

Debito e responsabilità nella teologia di Dietrich Bonhoeffer

Fabio Mancini

1. La forma del debito nella teologia bonhoefferiana.

«In quanto teoria critica della storia reale, la filosofia diventa necessariamente una sorta di commento dell'ora presente, coscienza riflessa, sovente infelice, della compagnia della vita: e perché questo compito non si risolva nella pura giustificazione ideologica dell'adesso, funzionale al mantenimento dello *status quo*, con tutto il peso di disordine e di ingiustizia che esso comporta, la filosofia ha bisogno di farsi carico di un ruolo di memoria e di profezia. Senza memoria il progetto sarebbe utopia; senza progetto la memoria sarebbe rimpianto; senza coscienza dell'ora presente, memoria e progetto sarebbero evasione, vuoto esercizio della ragione. Ripercorrere i sentieri della memoria è necessario per non idolatrare il momento attuale e schiudere le vie della profezia»¹.

La definizione di filosofia quale "teoria critica del reale" presentata in questa incisiva prefazione ci permette, tenuto conto della matrice hegeliana della stessa, di incrociare al largo il tema che qui intendiamo affrontare. Bruno Forte intende infatti richiamare l'attenzione sul carattere che sia il filosofo, sia il teologo sono chiamati a condividere: quello di essere «coscienza critica del presente» e «testimoni della memoria e sentinelle della profezia». Abbiamo testé accennato al fatto che la nostra ricerca ci permette di imbatterci al largo nell'argomento su cui siamo chiamati a riflettere, quello della forma del debito nella nostra contemporaneità. Una appropriata definizione di debito sarà qui indagata a partire da alcune suggestioni che ritroviamo nell'ambito della teologia. È del resto noto il nesso teorico e linguistico tra l'apparato concettuale teologico e il lessico economico a partire dagli studi di Max Weber, del quale ricordiamo non solo il celebre *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1904-05) e lo studio sulle sette evangeliche (*Le sette protestanti e lo spirito del capitalismo*, 1906), ma anche *L'etica economica delle religioni mondiali* (1916). Non è tuttavia nostra intenzione addentrarci nell'analisi weberiana, la cui persistente attualità è inutile sottolineare in un'epoca come la nostra in cui, come di recente è sottolineato dagli studi di Diego Fusaro (*Minima mercatalia*, 2012) il capitalismo è assorto a monoteismo indiscusso e, apparentemente, insormontabile.

¹ B. Forte, *La responsabilità del filosofo e la cristologia*, in S. Zucal (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea. Da Kant a Nietzsche*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2000, I, p. 6.

Ci proponiamo invece di ripercorrere alcuni tratti del pensiero di un autore, attivo dalla morte di Weber (1920), che dalla recezione delle tesi weberiane assimilerà moltissimo e che, in maniera autonoma e originale, rielaborerà e farà proprie alcune istanze fondamentali del sociologo: Dietrich Bonhoeffer (1906-1945).

La meritevole vicenda esistenziale del teologo tedesco – la sua cospirazione contro Hitler, l'arresto, la detenzione nel carcere di Tegel e l'esecuzione del 9 aprile 1945 nel *lager* di Flossenbürg – ha spesso offuscato alcuni notevoli contributi teorici che il suo singolare *Denkweg* ci ha consegnato in eredità. Bonhoeffer è stato infatti recepito, troppe volte a sproposito, in un forma stereotipata, lontana dal rigore delle sue opere, come teologo della morte di Dio ovvero teorico, sulla scia di Weber, di quel processo di secolarizzazione che nel dopoguerra si consacrerà come segno distintivo e, a quel tempo, in apparenza definitivo (degnò di nota è a proposito l'interrogativo di Hans Jonas sulla possibilità di ricorrere al concetto di Dio dopo Auschwitz). Se questa interpretazione del testo bonhoefferiano ha giustamente segnato il passo – non da ultimo, ma non solo, il nostro presente disincantato assiste ad un inaspettato risveglio del religioso² –, è necessario soffermarsi su un tratto del pensiero di Bonhoeffer, solo apparentemente estemporaneo, quello della sua contemporaneità.

