primo. Il mondo è uno solo, e anche la chiesa ne fa parte, con un compito preciso e insostituibile. «La comunità cristiana sta nel posto dove dovrebbe stare tutt'intero il mondo; in questo senso essa serve il mondo sostituendolo vicariamente, esiste a motivo del mondo»⁵³.

Il confine tra il cristiano e il non cristiano risulta ormai assai meno marcato rispetto ai parametri che esso normalmente riceveva nella tradizione teologica; e a tale proposito risultano preziosi alcuni riferimenti che, nell'intenzione di Bonhoeffer, dovevano confluire in una analisi più compiuta circa quello che si potrebbe definire il *cristianesimo inconsapevole*⁵⁴. Decisivo è l'essere uomo; l'essere cristiano passa in secondo piano, e in ogni caso inessenziale diviene il suo identificarsi grazie ad appartenenze di tipo culturale o sociologico. I confini della chiesa tendono ad assumere toni sempre più fluidi e sfumati: il «muro di separazione» che è stato abbattuto non è solo quello tra giudei e gentili, ma quello tra uomo e uomo, pagano o cristiano egli sia.

«In Cristo la forma dell'uomo è stata ricreata davanti a Dio. Aver riconosciuto qui la propria immagine e la propria speranza non è stata una questione di luogo, di tempo, di clima, di razza, di singolo, di società, di religione o di gusto, ma semplicemente una questione di vita per l'umanità. Quanto è successo a Cristo è successo all'umanità. Il fatto che solo una parte dell'umanità riconosca la forma del proprio redentore è un mistero di cui non esiste spiegazione»⁵⁵. Che la forma dell'uomo sia stata ricreata in Cristo non è questione di religione, né dipende dal livello di appropriazione dei singoli e delle comunità; più radicalmente, è questione di vita per l'umanità intera.

⁵³ E, 358.

⁵⁴ Sul giudizio circa l'umano, inclusa l'eventuale non fede, non come una «mancanza» rispetto all'essere cristiano, ma come il suo riflesso per così dire speculare, si veda E, 142. Cf *ivi*, nota 95, che rimanda a un appunto in margine al manoscritto di *Etica*, dove si fa esplicito riferimento alla questione del «cristianesimo inconsapevole». Vedi ancora la lettera dal carcere del 27/7/1944: «La formulazione che tu hai dato al nostro tema teologico è molto chiara ed estremamente semplice. La questione di come possa esserci una pietà «naturale» è contemporaneamente la questione del «cristianesimo inconsapevole», che mi impegna sempre di più» (RR, 507).

⁵⁵ E, 72.

L'espressione «vita della chiesa» suona ormai come una formula vuota, addirittura irritante: l'unica vita destinata a sussistere è quella dell'uomo.

La stessa dinamica credente è sottoposta al suo più forte richiamo dialettico. Tutto dipende dalla fede, posto che il mondo è tale a partire dal mistero di grazia che Dio ha operato nei suoi confronti; e tuttavia nulla dipende dalla fede *dell'uomo*. Neppure la consapevolezza dell'avvenuta riconciliazione con Dio ha più un valore essenziale: il mondo è tale, riconciliato con Dio, anche a prescindere dalla coscienza che può averne. Il concetto di rappresentanza vicaria deve essere condotto fino alle sue estreme conseguenze: ciò che rimane come essenziale, una volta esaurito il compito di rappresentanza, non è altro che la mondanità stessa del mondo.

Certo, anche Bonhoeffer riconosce che ci troviamo di fronte a un *mistero di cui non esiste spiegazione*. E tuttavia tale carattere di mistero non investe la questione della predestinazione, dunque il fatto che storicamente – pure lasciando il giudizio definitivo a Dio – solo alcuni si dischiudono alla fede e perciò alla grazia. Il mistero è un altro, e riguarda la non capacità di molti uomini (o non sarebbe forse meglio dire: *di tutti* gli uomini, ad esclusione del solo uomo Gesù Cristo?) ad assurgere a una vita autenticamente umana: a causa del male, morale o fisico⁵⁶; a causa della malvagità e dell'egoismo; talora perfino a causa della religione, nel suo frustrare le energie più squisitamente umane in nome di un falso rinvio alla trascendenza.

Viceversa, per quanto attiene il profilo specificamente ecclesiale, il mistero ha già trovato la propria luce: Dio dischiude all'uomo la possibilità di essere uomo, e la chiesa è posta nel mondo per proclamare con la maggior forza tale assioma. La fede personale e la vita della comunità hanno senso soltanto in tale prospettiva: aiutare l'uomo ad essere pienamente uomo. Il problema è che troppi secoli di

⁵⁶ Contro ogni facile ottimismo, contro ogni univoca risoluzione della figura etica a partire dal suo fondamento teologico, si tratta di riconoscere lo spessore di estrema serietà rivestito dalla questione del male; da quella «empietà più abissale del mondo» (E, 61) che, pur vinta dall'amore di Cristo, continua a stendere la propria ombra sul reale. Il riferimento non può che rimanere aperto, investendo l'interrogazione circa il significato da attribuire a tutta la fatica di cui la storia è segnata. Infatti, se pure è vero che «Dio si serve del bene come del male per pervenire al suo fine» (E, 198), sarebbe irrispettoso delle sofferenze dei più definire inconsistente la domanda sul male a motivo del suo essere risolta in radice in virtù della vittoria divina.

tradizione cristiana ci hanno abituato a pensare in maniera diversa, muovendo da una precomprensione che costringe la chiesa entro precisi confini, enfatizzando le sue espressioni culturali e i suoi indirizzi morali. L'abbandono di tale schema obbliga a rettificare il senso dell'affermazione circa il *mistero di cui non esiste spiegazione*: non esiste spiegazione all'aberrazione del mondo; all'incapacità, da parte dell'uomo, a vivere la propria umanità. Il mistero non investe la non accettazione di Cristo – cosa in fondo secondaria, e già avvenuta in modo eclatante venti secoli fa – bensì la non accettazione dell'umano. Né esiste spiegazione alle contorsioni con cui la chiesa, dal suo compito di rappresentanza nei confronti di una umanità che Dio ha voluto assumere senza alcuna eccezione, si è trasformata in una sfera chiusa e separata rispetto al mondo.

