



Paola Chiarella

(docente a contratto di Teoria e tecnica della normazione e dell'interpretazione nell'Università degli Studi "Magna Graecia" di Catanzaro, Dipartimento di Giurisprudenza, Economia e Sociologia)

**La laicità come esigenza della ragione:
rileggendo Dietrich Bonhoeffer ***

SOMMARIO: 1. Laicità necessaria - 2. Il Cristianesimo: una fede scandalosa - 3. La maggiore età del mondo - 4. Ritrovare Dio da adulti - 5. Provvisorietà dell'etica cristiana - 6. Führer e Verführer: lo scambio delle vesti e la fragilità del male.

1 - Laicità necessaria

La laicità irrompe nella modernità con la breve, ma pur densa formula groziana *etsi Deus non daretur aut non curari ab eo negotia umana*¹. Essa si propone come istinto di rottura rispetto al corso degli eventi che fino ad allora avevano visto il proliferare di un sanguinoso radicalismo religioso antiereticale e intollerante². L'esperimento mentale proposto da Grozio, quello cioè di sospendere Dio nella riflessione sugli affari mondani, è una brillante intuizione per la pacificazione dei cristiani in un frangente storico al colmo delle guerre religiose. L'ipotesi di un Dio assente o indifferente piuttosto che provocatoria è una mossa del tutto necessaria perché gli uomini riconoscano idee *chiare e distinte* sul giusto e sul vero mediante l'uso

* Contributo sottoposto a valutazione.

¹ U. GROZIO, *De iure belli ac pacis*, Parigi, 1625. Sulla formula groziana nel contesto del pensiero politico e giuridico del razionalismo moderno si veda E. CASSIRER, *In difesa del diritto naturale*, in *Micromega*, 2001, p. 94 ss.; così come si veda F.L. MARCOLUNGO, «*Etsi deus non daretur*». *Le radici della secolarizzazione*, in *Dietrich Bonhoeffer. Dalla debolezza di Dio alla responsabilità dell'uomo*, a cura di A. Conci, S. Zucal, Morcelliana, Brescia, 1997, p. 93 ss.; P. RILEY, *A Treatise of Legal Philosophy and General Jurisprudence, X: The Philosophers' Philosophy of Law from the Seventeenth Century to Our Days*, a cura di E. Pattaro, Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2009, p. 17 ss.; G. FASSÒ, *La legge della ragione*, a cura di C. Faralli, E. Pattaro, G. Zucchini, Giuffrè, Milano, 1999; G. FASSÒ, *Vico e Grozio*, Guida Editori, Napoli, 1971.

² Sulla laicità come rottura, piuttosto che come sviluppo di elementi in passato già germogliati, si veda G. ZAGREBELSKY, *Scambiarsi la veste*, Laterza, Roma-Bari, 2010, p. 9.



della sola ragione, nonostante la varietà di credenze, riti e cerimoniali con cui pensano di onorare Iddio³.

È significativo e non paradossale che il giurista olandese approdi alla laicità da credente, in un momento di speciale conflittualità in Olanda che lo vede coinvolto nel durissimo scontro tra Arminiani e Gomaristi sulla questione della *predestinazione* che gli costò anche un tempo di prigionia⁴. Nella riflessione maturata da Grozio il pensiero giunge di necessità a considerare scandaloso che i credenti del suo tempo falciassero vite umane per ragioni attinenti la salvezza dell'anima con la stessa solerzia e disinvoltura con cui si fa raccolta del grano al tempo della mietitura, senza alcun riguardo per il diritto divino e umano, come se una norma universale autorizzasse a infuriare in crimini di ogni specie⁵.

A distanza di tre secoli Dietrich Bonhoeffer, uno dei più influenti pastori e teologi tedeschi del Novecento, ricorre esplicitamente alla formula groziana perché i credenti non pronuncino il nome di Dio invano, invocandolo cioè come formula di chiusura delle dispute umane senza riflessione o apertura al dialogo col diversamente credente⁶. Sul piano della riflessione meta-etica si delinea un approccio di stampo chiaramente cognitivista di cui non si trascura la complessità euristica tanto in Grozio

³ La formula delle "idee chiare e distinte" è tipicamente cartesiana e rispecchia la convinzione che la ragione, se correttamente usata, sarebbe in grado di discernere il bene dal male, il vero dal falso, il giusto dall'ingiusto secondo i canoni più consolidati del razionalismo moderno. Cfr. sul punto **CARTESIO**, *Discorso sul metodo* (1637), Laterza, Roma-Bari, 1998; **ID.**, *Meditazioni metafisiche* (1641), a cura di L. Urbani Ulivi, Bompiani, Milano, 2001.

⁴ Il Sinodo di Dordrecht del 1618 condannò le dottrine conciliatrici di Arminio e affermò la dottrina calvinista della predestinazione.

⁵ La facilità con cui le nazioni cristiane ricorrono alla guerra per futili o inesistenti motivi è la ragione principale per cui Grozio scrisse il *De iure belli ac pacis* al fine di indicare le giuste condizioni dello *ius ad bellum* come le modalità di gestione della guerra (*ius in bello*). Cfr. **U. GROZIO**, *De iure belli ac pacis*, Parigi, 1625.

