

Spazio del dovere e luogo della responsabilità in Dietrich Bonhoeffer

Fabio Mancini

La nostra indagine intende richiamare l'attenzione sull'*Etica* (1949) di Dietrich Bonhoeffer e in particolare sul contributo da essa apportato al tema che stiamo approfondendo. Come vedremo, la coerenza è evidente a tal punto che non sorprenderebbe se Eberhard Betghe¹ avesse scelto come titolo dell'opera bonhoefferiana *Dovere e responsabilità, oltre l'individualismo*, al posto del più conciso *Ethik*.

Lo scopo del presente studio è pertanto quello di esplicitare, al di là dell'inevitabile schematicità, uno dei tratti essenziali dell'etica bonhoefferiana: l'intento di fondare un'etica concreta, non avulsa dalla realtà, ma neppure appiattita e relativizzata nella sua storicità. La tensione tra idea e realtà, tra la sfera dei principi etici e quella della vita e delle storia sussiste in Bonhoeffer sia nelle opere sistematiche – su tutte, *Sanctorum Communio* (1930) e *Akt und Sein* (1931) – sia nell'*Etica*: la fondazione del concetto di responsabilità è l'esito di questo tema conduttore che attraversa *in fieri* l'opera bonhoefferiana. Vedremo inoltre come la critica al concetto di dovere – accanto ai noti contributi di Schopenhauer, di Nietzsche e di Elizabeth Anscombe – trovi in Bonhoeffer una peculiare formulazione teologica.

1. Premessa

Per contestualizzare il discorso bonhoefferiano e per introdurre la nostra indagine è necessario partire da una notazione biografica, oltremodo significativa dal punto di vista teorico².

¹ Mi riferisco a Betghe in quanto i noti fatti biografici – la partecipazione alla cospirazione contro Hitler, il successivo arresto e l'esecuzione capitale – impedirono a Bonhoeffer di portare a compimento il progetto etico al quale lavorò alacremente tra il 1940 e il 1943 e che venne appunto edito postumo, nel 1949, dall'amico teologo.

² Per quanto riguarda le fonti biografiche, oltre alla principale biografia su Bonhoeffer di E. Betghe, *Dietrich Bonhoeffer, teologo cristiano contemporaneo* (1967), a cura di E. Demarchi, Morcelliana, Brescia,

Sebbene abbia studiato e si sia formato in un ambiente universitario dominato dalla teologia liberale, Bonhoeffer non può essere considerato un teologo liberale. Com'è noto, la teologia liberale – della quale ricordiamo due opere fondamentali, *L'essenza del cristianesimo* di A. von Harnack (1900) e *L'assolutezza del cristianesimo* di Ernst Troeltsch (1902) – era caratterizzata infatti, oltre che dall'utilizzo del metodo storico critico e dalla relativizzazione della dogmatica, da una lettura essenzialmente etica del cristianesimo. Come vedremo, *l'Etica* – che Bonhoeffer riteneva essere la sua opera fondamentale – non è espressione di questo modo di intendere la teologia, bensì una critica radicale del fenomeno etico.

Nonostante una maggiore affinità con il pensiero del padre della teologia dialettica Karl Barth – che della teologia liberale fu uno dei più strenui critici –, Bonhoeffer non può neppure essere considerato un teologo dialettico. Tuttavia, egli condivide almeno parzialmente l'idea barthiana che tra l'uomo e Dio sussista un limite invalicabile che non può essere superato se non a costo di una brusca rottura, di una *krisis*³. L'esperienza religiosa, e l'etica che su di essa si fonda, non possono quindi condurre a Dio. Solo l'atto di fede può farlo ed esso costituisce, per Barth come, almeno in parte, per Bonhoeffer, una radicale cesura con l'ordine mondano e naturale. La frequentazione tra Barth e Bonhoeffer è assidua e di essa è rimasta una fitta corrispondenza epistolare che costituisce una significativa testimonianza di una teologia *in fieri* non solo nella discussione di problemi teorici, ma anche nella presa d'atto della necessità, per il teologo, dell'impegno etico. Con una battuta si può affermare che, per comprendere la prospettiva etica di Bonhoeffer, è necessario con Barth, andare oltre Barth.