4. *Ultimo e penultimo*

L'aver evidenziato i limiti con i quali si scontra la codificazione del cristianesimo nei termini del rapporto tra chiesa e mondo prospetta un ulteriore passaggio, dal quale la riflessione è destinata a ricevere nuova luce: si tratta della reciproca scansione tra ultimo e penultimo⁵⁷. Vi ritroveremo delle analogie con le strutture concettuali già discusse, ma al medesimo tempo l'incremento risulterà obiettivo nella misura in cui, superati gli scogli che rendevano di fatto impraticabile una autentica mondanità, distorta dagli ideali religiosi e appiattita sul fattuale, verrà a dischiudersi il terreno più proprio dell'agire etico.

Parlare dell'*ultimo* significa parlare di Gesù Cristo e della riconciliazione tra Dio e il mondo. In fondo, l'insistenza con cui Bonhoeffer ritorna sulla positività del reale non è che un correlato del dato teologico della giustificazione: qui si radica il significato di tutto ciò che possiamo dire a proposito dell'esistenza cristiana. «L'origine e l'essenza della vita cristiana in ogni suo aspetto sono racchiuse in quell'unico evento, che la Riforma ha chiamato giustificazione del peccatore per sola grazia. «...on quel che l'uomo è in sé, bensì quel che l'uomo è in questo evento ci ragguaglia sulla vita cristiana»⁵⁸. L'intera riflessione teologica confluisce su questo *ultimo*: la decisione sul reale non dipende da ciò che l'uomo crede o compie, bensì unicamente da ciò

⁵⁷ Cf soprattutto il saggio «Le cose ultime e penultime», in *E*, 120-143.

⁵⁸ *E*, 120.

che Dio *ha già deciso* in rapporto al mondo e alla storia. L'uomo può vivere pienamente come uomo perché nulla, neppure il peccato, costituisce una obiezione sostanziale nei confronti della vita. In virtù di Cristo l'uomo può fare la cosa più alta e insieme più semplice che da lui ci si possa attendere: vivere.

La parola della giustificazione e la parola etica non sono però reciprocamente estranee, e la loro corrispondenza può essere ricondotta al binomio *ultimo* e *penultimo*. L'*ultimo*, come detto, è la decisione insondabile di Dio. A questo livello nulla dipende dall'uomo: la giustificazione è qualcosa di «non afferrabile da alcun essere, fare o patire umano»⁵⁹. È dono assolutamente gratuito. Per questo Bonhoeffer – in linea con la più genuina tradizione protestante – può portare con forza l'accento sull'*extra nos* della fede: il credere non investe un'azione dell'uomo, ma si radica in un fondamento che la supera. Decisivo non è il *soggettivo* della fede, ma l'*oggettivo* di ciò che Dio ha compiuto. Il credere assume quindi per l'uomo i contorni di un «lasciar essere» una decisione che lo trascende. «Credere significa fondare la vita su un fondamento posto al di fuori di me stesso, su un fondamento eterno e santo, su Cristo (...). Il credere è un lasciar accadere e solo così un agire»⁶⁰. E tuttavia anche la domanda circa il penultimo riveste una valenza originaria. Con le parole di Bonhoeffer: «Domandiamoci qui, senza subito rispondere, se l'uomo possa vivere solo in virtù dell'ultimo, se la fede possa per così dire essere estesa nel tempo • se essa diventi solo e sempre reale come l'ultimo di un lasso di tempo, o di molti, nel corso della vita»⁶¹.

Con la giustificazione tutto, per così dire, è già compiuto; e d'altra parte all'uomo non è dato di vivere unicamente in virtù dell'ultimo: è necessario che la fede *si distenda nel tempo*. La parola ultima sull'uomo non può rimanere isolata, ma chiede di trovare il suo riscontro nell'attenzione al penultimo. La lezione insita nel principio dialettico permane in tutta la sua validità: della fede, in virtù del suo sporgersi sull'ultimo, è impossibile parlare. Tanto meno è lecito attendersi che essa acquisti estensione nel tempo, a motivo della «differenza qualitativa» tra eterno e storia. Eppure la riflessione prosegue, chiedendo di essere interpretata alla luce di quella che costituisce una vera e propria diastasi rispetto alla tesi dialettica. Potremmo esprimer-

⁵⁹ E, 120.

⁶⁰ E, 121.

⁶¹ E, 125.

ci così: a riguardo dell'*ultimo* Bonhoeffer si mostra profondamente dialettico; per rapporto al *penultimo* le sue analisi assumono sfumature assai differenti. Il parallelo con il duplice carattere di invisibilità e visibilità della chiesa non ha bisogno di essere evidenziato: all'ultimo corrisponde la chiesa intesa come mistero, al penultimo la chiesa storica, visibile.