Zeitgenosse: Così Eberhard Betghe definisce l'amico teologo nella sua monumentale biografia³. Bonhoeffer è contemporaneo, letteralmente compagno del tempo, proprio in quanto il suo pensiero – che, come vedremo, si caratterizza prevalentemente in gran parte nella forma etica –, intende far proprie le peculiarità e le contraddizioni del presente, attraverso una critica radicale – una critica, per inciso, non esente da incoerenze e forzature⁴ – rivolta ad ogni filosofia e ad ogni sistema intellettuale avulso dalla realtà. Non a caso, la particolare attenzione al nesso tra la storia e l'etica ha addirittura dato adito – con il teologo evangelico Hanfried Müller (1925-2009) – ad un'interpretazione in chiave marxista del pensiero bonhoefferiano⁵. Nonostante lo studio di Müller sia da contestualizzarsi all'interno di un filone critico-interpretativo necessariamente datato, è per noi oggi ancora utile soffermarci sull'aspetto del pensiero di Bonhoeffer che egli ha esplicitato nel saggio *Von der Kirche zur Welt* (1956), ovvero l'accento posto sul mondo come luogo concreto in cui l'etica si realizza. In tal senso due premesse all'etica bonhoefferiana sono rese necessarie.

² Per un'efficace analisi del fenomeno religioso si segnala un recente studio di R. Garaventa, *Religiosità senza dogmi. Ambiguità e prospettività delle religioni storiche*, Orthotes, Napoli-Salerno 2012.

³ E. Betghe, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse. Eine Biographie*, Kaiser Verlag, München 1967.

⁴ Rileviamo inoltre la debolezza del discorso bonhoefferiano nell'analisi storico-critica dei pensatori del passato. L'interpretazione dei sistemi filosofici, specie quella dell'etica kantiana, è funzionale all'intento normativo che la muove: fornire un'etica capace di far fronte alle domande poste dal presente storico, nel caso specifico l'epoca nazista in Germania.

⁵ H. Müller, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zur Beziehung des Wort Gottes auf die „societas“ in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Reich, Hamburg-Bergstedt 1966.

La prima premessa rileva come Bonhoeffer redige la forma più matura della sua etica in anni turbolenti e tormentati per la Germania e per la sua stessa esistenza. L'impegno nella resistenza al nazismo, insieme alla clandestina *Bekennniskirche*, rendono urgente l'elaborazione di un'etica capace di orientare l'agire pratico in una forma chiara e concreta, lontana dallo specialismo accademico dell'università tedesca. Il lavoro alacre che caratterizza gli anni tra il 1940 e il 1943 viene improvvisamente interrotto dall'arresto avvenuto il 5 aprile 1943: la prima edizione dell'opera vedrà la luce, postuma, con il semplice titolo *Ethik*, sotto il quale Eberhard Betghe raccoglierà nel 1949 i manoscritti dei saggi bonhoefferiani. Di conseguenza, non è possibile pretendere per l'*Etica* il carattere di un lavoro compiuto e sistematico.

La seconda premessa, maggiormente connessa con il nostro argomento, rileva il carattere peculiare della proposta etica bonhoefferiana. Il teologo intende infatti ovviare sia all'istanza empiristica, sia all'istanza razionalistica all'interno delle quali possono, con il dovuto grado di semplificazione, essere poste le proposte etiche della filosofia moderna. Da un lato, Bonhoeffer è deciso nello smarcarsi da una fondazione positivistic-empiristica dell'etica (il riferimento immediato è qui prevalentemente alle teorie di William James e a John Dewey, conosciuti nel soggiorno a New York), che «cerca di eliminare completamente dall'etica il concetto di norma» e per la quale «il bene non è in fondo altro che il conveniente, l'utile, il vantaggioso per la realtà»⁶. Dall'altro lato, l'esigenza dell'adeguatezza alla realtà rende la proposta normativa di Bonhoeffer estranea all'etica deontologica, all'etica della buona *Gesinnung* e, in generale, all'etica kantiana e post-kantiana. «L'etica è un affare della terra e del sangue» aveva affermato Bonhoeffer in un conferenza giovanile e questa convinzione non lo abbandonerà in tutta la sua complessa vicenda intellettuale.