La notazione sulle fonti del pensiero bonhoefferiano ci permette di introdurre quello che a nostro parere costituisce il più significativo contributo di Bonhoeffer all'etica contemporanea⁴. Con una distinzione estranea alla tradizione teologica, nell'etica bonhoefferiana si intravedono due livelli: l'uno, quello dell'etica normativa; l'altro, quello della metaetica. Accostando il primo, intendiamo soffermarci sul secondo: la riflessione sullo statuto dell'etica costituisce infatti la chiave per comprendere il nesso tra il concetto di dovere e quello di responsabilità che abbiamo messo a tema.

In sintesi, intendiamo mostrare come nell'*Etica* si distingua un passaggio teorico degno di menzione: a partire dall'individuazione dei limiti dell'etica si accede alla definizione di uno spazio, astratto, del dovere e di un luogo, concreto, della responsabilità.

1975, si vedano almeno: A. Andreini, *D. Bonhoeffer, L'etica come confessione*, Paoline, Torino 2001; A. Gallas, *Bonhoeffer. L'uomo, Il teologo, il profeta*, Pazzini Editore, Firenze 2005.

³ Cfr. K. Barth, *Lettera ai romani* (1919), tr. it. di G. Miegge, Feltrinelli, Milano 2002.

⁴ Per un approfondimento delle fonti e dell'ambiente teologico nel quale il pensiero bonhoefferiano è maturato sono strumenti utili, e reperibili in lingua italiana, la raccolta di testi a cura di J. Moltmann, *Le origini della teologia dialettica*, Queriniana, Brescia 1976. Tra i numerosi studi segnalano anche, per chiarezza, sintesi ed efficacia, R. Gibellini, *Breve storia della teologia nel XX Secolo*, Morcelliana, Brescia 2008.

2. *La critica all'etica*

L'*Etica* di Bonhoeffer si distingue, sin dalle prime battute, per la sua critica radicale rivolta alla tradizione etica: obiettivo polemico sono sia l'etica filosofica, sia la morale della tradizione teologica⁵. Per quanto ciò possa apparire paradossale, il tratto che caratterizza l'etica bonhoefferiana è la sua pretesa di indicare nell'etica cristiana l'unica etica possibile:

La conoscenza del bene e del male appare come il fine di ogni riflessione etica. L'etica cristiana ha in ciò il suo primo compito, nel superare [*aufheben*] questa conoscenza. In questo attacco ai presupposti di qualsiasi etica essa è così sola che viene da domandarsi se abbia senso parlare in linea generale di etica cristiana. Se questo accade, ciò può solo significare che l'etica cristiana pretende di mettere in discussione l'origine di ogni interrogare etico e di valere così, quale critica di ogni etica, come l'unica etica⁶.

Il passo in questione individua l'errore dell'etica nella pretesa infondata di conoscere il bene e il male. Il compito dell'*Etica* risiede nel mettere in luce l'irrealizzabilità di un tale proponimento e in questo senso va intesa l'affermazione che l'etica cristiana sia l'unica possibile. Non intendiamo qui dimostrare l'adeguatezza in sede normativa di una tale etica, quanto soffermarci sull'operazione bonhoefferiana di delimitare, da un punto di vista metaetico, la pretesa dell'etica. Il limite è duplice: da un lato concerne l'impossibilità da parte dell'etica di discernere, mediante l'utilizzo di un apparato normativo, il bene dal male; dall'altro esso è inerente al problema della giustificazione morale. A conferma della pertinenza delle tesi bonhoefferiane, può essere utile notare quanto questi due aspetti siano stati al centro del dibattito etico della prima metà del Novecento, specie in ambito anglosassone.