A proposito dell'ultimo, l'unico atteggiamento che è lecito assumere è quello dialettico. «Egli [cioè: Cristo] è la vita che noi non possiamo darci da soli, la vita che ci viene completamente dal di fuori, completamente dall'aldilà (...). La nostra vita essendo creata, riconciliata e redenta e trovando in Gesù Cristo la propria origine, essenza e fine, è tesa fra il sì e il no. Non possiamo riconoscere Cristo come la nostra vita se non nel sì e nel no. È il sì della creazione, della riconciliazione e della redenzione, e il no del giudizio e della morte sulla nostra vita decaduta dalla sua origine, essenza e fine»⁶². Il sì e il no si intersecano, seguendo la logica già espressa con insistenza nel *Römerbrief* barthiano⁶³: il no si estende a tutto l'uomo decaduto, su cui grava il giudizio di Dio; il sì ne trasforma l'immagine, rendendo di nuovo accessibile quella salvezza per la quale l'uomo era stato creato. Il sì e il no, come detto, si intersecano reciprocamente; l'uno non sta senza l'altro, l'uno non abolisce l'altro. Non si stagliano secondo una scansione di successività (*prima* il giudizio; *poi* la redenzione), ma convergono nell'unità della giustificazione. La salvezza non abolisce il giudizio: l'uomo resta peccatore, solo in Cristo il sì della salvezza ha sostituito senza residui il no della riprovazione. Se l'uomo volesse rispecchiarsi univocamente nel sì, cadrebbe nel peccato di superbia, di *hybris*, vanificando con ciò stesso il dono della giustificazione.

E d'altra parte, l'ultimo non può stare senza il penultimo. L'eterno non tocca la storia in maniera solo tangenziale, senza intersecarla, come fa la linea con il cerchio⁶⁴. Qui la riflessione di Bonhoeffer

⁶² E, 218s.

⁶³ K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Milano, Feltrinelli, 2002 [si citerà: RB2], 66ss; 130ss; 167ss; 187ss; 231ss.

⁶⁴ L'immagine barthiana è nota: «La risurrezione è la *rivelazione*, la scoperta di Gesù come il Cristo, l'apparizione di Dio e il riconoscimento di Dio in lui (...). Nella risurrezione, il nuovo mondo dello Spirito Santo viene in contatto col vecchio mondo della carne. Ma esso lo tocca come la tangente tocca il cerchio, senza toccarlo, e appunto in quanto *non* lo tocca, lo tocca come la sua limitazione, come mondo nuovo» (RB2, 6).

prende con chiarezza le distanze dalla posizione dialettica, riconoscendo che «mai è possibile eliminare il cammino dal penultimo all'ultimo. La parola rimane irreversibilmente la cosa ultima (...). Ma poiché la giustificazione in virtù della sola grazia e della sola fede rimane sotto ogni aspetto una parola ultima, bisogna ora parlare anche delle cose penultime, non come se esse avessero un loro proprio valore, ma per mettere in luce la loro relazione con l'ultimo. Per amore di questo bisogna parlare del penultimo»⁶⁵.

⁶⁵ E, 125. Riprendendo il confronto a distanza con Barth, si può notare come ancora nella *Kirchliche Dogmatik* l'impostazione rimanga tale da portare l'accento con assoluta prevalenza sull'*ultim*. Il riferimento principale è al § 52, all'interno della *Dottrina della creazione* (K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* III/ 4 [= Studienausgabe 19], Zollikon-Zürich, Theologischer Verlag, 1993 [di seguito si citerà: *KD*]). Per quanto all'inizio della sezione Barth citi in modo espressamente laudativo l'*Etica* di Bonhoeffer (*KD* III/4, 2), l'orientamento diverge subito in via sostanziale. «Nell'*etica* "speciale", di cui ora iniziamo la prima parte nel contesto e alla fine della dottrina della creazione, si tratta di un semplice spostamento di accenti e di punti di vista all'interno della medesima questione e della medesima risposta. Ora, in certo qual senso, guardiamo in basso: verso l'uomo che agisce – sotto il comandamento di Dio, sotto la sua esigenza, la sua decisione e il suo giudizio. Cerchiamo dunque di considerare la santificazione così come l'uomo la riceve da Dio che agisce in lui attraverso il suo comandamento; il bene così come si concretizza e può essere riconosciuto nell'azione umana posta sotto il comandamento divino» (*KD* III/4, 3). L'*etica* confluisce dunque nella santificazione, come risulta ulteriormente attestato nella *Dottrina della riconciliazione*, § 66 (K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik* IV/ 2 [= Studienausgabe 25], Zollikon-Zürich, Theologischer Verlag, 1993). Pur senza identificarsi, giustificazione e santificazione vanno lette in stretta connessione a partire dall'unicità del loro principio: la giustificazione afferma che Dio, per pura grazia, si china sull'uomo peccatore; nella santificazione si afferma che, in virtù della stessa grazia, Dio volge a sé l'uomo. «L'opera di Dio che riconcilia a sé il mondo in Gesù Cristo è unica. Essa comprende momenti differenti di differente portata: compie la giustificazione dell'uomo e la sua santificazione, nella misura in cui in Gesù Cristo rappresenta l'abbassamento di Dio e l'elevazione dell'uomo. Essa compie le due cose al contempo: nella e con la prima, opera immediatamente e completamente la seconda» (*KD* IV/2, 568). Si tratta di due movimenti all'interno di un unico disegno: in direzione discendente abbiamo la giustificazione, in direzione ascendente la santificazione. E se pure va evitata la deriva del quietismo (posto che Dio opera ogni cosa per grazia, si potrebbe giungere alla falsa conclusione circa l'inutilità dell'impegno da parte dell'uomo), bisogna affermare con chiarezza che la questione dell'agire si trova interamente iscritta nel secondo movimento, quello ascendente, per cui Dio attrae a sé l'uomo. Preziosa ritorna ancora una volta la lezione di Bonhoeffer – non però dall'*Etica*, bensì da *Sequela* –: la grazia è sempre a caro prezzo (*KD* IV/2, 571). Ma, appunto, in gioco è sempre la grazia. La questione è costantemente letta a partire da Dio, e si traduce – ecco il compito dell'*etica* – nell'attenzione alle modalità con cui la grazia opera nell'uomo. Ciò garantisce lo spazio per la libertà, non certo per un discorso autonomo circa il penultimo.