Le due brevi, e inevitabilmente incomplete, premesse rappresentano solo apparentemente un'estemporanea deviazione dal tema in oggetto, la forma del debito nella teologia bonhoefferiana. Non è infatti infondato notare che da questa preliminare caratterizzazione discende il primo significato che il concetto di debito riveste nell'etica di Bonhoeffer. Il debito costituisce innanzitutto il richiamo ad una responsabilità nei confronti della realtà che, opportunamente delimitata, è il tratto fondamentale dell'*Etica*. Per chiarire meglio l'equivalenza estensionale tra il concetto di debito e quello di responsabilità è opportuno esplicitare brevemente la storia del debito in ambito teologico. Nonostante il tema del debito nella tradizione teologica abbia origine remote e sia diffuso nei suoi maggiori esponenti – da Paolo ad Agostino, dai Padri della Chiesa alla scolastica – e abbia in primo luogo un riferimento problematico nella dottrina del peccato originale, la consultazione dei principali dizionari teologici e biblici rivela prevalentemente una declinazione del debito nel concetto, semanticamente speculare, di "retribuzione". Nell'Antico Testamento, specie negli scritti profetici, il debito è inteso come infedeltà del popolo

⁶ D. Bonhoeffer, *Etica* (1949), tr. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 1995, p. 33.

di Israele alle promesse dell'Alleanza. Il debito si caratterizza in maniera etnocentrica, circoscritta a un popolo che paga le sue mancanze, siano esse individuali o collettive, con l'alienazione della terra, la riduzione in schiavitù, la degenerazione del potere politico e religioso. Il Nuovo Testamento, negli scritti paolini ancor prima che nei Vangeli, tende a spiritualizzare il concetto di debito, interpretandolo in senso metafisico e soteriologico: il debito fondamentale è quello contratto dall'uomo Adamo e redento da Gesù Cristo. Sempre Paolo pone l'accento sulla gratuità della retribuzione divina, al di là delle colpe e dei meriti dell'uomo, secondo una teologia del dono e della grazia che affascinerà il pensiero di Paul Ricoeur (*Interprétation du mythe de la peine*, 1969⁷). Se resta vero che gli studi di Ed Sanders (*Paul, the Law, and the Jewish People*, 1983) hanno contribuito a demitizzare l'immagine opposizionale tra una teologia della legge veterotestamentaria e una teologia della grazia neotestamentaria, la riflessione sul debito dal punto di vista teologico non può essere disgiunta da quella intorno alla figura di Gesù Cristo.

2. Sostituzione vicaria e responsabilità nell'Etica.

Dobbiamo a questo punto interrogarci intorno alle modalità con le quali Bonhoeffer recepisce nell'*Etica* questa lunga tradizione, chiedendoci quale lezione possiamo noi ancora apprendere a proposito. L'accesso alla questione nel pensiero di Bonhoeffer è resa possibile mediante il ricorso al concetto – molto dibattuto nella teologia evangelica coeva – di "sostituzione vicaria" (*Stellvertretung*). Un tale concetto è fondato a partire dall'assunzione delle colpe e delle contraddizioni del mondo da parte di Gesù Cristo, il quale adempie concretamente quei comandamenti della giustizia divina che, diversamente, svaluterebbero la realtà, gli uomini e il mondo a favore di un'ideologia, reintroducendo la scissione tra ideale e reale che l'evento cristologico ha risolto. Si delinea in tal modo nel pensiero bonhoefferiano la posizione di un'ontologia cristocentrica – André Dumas parla a proposito di «ontology without metaphysic»⁸ – che permette di ovviare ai limiti della struttura della soggettività definita nella modernità post-cartesiana e alla quale Bonhoeffer aveva dedicato una brillante analisi teoretico-critica in *Akt und Sein* (1930)⁹.

Come ormai noto, uno degli assunti fondamentali dell'etica bonhoefferiana si fonda sulla critica al pensiero etico astratto: come non esiste un individuo isolato, la cui decisione tra il bene e il male è concepita in assoluto, allo stesso modo non è possibile ridurre l'etica a «una formula fondamentale assolutamente statica, che è

⁷ P. Ricoeur, *Interprétation du mythe de la peine* in P. Ricoeur *Conflict des interprétations. Essais d'herméneutiques*, Seuil, Paris 1969, pp. 348-369.