Per quanto riguarda il primo aspetto, Bonhoeffer nega in particolare la possibilità di una normatività universale e astratta dalla situazione concreta. Più che all'"etica situazionista", la posizione bonhoefferiana parrebbe essere vicina a quella dei "deontologi dell'atto", oltre che a quella, evidentemente più complessa e articolata, proposta da W. D. Ross (*The Right and the Good*, 1930)⁷. In merito al secondo aspetto, quello della possibilità di giustificare l'obbligo morale nella situazione data, ci limitiamo a ricordare un discusso articolo di H. A. Prichard (*Does*

⁵ Il referente immediato della critica bonhoefferiana è la tradizione evangelica. Tuttavia, il discorso è ascrivibile in senso lato anche alla teologia cattolica e, in generale, ad ogni morale fondata sulla distinzione tra il bene e il male.

⁶ D. Bonhoeffer, *Etica* (1949), a cura di A. Gallas, Queriniana, Brescia 2005, p. 263.

⁷ Per una rassegna e una critica magistrale delle teorie etiche novecentesche si raccomanda W. Frankena, *Etica. Una introduzione alla filosofia morale* (1963), tr. it. di M. Mori, Edizioni di Comunità, Segrate 1996.

Moral Philosophy Rest on a Mistake?, 1912), in cui si individua, appunto, l'errore della filosofia morale nella pretesa di addurre una giustificazione all'obbligo morale⁸.

Il tentativo di ascrivere la riflessione bonhoefferiana all'interno di questo orizzonte teorico è funzionale al primo punto della nostra argomentazione: vi è un limite, quello dell'etica, che coincide con il limite costitutivo del dovere. Prendere atto della forma e della debolezza del dovere, e dell'etica tradizionale che su di esso si fonda, è del resto il passo teorico che Bonhoeffer compie per introdurre il concetto di responsabilità.

2. *Lo spazio del dovere*

In un saggio del 1940 dal titolo *Etica come conformazione* Bonhoeffer presenta una dettagliata rassegna di tipi etici che verrà riproposta, in maniera pressoché analoga, nello scritto *Dieci anni dopo* (inizio 1943)⁹. *L'etica della ragione* – dopo aver constatato l'impossibilità di far fronte all'abisso del malvagio e del santo con strumenti razionali – si vede costretta a rassegnarsi all'irrazionalità del mondo, mentre *l'etica dei principi* degenera nel fanatismo etico, il quale «pur ponendosi al servizio degli alti beni della verità o della giustizia, si perde prima o poi nell'inessenziale, nelle piccole cose»¹⁰. *L'etica della coscienza* predilige invece una «coscienza ingannata» [*betrogenes Gewissen*] ad una «coscienza cattiva» [*böses Gewissen*]: di fronte ai conflitti e ai dilemmi morali posti dalla situazione contingente, l'uomo della coscienza «si contenta di avere una coscienza salvata anziché una buona coscienza, sin che quindi mente alla propria coscienza per non cadere nella disperazione»¹¹. *L'etica del dovere* [*Weg der Pflicht*] si fonda sulla sicurezza dell'esecuzione di un comando, ma si sottrae al rischio dell'azione libera riducendosi così a «compiere il proprio dovere anche nei confronti del diavolo»¹². Nel fallimento sono comprese anche *l'etica della libertà personale* [*eigenste Freiheit*] e *l'etica della virtù privata* [*private Tugendhaftigkeit*]. La prima, pur sapendo scegliere il compromesso a dispetto di un principio astratto, «darà facilmente il suo assenso al male, pur sapendo che è male, per evitare il peggio, e così facendo non riuscirà più a riconoscere che proprio il peggio che vuole evitare, potrebbe essere il meglio»¹³. La seconda, volendo preservare la propria purezza, si rifugia nell'interiorità, rinunciando ad assumersi la responsabilità davanti all'ingiustizia. Ognuno di questi sei tentativi, nonostante la rispettabilità delle teorie etiche di cui è

⁸ Un utile strumento per conoscere le fonti filosofiche del pensiero bonhoefferiano, e in particolar modo il ruolo che il dibattito etico-filosofico riveste per la sua formazione e l'elaborazione del suo pensiero, pressoché esauriente è F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten*, Mohr Siebeck, 2010, p. 8.