Bisogna evitare due estremi: la soluzione radicale e quella di compromesso. Dell'atteggiamento di compromesso abbiamo già parlato, sia pure in termini diversi: esso equivale al servilismo di fronte al fattuale, all'idolatria nei confronti dell'esistente. Non meno pericoloso è però anche l'altro estremo: «Il radicalismo nasce sempre da un odio consapevole o inconsapevole contro l'esistente»⁶⁶. Si tratta di una radicalità soltanto apparente, che in nome dell'ultimo e dei suoi diritti finisce per distruggere il significato che l'ultimo riveste per rapporto al penultimo.

In entrambi i casi l'errore si situa alla base dell'articolazione; e infatti non è possibile trovare una soluzione plausibile, almeno fino a quando si comprenderanno l'ultimo e il penultimo come figure giustapposte. Tutto acquista invece luce nuova a partire dall'unità del fondamento cristologico. «La questione della vita cristiana viene perciò risolta e riceve una risposta non dal radicalismo o dal compromesso, ma dallo stesso Gesù Cristo. Solo in lui il rapporto tra l'ultimo e il penultimo trova la sua soluzione»⁶⁷. Non esistono l'ultimo e il penultimo «in sé», alla ricerca di una ulteriore conciliazione; esiste anzitutto Cristo, forma dell'ultimo, in virtù del quale il penultimo emerge in tutta la sua peculiarità. L'ultimo «in sé» è una vuota astrazione; ma neppure il penultimo sussiste «in sé». Abbiamo visto che non si dà un mondo «ideale» contrapposto al mondo «reale»: si dà il mondo in quanto empio e tuttavia giustificato in forza dell'evento cristologico.

Chiediamoci allora: come investire di significato il penultimo? La risposta di Bonhoeffer è precisa e, sullo sfondo di quanto detto finora, del tutto conseguente: il penultimo si configura nei termini dell'esser-uomo e dell'essere buono⁶⁸. I due concetti risultano sovrapponibili: l'essere uomo coincide con l'essere buono, e viceversa. «La vita è buona per quel che essa è in realtà (...). Buona non è una qualità della vita, ma la "vita" stessa. Essere buoni significa "vivere"»⁶⁹. In rapporto alla vita, ai suoi diritti e alle sue esigenze, occorre assumere un atteggiamento dichiaratamente positivo; è la vita stessa a suggerire, almeno in prima istanza, che cosa è buono, cioè degno di essere vissuto.

⁶⁶ E, 129.

⁶⁷ E, 130.

⁶⁸ E, 133; 138.

⁶⁹ E, 220.

Possiamo qui rifarci a una lettera del 1933, indirizzata a Bonhoeffer con lo scopo di richiamarlo a tenere un atteggiamento senza tentennamenti nei confronti della barbarie nazista. L'autore è Barth: « on ha ancora notato che ora è iniziato un momento teologico integralmente non dialettico, in cui non si tratta proprio di mantenersi in posizione di riserva, con un "Forse – o forse no!" (...)»⁷⁰. In gioco è qualcosa di assolutamente urgente, che costringe a identificare la responsabilità personale con il comandamento di Dio: nella gravità del momento presente, il ricorso allo scarto dialettico sarebbe del tutto fuori luogo⁷¹. E tuttavia, se seguiamo correttamente la riflessione che Bonhoeffer svolge in *Etica*, l'accezione *integralmente non dialettico* non si applica solo ad alcuni momenti particolarmente tragici della storia, personale e collettiva. Anche se in un senso più stemperato, quanto detto è chiamato ad investire l'atteggiamento dell'uomo in rapporto alla realtà globalmente intesa. «Il bene non consiste qui in una impossibile "realizzazione" di ciò che non è reale (...), ma la realtà stessa insegna che cosa è bene»⁷². Aderire alla realtà e al relativo insegnamento significa perciò stesso indirizzarsi sulla via del bene. L'atteggiamento dell'uomo nei confronti della realtà è, in via di diritto, non dialettico; sarà l'eccezione, non la regola, a motivare il ricorso allo scarto dialettico. Il penultimo impone all'uomo di non pronunciare insieme il sì e il no, bensì di agire con una adesione senza riserve, partendo dalla convinzione che *la realtà stessa insegna cosa è bene*.

Quale ulteriore conseguenza, non si può pretendere di separare un'etica cristiana specifica da una morale più globalmente umana: la prima si rispecchierebbe nella radicalità del vangelo, la seconda si

⁷⁰ La lettera di K. Barth è riportata in: D. BONHOEFFER, *Gli scritti (1928-1944)* [= Biblioteca di teologia contemporanea 36], Brescia, Queriniana, 1979, 335-337: 336 [di seguito si citerà: *Scritti*].