⁸ A. Dumas, *Dietrich Bonhoeffer: Theologian of Reality*, Canterbury Press, Canterbury 1971, p. 98.

⁹ Sul tema segnalò uno studio in lingua tedesca della teologa tedesca Christiane Tietz, nel quale viene approntata proposto una ponderosa ed esaustiva ricerca sulla teoria della conoscenza contenuta in *Akt und Sein*, definendola quale critica della ragione curvata su se stessa: C. Tietz, *Bonhoeffers Kritik der verkrümmten Vernunft*, Mohr Siebeck, Tübingen 1999.

una finzione e in cui lo specificatamente etico va addirittura perduto»¹⁰. Per questo motivo l'*Etica* afferma la necessità di comprendere l'individuo dal punto di vista della sua storicità: la situazione etica genuina non è quella vissuta nell'astrattezza della vita privata o del «convento», ma si manifesta nell'assunzione di responsabilità nei confronti degli altri uomini: «la norma dell'agire non è un principio universalmente valido ma il prossimo concreto, così come mi è dato da Dio»¹¹.

Bonhoeffer pone l'accento sul legame tra l'azione responsabile e la libertà: la decisione di agire responsabilmente è infatti assunta senza avere alle spalle norme, regole, principi. L'etica viene di conseguenza concepita come un agire libero che «non è stabilito in partenza e una volta per tutte, ma nasce nella situazione concreta»¹². Il soggetto etico che agisce responsabilmente non sottrae la sua azione al rischio e al pericolo della situazione concreta: nel piano della storia, bene e male non sono concetti chiari e distinti come nell'etico astratta, ma manifestano la loro ambiguità. La libertà dell'atto responsabile si manifesta di conseguenza nel preferire il relativamente buono all'«assolutamente buono» (*das absolut Gute*)¹³, senza avanzare la pretesa di una conoscenza avulsa dalla storia.

Si delinea in tal senso la teoria bonhoefferiana dell'azione responsabile, per la quale la situazione concreta non è informata dalle idee del soggetto agente, bensì è essa stessa a formare l'azione: «Alla realtà non viene imposta una qualche legge estranea, bensì l'agire è in senso profondissimo adeguato alla realtà»¹⁴. L'adeguatezza dell'agire alla realtà (*das Wirklichkeitsgemäßen*) non deve essere tuttavia confuso con l'asservimento al fatto o con una logica di compromesso, che, abbiamo visto, Bonhoeffer rimprovera all'empirismo e al positivismo: i due opposti del «servilismo di fronte al fattuale» (*die Servilität gegenüber dem Faktischen*) e della «ribellione di principio» (*die prinzipielle Auflehnung*) sono accomunati dal sottrarre all'azione la sua responsabilità. Richiamando il primo saggio dell'*Etica*, *Cristo, la realtà e il bene*, Bonhoeffer intravede in Gesù Cristo la realtà originaria, a partire dalla quale è possibile agire nella situazione etica genuina. Approfondendo le riflessioni del saggio citato è possibile ora approntare una prima definizione di azione responsabile, e di responsabilità che, complice la sua matrice cristologica, si ripropone come forma del debito in ambito teologico: «Agire in maniera responsabile significa pertanto coinvolgere la realtà umana, quale assunta da Dio in Gesù Cristo, nella configurazione dell'agire»¹⁵.

Mediante la fondazione cristologica, la responsabilità subisce inoltre una prima limitazione: essa agisce nell'ambito del penultimo, trattandosi di un agire mondano che non è chiamato a «svellere il mondo dai suoi cardini», bensì a «soppesare, giudicare, valutare» la situazione concreta rimettendo l'esito nelle mani

¹⁰ D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., p. 191.

¹¹ Ivi, p. 193.

¹² Ivi, p. 193.

¹³ Ivi, p. 193.

¹⁴ Ivi, p. 194.