⁹ Come notano i curatori dell'edizione critica, Bonhoeffer non presenta uno sguardo teorico sulla tradizione etica, ma intende, più concretamente, riflettere sui motivi del fallimento di queste, per altri aspetti valide e nobili, posizioni etiche nei confronti del dramma nazista.

¹⁰ D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., p. 56.

¹¹ Ivi, p. 57.

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

espressione, si conclude nello scacco: «La ragione, il fanatismo etico, la coscienza, il dovere, la libera responsabilità, la virtù silenziosa sono beni ed atteggiamenti di una sublime umanità. E sono i migliori a perire così, con quanto possono e sono»¹⁴.

Un'ulteriore considerazione sulla forma e sui limiti dell'etica è presente nel saggio *Il fenomeno etico e il fenomeno cristiano come tema* (1943), nel quale è richiamata l'integrità creaturale della vita che non può essere né rappresentata in concetti, né guidata da principi morali astratti. Secondo Bonhoeffer, ciò non significa di per sé delegittimare il fenomeno etico, bensì delimitarlo nel tempo e nello spazio, al fine di evitare

quella invasione patologica dell'etica nella vita, quella fanatizzazione abnorme, quella moralizzazione della vita in ogni suo aspetto, che portano a intromettersi, a immischiarsi, giudicando ed esortando, a correggere continuamente i processi della vita concreta non regolata da principi¹⁵.

Nello stesso saggio Bonhoeffer definisce il dovere come un evento limite, appartenente all'ambito del *non essere*; esso è esperito infatti come obbligo, come esigenza avvertita di apporre alla realtà presente un essere che ancora non è oppure che non è più. Due sono per il teologo le forme che il fenomeno del dovere assume: la prima, acuta, più concreta e stringente è avvertita come l'esigenza di ristabilire l'ordine e la comunione, laddove questi non sono più rispettati. La seconda si manifesta come «coscienza dei limiti» [*Bewusstsein der Grenze*], come consapevolezza della finitezza di qualsiasi comunione e di qualsiasi ordinamento, «analogia profana del peccato originale». Non è del resto chiaro che cosa Bonhoeffer intenda per questa seconda forma del dovere, se una sorta di intuizione etica oppure un sentimento latente del peccato originale.

Se questa esperienza straordinaria dell'etico si rivela essere positiva e talvolta indispensabile per la vita associata nella comunità umana, essa non deve tuttavia divenire la regola. L'eccezionalità del fenomeno etico come tema deve essere infatti preservata in quanto, in caso contrario, si assisterebbe ad una riduzione della vita a morale che condurrebbe ad «una fastidiosa monotonia in tutte le funzioni culturali, un livellamento spirituale e sociale coatto»¹⁶. In seguito ad una fase di eccezionalità etica, ne deve subentrare allora un'altra in cui la normalità è ristabilita.

Nonostante ribadisca il carattere eccezionale dell'etica, Bonhoeffer rileva come la moralizzazione della vita tenda a permanere sotto due profili, quello sociologico e quello della vita individuale, anche nei periodi non eccezionali, ovvero quei tempi in cui, dopo la crisi, la vita riacquista il suo carattere di normalità. In questo caso si verifica, da parte di coloro che il teologo definisce «inetti alla vita», la tendenza a voler mantenere il tema etico al centro della discussione, di rifiutare il

¹⁴ Ivi, p. 58.

¹⁵ Ivi, p. 323.