⁷¹ Al di là dei momenti di maggiore tragicità, si tratta di riconoscere il carattere di obbligo che la parola di Dio riveste in relazione alla situazione presente: è quello che Bonhoeffer chiama il *comandamento concreto*. Concreto perché espresso non nei termini generali della norma, ma nel rapporto vincolante al presente storico. Ce ne siamo occupati in un precedente lavoro, cui rinviamo: P. COLOMBO, «*Servire il tempo, servire Dio*». *Per una teologia dell'esperienza cristiana in Dietrich Bonhoeffer*, Glossa, Milano 1997, 117ss. Bisogna comunque non dimenticare il carattere di costante preminenza della realtà rispetto alla riflessione etica: «Ma da che è data la forma concreta del comandamento? (...). Il sacramento del comandamento è la realtà concreta» (D. BONHOEFFER, «Seminario: c'è un'etica cristiana?», in *Scritti*, 233-256: 255).

⁷² E, 33.

esaurirebbe nella legge e nei comandamenti. *Legge e vangelo*: il binomio paolino in nessun modo va letto in chiave contrappositiva, né partendo dalla legge per mostrare il suo compimento nel vangelo, né muovendo dal vangelo per rileggerne l'anticipazione nella legge⁷³. «Qualunque sia la parola che la chiesa rivolge al mondo, essa può essere solo *legge e vangelo* (...). Tutta la legge e tutto il vangelo di Dio appartengono in egual modo a tutti gli uomini»⁷⁴. Una volta spogliato il cristianesimo da ogni rivestimento religioso, ciò che rimane non è che un'esistenza semplicemente umana. Il suo codice etico è in primo luogo quello disegnato dai dieci comandamenti: in essi, al di là della loro necessaria declinazione entro i differenti contesti storici, vanno cercate le indicazioni di base per una vita buona, cioè autenticamente umana. E proprio sui comandamenti dobbiamo ora soffermarci, al fine di conferire maggiore consistenza al discorso circa il penultimo.

⁷³ Il passaggio dalla scansione «legge e vangelo» a quella «vangelo e legge» raccoglie l'istanza di fondo di una conferenza tenuta da K. Barth nel 1935, tesa a censurare ogni comprensione della dottrina della giustificazione in un'ottica che non muova radicalmente dalla novità dell'evangelo. In un certo senso si tratta di una correzione portata alla stessa dottrina di Lutero: «La vittoria dell'Evangelo, la vittoria della grazia è appunto la vittoria di Dio su questo vero peccato, sul peccato del nostro abuso della Legge, sul peccato della nostra incredulità (...). In primo luogo, la grazia di Dio cioè la persona di Gesù Cristo trasforma appunto il giudizio, al quale ci assoggetta la Legge di Dio distorta ma pur sempre valida, nella nostra giustificazione» (K. BARTH, «Evangelo e Legge», in *Volontà di Dio e desideri umani. L'iniziativa teologica di K. Barth nella Germania hitleriana*, Torino, Claudiana, 1986, 147-171: 168).

⁷⁴ E, 314s. Può essere significativo notare come l'approdo di Bonhoeffer non risulti scontato a partire dai suoi primi scritti. Si considerino le seguenti affermazioni, tratte da una conferenza del 1929, dove Bonhoeffer appare ancora incapace di recepire la profonda unità che esiste tra umano e cristiano, rimanendo invece del tutto fedele allo schema dialettico per cui il cristiano si staglia come *altro* rispetto all'umano: «Nell'ultima conferenza è stata detta una parola che forse non era ancora del tutto comprensibile: il cristianesimo è in fondo diverso dalla morale, cioè cristianesimo ed etica sono all'origine grandezze non legate tra di loro, ma esterne l'una all'altra. E perché? Perché il cristianesimo parla dell'unica via di Dio all'uomo, per l'amore misericordioso di Dio verso il dannato, il peccatore; e perché l'etica parla della via dell'uomo a Dio (...). Ci sono infinite vie dell'uomo a Dio, perciò ci sono anche innumerevoli etiche, ma c'è solo una via di Dio all'uomo, e questa è la via dell'amore in Cristo, la via della croce» (D. BONHOEFFER, «Questioni fondamentali di un'etica cristiana», in *Scritti*, 48-64: 50s).

5. *L'etica come parola sul penultimo*

Come si è visto, l'*ultimo* appartiene al Signore: sua è la decisione inappellabile sulla storia, suo il miracolo della giustificazione, suo il mistero dell'elezione. Tutto ciò che l'uomo pretende di dire, volere o fare in rapporto all'ultimo non può che suonare come parola stonata, come un tentativo votato al fallimento. All'uomo pertiene invece, e in maniera radicale, la parola sul *penultimo*: a lui è affidata la storia, anzitutto la *sua* storia. È questo il dominio dell'etica, cui è chiesto di analizzare il penultimo al fine di chiarire la via percorrendo la quale l'uomo può pervenire non all'ultimo – che resta di dominio del diritto di Dio – bensì alla pienezza di se stesso⁷⁵.

Il primo aspetto sul quale insistere è rappresentato da quello che si potrebbe chiamare il *realismo del bene*. Sulla categoria realtà/realismo si è già insistito ampiamente: l'intera *Etica* di Bonhoeffer potrebbe essere riscritta a partire da tale cifra. Quanto sopra detto è riassumibile nel modo seguente: la qualità etica di un'azione corrisponde alla sua capacità di cogliere ciò che è necessario nella situazione data. Potremmo esprimere la medesima cosa in altro modo, affermando che il bene è sempre *relativo*: relativo cioè *alla situazione concreta*. «Bisogna entrare completamente nel campo della relatività, nella luce ambigua che la situazione storica stende sul bene e sul male»⁷⁶. All'uomo è continuamente chiesto di decidersi e quindi di agire. Ma non può farlo – se non assai di rado – assumendo in via diretta il comandamento, fosse anche la stessa parola della legge evangelica. Deve invece assumere il «rischio dell'azione»⁷⁷; gli è cioè chiesto di fare, nel momento presente, la sintesi di tutto ciò che è e di ciò che la parola di Dio significa e comporta, per giungere alla conclusione migliore o comunque più adatta per quanto concerne la situazione concreta.