¹⁵ Ivi, p. 196.

di Dio. L'agire responsabile, di colui che opera nel penultimo con lo sguardo rivolto all'ultimo, si oppone all'agire ideologico, che ha già in se stesso la propria giustificazione, senza curarsi delle conseguenze della sua azione. Solo l'agire responsabile tiene conto del mondo come è veramente, senza fughe ideali né programmi etici volti a modificare la realtà: il «Sì» di Dio al mondo in Gesù Cristo permette di mantenere una tensione tra realtà fattuale e realtà ideale, risolta nella dimensione cristologica. □ questo, dal punto di vista etico, uno dei punti più rilevanti dell'*Etica*, che risolve lo iato che era stato introdotto nella filosofia moderna, come le analisi dell'opera giovanile *Akt und Sein* (1930) hanno dimostrato, tra idea e realtà, tra il bene in sé e la storia: «Né il bene ideologico, né la purezza dell'intenzione soggettiva e neppure la libertà dell'azione responsabile come tale può realizzare la realtà del bene nella storia. Solo dove la libertà si concepisce fondata nell'azione di Dio, nella sua origine, nella sua essenza e nel suo fine, quindi solo dove Dio stesso si presenta come agente (attraverso l'azione libera e responsabile di un uomo), possiamo parlare del bene nella storia»¹⁶. Posto che la rivelazione di Dio in Gesù Cristo si fa garante dell'azione buona nella storia, Bonhoeffer sottolinea come l'agire etico resta un atto «mondano» (*weltlich*), che si attua a partire dal riconoscimento non di un'idea, ma dell'«essenza di questo mondo» e del «centro della storia», ovvero l'incarnazione di Dio in Cristo. La figura di Cristo – che non ha fondato un'etica da contrapporre al mondo, né ha legittimato il reale nella sua fattualità – introduce alla «concreta responsabilità storica», che non disconosce la storia ma ne assume le contraddizioni. Sulla scorta di quest'ultimo punto, compare per la prima volta uno dei concetti decisivi dell'*Etica*: quello di «sostituzione vicaria» (*Stellvertretung*).

L'agire responsabile si fonda a partire dal riconoscimento che, nella sostituzione vicaria, Cristo si è preso carico della colpa dell'uomo: «Poiché Gesù prese su di sé la colpa di tutti gli uomini, ognuno che agisce responsabilmente diventa colpevole. Chi, nella sua responsabilità, vuole sottrarsi alla colpa, si separa dalla realtà ultima della storia». Fermo restando la differenza tra l'agire umano e l'agire di Cristo, l'azione responsabile, assumendo il peccato dell'altro uomo nella realtà penultima, partecipa, seppur indirettamente, alla realtà ultima, dalla quale riceve quella giustificazione che non può derivarle da una corretta applicazione di principi etici astratti alla realtà. Con una formula concisa ma efficace, possiamo affermare che nell'etica bonhoefferiana si assiste al passaggio dallo spazio astratto del dovere al luogo concreto della responsabilità.

3. Considerazioni conclusive.

L'esposizione dell'etica bonhoefferiana che è stata testé proposta ha inteso mostrare la possibilità di tradurre la forma del debito nella forma della responsabilità da un

¹⁶ Ivi, p. 197.

punto di vista teologico-antropologico. La prospettiva bonhoefferiana è estremamente feconda ed è possibile solo per difetto elencare le tracce di ricerca che da esse si dipanano. Ci limitiamo a rilevare, a titolo esemplificativo, l'affinità concettuale tra l'*Etica* e le cosiddette "etiche materiali dei valori" di Max Scheler e di Nicolai Hartmann, con le quali si assiste al secondo momento – il primo può essere colto nella tradizione che da Hegel confluisce in Marx, parzialmente nei marxismi e poi nell'originale elaborazione dialettica di Lukács in *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923) e, ancor più, in *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins* (1984) – in cui si propone una fondazione del soggetto moderno differente rispetto alla fondazione astratta e apriori della filosofia cartesiana e del trascendentalismo kantiano.