¹⁶ Ivi, p. 325.

suo ritorno all'ovvietà e al contempo di volere imporre l'etica contro la complessità e la multiformità della vita:

La spasmodica insistenza sul tema etico sotto forma di moralizzazione della vita è la conseguenza della paura di fronte alla ricchezza della vita quotidiana e della coscienza della propria incapacità, è la fuga in una posizione collaterale alla vita reale a cui si può guardare ad essa con un atteggiamento di superiorità ed invidia allo stesso tempo¹⁷.

Il carattere nietzscheano del passo appena citato è evidente: la presenza di Nietzsche nel pensiero di Bonhoeffer emerge sotto più di un aspetto. In ogni caso, è centrale in Bonhoeffer il rifiuto di un'etica che si oppone alla vita, irrigidendone la multiformità in norme e principi morali:

un'etica non è un libro in cui è scritto come il mondo dovrebbe propriamente essere ma purtroppo non è, e lo specialista di etica non può essere un uomo che sa sempre meglio degli altri che cosa bisogna fare e come bisogna farlo¹⁸.

L'etica e i suoi specialisti non sono chiamati a definire e descrivere ciò che è buono in sé, ma ad individuare gli spazi e i limiti del fenomeno etico, ad indicare il dovere come un «evento limite» [*Grenzereignis*], aiutando peraltro gli uomini a convivere all'interno dei confini del dovere – «convivere all'interno dei confini – ma non a motivo – del dovere, nella pienezza dei compiti e dei processi concreti della vita con la sua multiformità infinita di motivi»¹⁹ – stabiliti i quali la vita può manifestarsi in tutte le sue espressioni. L'etica non coincide con un insieme di norme e precetti che regolano minuziosamente la ricchezza dell'esistenza, in cui il naturale deve essere subordinato alla legge, il gratuito allo scopo, il particolare all'universale ma deve saper riconoscere, senza interferire, la spontaneità, lo *humour*, la libertà della vita.

4. Il luogo della responsabilità: la sostituzione vicaria

Il concetto di responsabilità è rappresentato nell'*Etica* da due momenti: dal legame con Dio e con l'altro uomo e dalla libertà della vita personale. «Sostituzione vicaria» [*Stellvertretung*], «adeguatezza alla realtà», «rischio dell'azione concreta» sono ulteriori specificazioni della struttura della vita responsabile. In particolare, è la sostituzione vicaria ad assumere un significato comprensivo delle altre definizioni ed è su di essa che intendiamo richiamare l'attenzione.

In primo luogo, chiariamo che cosa si intende in questo caso con «sostituzione vicaria». Il termine, frequente nella tradizione evangelica, configura l'atto con cui l'uomo agisce al posto di altri uomini, assumendone su di sé le esigenze, le aspettative, gli errori, le promesse e le conseguenze delle azioni. Gli

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ivi*, p. 326.

¹⁹ *Ibidem*.

esempi di sostituti vicari che Bonhoeffer adduce sono quelli del padre, dell'uomo di stato, del maestro, del pastore, la cui responsabilità si realizza nel momento in cui essi sostituiscono, come vicari, i figli, i cittadini, i discepoli, i fedeli.

La convinzione di fondo che muove Bonhoeffer è che il singolo isolato non esiste, è un'astrazione, una finzione e non può essere assunto ad oggetto della riflessione etica. A quelle che già Marx chiamava "robinsonate", e all'individualismo in generale, Bonhoeffer oppone il sostituto vicario come colui che riunisce in sé l'io di più persone. La sostituzione vicaria non è tuttavia da intendersi come una condizione eccezionale ma come quella propria di ogni uomo: «non esiste uomo che possa sfuggire alla responsabilità e alla sostituzione vicaria»²⁰. Neppure colui che rivendica di essere responsabile solo nei confronti di se stesso può sottrarsi al vincolo della responsabilità vicaria:

Anche il concetto di una responsabilità nei miei confronti è dotato di senso solo nella misura in cui esso indica la responsabilità che esercito nei miei confronti come uomo e, quindi, perché sono uomo. La responsabilità verso se stessi è in realtà responsabilità verso l'uomo e verso l'umanità²¹.