⁷⁵ È vero che Bonhoeffer parla anche del penultimo nei termini di *preparazione* in vista dell'ultimo. «La preparazione della via esige che si rispetti e si avvalori il penultimo per amore dell'ultimo che si approssima» (*E*, 139). D'altra parte ciò non rovescia l'ordine finora seguito: l'ultimo non si staglia come il punto di arrivo del percorso etico, ma come la parola *radicalmente diversa* che Dio pronuncia senza perciò stesso negare la consistenza del penultimo. Il penultimo non va inteso come una sorta di *praeparatio evangelica*; lo schema è differente, chiedendo che vengano prese con la massima serietà sia l'affermazione circa il carattere definitivo dell'ultimo, sia la concreta responsabilità affidata all'uomo in rapporto al penultimo.

⁷⁶ *E*, 193.

⁷⁷ *E*, 215.

Non si tratta di indulgere al relativismo che, in nome del principio della «via media», si ritrova impotente di fronte alla questione del bene. Il problema è un altro: bisogna riconoscere che, nella condizione storica, l'uomo non può sottrarsi al cammino della libertà. Il bene è sempre relativo; e talora la fedeltà letterale a un principio morale può addirittura trasformarsi nella sua negazione. A volte è meglio sacrificare un bene all'apparenza maggiore in nome di ciò che è effettivamente richiesto nella condizione data. «Non si tratta di realizzare un qualcosa di «assolutamente buono»; la modestia spontanea di colui che agisce responsabilmente esige piuttosto che si preferisca un qualcosa di relativamente migliore al relativamente peggiore e che si riconosca che l'«assolutamente buono» può essere proprio la cosa peggiore»⁷⁸. In gioco, sia ribadito, non è il discernimento *politico*, dove risulta impossibile dare risposte univoche, mentre essenziale diviene ogni volta l'arte della mediazione. Il discorso investe l'intero plesso dell'azione, segnata in radice dalla contingenza storica. La libertà trova il suo luogo di esercizio nel penultimo, non nell'ultimo; e, come si è visto, solo di rado il giudizio sul penultimo suona in maniera univoca.

Si potrebbe obiettare: ma i comandamenti non costituiscono proprio quel criterio normativo che attende di incarnarsi nelle varie situazioni? La logica finora esposta non affida un margine discrezionale troppo ampio alla coscienza? Si tratta di domande non senza fondamento, eppure insufficienti a scalfire la logica del procedimento. Anche perché, se vogliamo intendere in modo non riduttivo i comandamenti, non dobbiamo dimenticare due cose: che, eticamente parlando, il diritto precede il dovere; e che nel loro insieme i comandamenti, prima di obbligare o vietare, *permettono*.

Innanzitutto occorre affermare la precedenza del diritto rispetto al dovere. «Dio dà prima di richiedere»⁷⁹: sarebbe irrispettoso della bontà di Dio supporre l'inflessione del dovere come previa rispetto a quella del diritto. Dio in primo luogo dona, e interviene con il comando solo in vista di una più piena recezione del dono. Il profilo antropologico ne è l'implicazione immediata: sarebbe un'idea assai angusta di uomo quella che pretendesse di disegnarne il tratto più proprio a partire dall'impegno che discende dal dovere: la vita dà, prima di chiedere; e chiede esclusivamente per donare con abbondanza ancora maggiore.

⁷⁸ E, 227.

⁷⁹ E, 153.

In modo più preciso: l'essenza del comandamento non risiede nel *proibire*, ma nel *permettere*, prima che una norma da rispettare, esso costituisce «l'elemento "in" cui viviamo senza esserne continuamente consapevoli»⁸⁰. Pensiamo al comandamento di Dio circa la famiglia: un comandamento antichissimo, che si trova inscritto nella legge della creazione (Gen 1, 27-28) per essere quindi confermato dalla parola di Gesù (Mt 19, 4-5). Qui, in maniera eclatante, l'aspetto di proibizione («non commettere atti impuri»; «non commettere adulterio») risulta secondario e del tutto finalizzato all'aspetto positivo del comandamento stesso, vale a dire alla felicità dell'uomo e della donna entro l'alveo famigliare. « – *Come se il senso e il fine del matrimonio consistessero addirittura nell'evitare l'adulterio!* –, bensì il matrimonio salvaguardato e liberamente accettato, cioè il lasciarsi dietro le spalle il divieto dell'adulterio, è piuttosto la condizione dell'assolvimento del compito divino del matrimonio. Il comandamento divino è divenuto qui la permissione di vivere liberi e sicuri nel matrimonio (...). Il comandamento di Dio è *permissione*. Esso si distingue da tutte le leggi umane per il fatto che *comanda la libertà*»⁸¹. L'esempio è chiaro, e può essere esteso a tutti i comandamenti: la legge di Dio non costringe, ma rende l'agire possibile e come tale libero.

Si potrebbe ancora riassumere la funzione del comandamento nel suo porsi al servizio della saggezza, che è lecito identificare come la cifra dell'umanità matura. Saggio è l'uomo che non deve iniziare ogni volta da capo nell'esercizio della propria libertà; è l'uomo che, non certo agendo in modo incosciente o per pura abitudinarietà, riesce a «cogliere nel segno» l'indirizzo della propria azione, dal momento che la sua capacità di lettura delle cose e l'orientamento complessivo della sua esistenza ne agevolano le decisioni⁸². L'uomo saggio *agisce senza riflettere*⁸³, in maniera sciolta, immediata, senza lasciarsi frenare

⁸⁰ E, 337.