Il riferimento all'etica di Scheler e di Hartmann ci permette di suggerire, se non di dimostrare, l'importanza che le riflessioni bonhoefferiane rivestono per una comprensione teologica e filosofica della contemporaneità. Il problema della storicità del soggetto non è risolto da Bonhoeffer mediante il ricorso alla sua determinazione sociale, bensì attraverso l'appello alla figura di Cristo e alla sua *Menschgewordenheit*. L'incarnazione di Dio in Gesù Cristo rappresenta per Bonhoeffer la chiave di accesso ad una comprensione della soggettività e ad una fondazione di un'etica che sappiano ovviare alle incongruenze e alle aporie che, secondo la prospettiva bonhoefferiana, caratterizzavano la tradizione razionalista e l'empirismo. L'ontologia cristologica presentata permette in tal modo di inscrivere l'etica nella storia, contro l'astrattezza dell'etica moderna, specie nella sua forma kantiana, e allo stesso tempo di impedire una suo fraintendimento in senso storicistico e relativistico. Nonostante l'etica bonhoefferiana si situi in una situazione storico e sociale determinata, in vista della quale è stata elaborata, essa non è neppure accostabile alle filosofie della *Weltanschauung*, a dispetto degli evidenti nessi teorici tra Bonhoeffer e Dilthey, sottolineato da Alberto Gallas (*Bonhoeffer lettore di Dilthey*, 1996).¹⁷ Al contrario, Bonhoeffer innesta l'ontologia sulla cristologia: la convinzione che Gesù Cristo sia la forma della realtà non concerne un mero interesse teologico. Anzi, è proprio la tematizzazione delle implicazioni della figura stessa di Gesù – anche sospendendo filosoficamente la questione dell'esistenza di Dio – che permette una fondazione non dualistica dell'etica. La già citata definizione di Dumas "*ontology without metaphysic*" vuole indicare, in altri termini, il tentativo bonhoefferiano di risoluzione delle tensione tra idea e realtà – e, dal punto di vista dell'etica, tra dovere e essere – nella forma cristologica. In questo orizzonte è di estremo interesse il corso di cristologia tenuto nel 1933, che meriterebbe – e in questa sede ci proponiamo di farlo – una maggiore riflessione.

Limitandoci, ormai in fase conclusiva, alla domanda che ci siamo posti poc'anzi sulla presenza di una trattazione del debito nella teologia bonhoefferiana, rileviamo come Bonhoeffer pone la forma del debito, e del riscatto di esso mediante la sostituzione vicaria di Gesù Cristo, quale concetto fondamentale della sua

¹⁷ Cfr. una delle più aggiornate raccolte di saggi su Bonhoeffer: A. Gallas, *Non santi ma uomini. Studi bonhoefferiani*, Claudiana, Torino 2008.

proposta di un'etica concreta. La forma del debito, e del suo riscatto, è descritta nel suo nesso inscindibile tra dimensione teologica e dimensione etico-antropologica. Il riconoscimento del debito nell'essenza stessa dell'uomo e del creato rappresenta in Bonhoeffer l'appello alla responsabilità concreta, alla quale risponde colui che – messi da parte, quali criteri dell'agire, la mera ragionevolezza, il fanatismo dei principi, la coscienza, il dovere, la virtù privata¹⁸ – «è pronto a sacrificare tutto questo quando sia chiamato all'azione ubbidiente e responsabile». In ultima analisi, il riconoscimento del debito rappresenta una chiamata all'azione, un'azione sulla realtà che sappia essere trasformativa, senza con questo distruggerne le strutture ontologiche fondanti (e in che senso si parla qui di ontologia è ormai chiaro). La dinamica insita nella rivelazione stessa, la cosiddetta storia della salvezza, è allora un pungolo per un pensiero che sappia farsi critica e profezia, secondo i tratti che, con Bruno Forte, abbiamo delineato all'esordio di questo contributo e che Bonhoeffer ha testimoniato con la sua vita e con le sue opere¹⁹.

¹⁸ Cfr. D. Bonhoeffer, *Dieci anni dopo*, in Id., *Resistenza e Resa* (1951), tr. it. di A. Gallas, Queriniana, Brescia 2002, p. 21.

¹⁹ Sul rapporto tra vita e opere segnalo C. Tietz, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe im Widerstand*, Verlag C. H. Beck, München 2013, un recentissimo saggio utile ad inquadrare la figura di Bonhoeffer da un punto di vista biografico e culturale.