Nondimeno Bonhoeffer mette in guardia dalla possibilità di abusare della *Stellvertretung*: una tale evenienza si realizza nel momento in cui il soggetto agente pone in maniera esclusiva se stesso, oppure – all'opposto – se assolutizza l'altro uomo. Infine, alla tradizionale destinazione del dovere²² (in questo caso diremmo della responsabilità) verso se stessi, verso gli altri, verso Dio, Bonhoeffer affianca la responsabilità verso le cose, come nel caso di valori più alti che non devono né essere sfruttati in maniera utilitaristica, né tuttavia lasciare che siano essi a soggiogare l'uomo.

A partire da queste considerazioni è chiaro cosa Bonhoeffer intenda per «adeguatezza alla realtà»: non «atteggiamento servile nei confronti del fatto», né ribellione di principio, ma aderenza alla propria condizione creaturale. La responsabilità è pertanto una relazione che non si esime dal professare la propria «fedeltà alla terra», altro concetto fondamentale nel pensiero bonhoefferiano. Se l'etica del dovere corrisponde ad una fuga nell'astrattezza del principio, l'etica della responsabilità rappresenta una risposta alla situazione concreta. L'azione responsabile non si fonda sulla certezza del principio ma si assume, di volta in volta, il rischio dell'azione:

Senza avere le spalle coperte da uomini, circostanze e principi, ma tenendo conto di tutte le situazioni umane, generali e di principio dati, la persona responsabile agisce nella libertà del

²⁰ Ivi, p. 224.

²¹ *Ibidem*.

²² Si rileva come la riflessione sui destinatari del dovere ha attraversato tutta la filosofia moderna e contemporanea. Due esempi su tutti: per Kant si danno doveri verso se stessi e verso gli altri ma non verso Dio; il filosofo analitico francese Ogien non si danno neppure doveri verso se stessi ma solo verso gli altri. Cfr. L. Fonnesu, *Dovere*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

proprio io. Il fatto che nulla può rispondere per lui o giustificarlo se non la sua azione e lui stesso, è la prova della sua libertà²³.

Il richiamo alla correlazione tra la libertà e le responsabilità richiederebbe una considerazione articolata. Ci limitiamo tuttavia a soffermarci brevemente sul luogo in cui tale correlazione è esercitata: la professione [*Beruf*]. Diversamente da Weber, Bonhoeffer intende la professione non come un campo circoscritto di prescrizioni ma come risposta totale dell'uomo al tutto della realtà, una risposta alla chiamata [*Ruf*] di Gesù Cristo, nella quale è compresa la distinzione tra lo spazio del dovere e quello della responsabilità (e della libertà). Pur non misconoscendo in generale l'importanza dei doveri nella professione, Bonhoeffer rileva come, per agire responsabilmente, non sia talvolta sufficiente adempiere il proprio dovere. Che l'essenza della libera responsabilità non possa essere tradotta in legge è oltremodo chiaro, nonostante un tale riconoscimento presupponga l'apertura alla sfera teologica, a partire dalla quale la trasgressione della legge – si pensi allo stadio religioso in Kierkegaard – può essere giustificabile. Per Bonhoeffer, il legame tra responsabilità e libertà permette il superamento del conflitto di doveri del quale la coscienza naturale non può venire a capo. In tal senso, la critica all'etica trova in quest'ultima affermazione una esplicita e, per il nostro discorso, conclusiva formulazione: «E poiché qui si tratta di un'azione che nasce dalla libertà, l'uomo non viene lacerato da un conflitto insanabile, ma può fare nella certezza e nell'unità con se stesso l'inaudito, cioè santificare la legge mediante la sua trasgressione»²⁴.

²³ D. Bonhoeffer, *Etica*, cit., p. 247.

²⁴ Ivi, p. 261.