⁸¹ E, 338.

⁸² Non può sfuggire l'analogia con la concezione medievale dell'*habitus* come inclinazione all'azione (rispettivamente l'inclinazione al bene nel caso della virtù; al male nel caso del vizio); e più ancora con la *phronesis* aristotelica, intesa come l'insieme della struttura antropologica nella sua orientazione concreta: saggio è l'uomo che sa prendere le decisioni giuste, mediando quasi istintivamente – ma di una istintività certo molto «ragionevole» – il bene nelle situazioni concrete.

⁸³ «Il comandamento di Dio rivelato in Gesù Cristo abbraccia la totalità della vita; esso non vigila solo, come il fenomeno etico, sui confini invalicabili della vita, ma è nel medesimo tempo il centro e la pienezza di questa. Esso non è solo dovere bensì anche permissione, non vieta solo ma rende anche liberi di vivere in maniera autentica e di agire senza riflettere» (E, 337).

da ponderazioni eccessive o da riflessioni inutili: ecco di nuovo emergere la fecondità del comandamento, nel suo carattere non primariamente coercitivo bensì permissivo. *Per un agire saggio e libero*: questa una possibile sintesi del percorso etico svolto da Bonhoeffer. Saggio nella libertà, nella misura in cui questa non equivale all'arbitrio; e libero nella saggezza, perché non oppresso dal dovere e dalle sue leggi.

Prima di passare alle conclusioni, è utile ritornare sull'affermazione circa il *primato del diritto*. Si è detto della sua precedenza rispetto al dovere: ma di quale diritto si parla? E come configurare il «diritto etico» dell'uomo? La risposta è semplice, e solo un lettore superficiale potrebbe avere l'impressione di un quadro debole, di un segnale regressivo rispetto allo spessore tradizionale della morale cristiana. La risposta suona: il primo diritto dell'uomo si esprime nei termini della *vita naturale*. È in essa che ogni comandamento trova il suo orientamento di fondo⁸⁴.

Una simile tesi è comprensibile solo alla condizione di abbandonare una giustapposizione fin troppo diffusa nella coscienza cristiana: quella tra *naturale* e *soprannaturale* (e di rimando, in chiave ascetica e devozionistica, tra *naturale* e *spirituale*). Il binomio di cui occuparsi è invece un altro, e in questo caso davvero la contrapposizione è netta e senza scarti: si tratta della contrapposizione tra *naturale* e *innaturale*. «Il naturale è la preservazione della vita dall'innaturale (...). L'innaturale è nemico della vita»⁸⁵. È questa la prima legge dell'etica: proteggere e valorizzare ciò che è naturale, ciò che promuove e valorizza la vita. E in questo, si potrebbe aggiungere, la vita è legge a se stessa. «Il naturale non si lascia organizzare ma semplicemente esiste»⁸⁶.

Il principale diritto dell'uomo, cui l'intero dominio etico è chiamato a conformarsi, è quello alla vita naturale; e questo si traduce in via del tutto immediata nel diritto alla vita fisica e nel diritto alla felicità. Ciò di cui ne va è sempre l'esistenza, nel suo rispecchiarsi in un valore infinito – perché tale davanti a Dio – cui nulla e nessuno può attentare. L'uomo è chiamato a *vivere*, e a vivere *felice*, dal momento che Dio lo ha destinato all'esistenza, concedendogli di inserirsi nel disegno di creazione/salvezza da lui voluto. «Non esiste davanti a

⁸⁴ Cf il saggio «La vita naturale», in *E*, 144-190.

⁸⁵ *E*, 149.

⁸⁶ *E*, 149s.

Dio una vita indegna di essere vissuta, perché la vita in quanto tale è considerata preziosa da Dio»⁸⁷. Ciò investe direttamente – è questo il contesto in cui Bonhoeffer colloca la sua analisi – la tesi circa l'inammissibilità dell'eutanasia; e d'altra parte la considerazione può essere estesa a tutto l'agire dell'uomo: il fine da raggiungere, solo all'apparenza modesto, tanto meno secondario rispetto a pretesi ideali più elevati, è quello di vivere, *et quidem* di vivere in modo felice. Qui diritto e dovere coincidono, polarizzando l'insieme delle energie di cui l'uomo dispone in vista di un pieno dispiegarsi della sua umanità. Qui umano e cristiano coincidono, e ogni distinzione ulteriore è destinata a mostrarsi capziosa: il cristiano è il compimento dell'umano, non nel senso di un «più» a cui risulta impossibile dare forma, bensì nella fedeltà a ciò che Dio ha impresso nel cuore dell'uomo. Qui si dischiude il significato di una tra le formule più acute di tutta l'*Etica*: «Dio ama l'uomo. Dio ama il mondo. Non un uomo ideale, ma l'uomo così com'è, non un mondo ideale, ma il mondo reale (...). Mentre noi cerchiamo di ergerci al di sopra del nostro essere umano, di lasciarsi alle spalle l'uomo, Dio diventa uomo e noi dobbiamo riconoscere che egli vuole che anche noi siamo uomini, uomini reali»⁸⁸.

6. Conclusione: cristianesimo e responsabilità

Abbiamo detto che l'uomo, nel suo tendere alla felicità, è chiamato ad agire in modo saggio e libero; tutto ciò si traduce infine nel suo essere *responsabile*⁸⁹. A prescindere da tale riferimento, l'intero discorso finora svolto rimarrebbe monco e ingiustificato; e il fatto di parlarne solo alla fine non vuole certo suggerire una diminuzione di importanza. Dissipando subito un possibile fraintendimento: una vita felice non equivale affatto ad una vita facile, tanto meno a una vita banalmente egoistica. Il richiamo alla felicità, cui Bonhoeffer riconduce l'istanza etica nel suo complesso, non è per nulla una considerazione superficiale; ad essa potrebbe anzi applicarsi con frutto l'indicazione

⁸⁷ E, 165s.

⁸⁸ E, 61.

⁸⁹ Bonhoeffer stesso addita nella responsabilità la cifra sintetica della sua *Etica*: «Dopo aver cercato di cogliere con i concetti della sostituzione vicaria, della adeguatezza alla realtà, dell'assunzione della colpa e della libertà la *struttura della vita responsabile* (...)» (E, 252).

a caro prezzo, altrove introdotta per rapporto alla grazia⁹⁰. La felicità è sempre *a caro prezzo*: in caso contrario essa non esiste, ovvero non è che l'inconsistente rivestimento dell'egoismo e della stupidità⁹¹.

La felicità è il riflesso di una vita *responsabile*, assunta con grande dignità e impegno davanti a se stessi e agli altri. Parlare della responsabilità significa infatti ricollocare l'agire nella sua dimensione più propria, cioè nella decisione con cui Dio, in Cristo, ha riconciliato a sé il mondo. Gesù ha vissuto in maniera responsabile perché ha inteso con estrema lucidità il proprio diritto nella prospettiva del diritto di Dio e quindi dell'altro. Non altrimenti prospetta il ricorso alla categoria della sostituzione vicaria, che dalla centralità dell'interpretazione cristologica passa senza soluzione di continuità all'istanza etica: «Non esiste uomo che possa sfuggire alla responsabilità e, cioè, alla sostituzione vicaria (...). Si ha sostituzione vicaria e quindi responsabilità solo nella dedizione piena della propria vita all'altro uomo. Solo chi non è legato al proprio sé vive responsabilmente e, cioè, solo chi non è legato al proprio sé *vive*»⁹².

Per responsabilità non si intende un puro correlato dell'agire dell'uomo in quanto dotato di autocoscienza e di ragione: in tal caso, irresponsabile sarebbe un'azione affidata al puro istinto o alla casualità. Anche questo è vero; e tuttavia, parlando di responsabilità, Bonhoeffer intende qualcosa di ben più originario: responsabile è chi agisce non soltanto in vista di sé, ma anche in vista dell'altro. O meglio: chi agisce in vista di sé *in quanto* agisce in vista dell'altro. Alla base di tutto si profila ancora una volta un dato di natura insieme cristologica e antropologica. Gesù non ha cercato anzitutto la sua felicità, non ha voluto difendere i suoi diritti, ma si è fatto carico dei diritti e della felicità degli altri⁹³. La forma di Cristo trova il suo riflesso nella forma dell'umanità: l'uomo non esiste come singolo, ma unicamente a partire dalla sua relazione con l'altro e dalla responsabilità

⁹⁰ Il richiamo alla grazia «a caro prezzo» rappresenta uno dei nodi più celebri della riflessione bonhoefferiana a proposito della natura del cristianesimo, nella precisa intenzione di evitare ogni banalizzazione del *sola gratia* protestante (cf D. BONHOEFFER, *Sequela* [= Opere di Dietrich Bonhoeffer 4], Brescia, Queriniana, 1997, 27ss.).

⁹¹ Sulla stupidità vedi *E*, 63; e soprattutto *Dieci anni dopo*, in *RR*, 21-40, 28ss.

⁹² *E*, 224s.

⁹³ «Gesù Cristo è per eccellenza colui che vive in maniera responsabile. Egli non è il singolo, che vuole pervenire alla propria perfezione etica, bensì vive solo come colui che ha assunto e porta in sé l'io di tutti gli uomini. Tutta la sua vita, il suo agire e patire è sostituzione vicaria» (*E*, 201).

che ne scaturisce. Ne va dell'esistenza e del suo significato: chi vive nell'ottica della propria individualità elevata ad assoluto, in realtà non vive. Al massimo sopravvive.

La conclusione si ricollega così al suo inizio, al modello di un cristianesimo non religioso e di un'etica rigorosamente fedele al principio realtà. Il rimando alla responsabilità – e quindi all'amore, che della responsabilità non è che l'immagine speculare⁹⁴ – ribadisce la compiutezza del discorso: occorre essere pienamente uomini, non uomini «religiosi». Gesù è stato pienamente uomo, e rappresenta per ognuno la cifra del compimento della propria umanità, fosse pure nello scandalo della morte di croce. Ma uomini si diventa unicamente insieme agli altri. Il che comporta che uomini si diventa unicamente vivendo per gli altri, dunque accogliendo l'invito alla responsabilità che l'altro continuamente ci rivolge. Ora l'io non vive più ripiegato su se stesso ma, capace di responsabilità, è diventato *una persona* in grado di vivere davvero – cioè autenticamente – nel contesto che Dio e la storia gli hanno assegnato⁹⁵.

PAOLO COLOMBO
Via Cadamosto 5
20129 Milano

⁹⁴ Sul rapporto di identità tra responsabilità e amore vedi *E*, 202; e ancora, quale titolo di un paragrafo rimasto incompiuto, *E*, 261.

⁹⁵ Qui andrebbe inserita l'analisi che Bonhoeffer svolge a proposito dei *mandati divini* (*E*, 47ss; cf 343ss): il lavoro, il matrimonio, l'autorità e la chiesa rappresentano – secondo una tipizzazione antica, cara soprattutto alla tradizione protestante – i principali ambiti entro i quali Dio chiama l'uomo alla responsabilità, assegnandogli un compito preciso in ordine alla sua realizzazione come uomo.