⁶ Si segnalano **E. BETHGE**, *Dietrich Bonhoeffer. Teologo cristiano contemporaneo. Una biografia*, a cura di E. Demarchi, traduzione italiana di G. Bulgarini, G. Mion, R. Pasini, Queriniana, Brescia, 2004 (1975); anche a cura di E. Bethge et al. è l'edizione critica delle opere di Bonhoeffer in lingua originale, *Dietrich Bonhoeffer Werke*, voll. 1-17, Chr. Kaiser/Gütersloher Verlagshaus, Monaco e Güthersloh, 1986-1999. La versione italiana delle opere è a cura di A. Gallas, *Opere di Dietrich Bonhoeffer*, voll. I-X, Queriniana, Brescia, 1992-2002; R. Bethge C. Gremmels (a cura di), *Dietrich Bonhoeffer: Bilder Eines Lebens*, Güthersloh Verlagshaus, Güthersloh, 2005; **E. ROBERTSON**, *La forza del debole. Vita e pensiero di Dietrich Bonhoeffer*, Città Nuova, Roma, 1992; **I. MANCINI**, *Bonhoeffer*, Morcelliana, Brescia, 1995; G. Ruggieri (a cura di), *Dietrich Bonhoeffer. La fede concreta*, il Mulino, Bologna, 1996, e la più recente biografia di **E. METAXAS**, *La vita del teologo che sfidò Hitler*, traduzione italiana di P. Meneghelli, Fazi Editore, Roma, 2012.



che in Bonhoeffer, ma che per entrambi poggia almeno sulla certezza della distinzione non approssimativa tra giusto e ingiusto a cui si giunge non per intuizione, ma secondo ragioni. Sul piano giuridico il diritto coincide con ciò che *non è ingiusto*, cioè contrario alla natura e ai rapporti razionali tra gli individui. In ogni caso, il punto di partenza della riflessione morale è quello per cui i contenuti etici del diritto naturale non hanno per entrambi fondamento teologico alcuno.

Durante gli anni del pastorato Bonhoeffer si confronta con i temi centrali della dottrina: la grazia, il peccato, il perdono, il discepolato, la fede e il dubbio, la volontà di Dio e la libertà dell'uomo. E alla laicità dedica una meditata riflessione anche per un'esigenza di onestà intellettuale che trova nella difesa della libertà il percorso di maturazione di una fede purificata dalle scorie degli interessi mondani che offendono Dio (se la "casa del Signore" è trasformata in una "spelunca di ladroni" in cui politica e religione mercanteggiano fino allo *scambio delle vesti*)⁷. La vocazione politica mondana della Chiesa, come l'appello ai maggioritari motivi religiosi quale strumento per conseguire maggioranze politiche, ripropongono il pericolo adamitico della *tentazione del potere*, rispetto al quale fa naufragio chi non discerne in senso delle *cose* di Dio⁸.

Se le sfere del potere civile e religioso si confondono, perdono di vista la propria vocazione di servire adeguatamente, ma separatamente, il bene e la giustizia, diventando simili a *spade arrugginite*, inutili o addirittura pericolose come lo spregevole connubio tra la Chiesa Luterana e il Nazionalsocialismo al quale Bonhoeffer si oppose al prezzo della propria vita⁹.

La laicità si rivela, dunque, nella riflessione del teologo tedesco un valore importante ai fini religiosi perché sgombera il campo dall'approccio dogmatico che non procura alcune bene alla salvezza dell'anima. L'appello al cielo, impiegato strategicamente come impermeabile al confronto pubblico per imporre surrettiziamente l'inganno di volontà umane patinate di un'aura di religiosità, allontana l'esperibilità di un autentico incontro con Dio. Ma la laicità è un valore indispensabile anche ai fini civili perché gli uomini possano sforzarsi di trovare nell'onestà del dialogo neutrale dal

⁷ "Scambiarsi la veste" è l'efficace metafora di Thomas Mann relativa ai rapporti tra politica e religione ripresa da Gustavo Zagrebelsky nel lavoro già citato sulla laicità.

⁸ Vangelo di Matteo 16:23.

⁹ *No Rusty Swords: Letters, Lectures and Notes, 1928-1936* è il titolo di una raccolta di scritti di Bonhoeffer, pubblicati tra il 1928 e il 1936, nella traduzione inglese di E. Robertson e J. Bowden, Harper & Row, New York, 1965.



punto di vista religioso, la soluzione di qualsivoglia tipo di problema che in fin dei conti è sempre *umano, troppo umano*.

Da qui, rileggere Bonhoeffer al tempo presente serve a ricordare i compiti delle distinte responsabilità civili e religiose. Se ne può così apprezzare l'attualità soprattutto sulle questioni più divisive - in campo bioetico non meno che politico - che impongono l'urgenza di decisioni decisive sulla vita, sul bene vivere e sulla morte.

2 - Il Cristianesimo: una fede scandalosa

Cresciuto nell'ambiente familiare stimolante dell'alta borghesia tedesca, sensibile al fascino della cultura e con una spiccata propensione all'onesta intellettuale, Dietrich Bonhoeffer matura un attivismo religioso che lo spinge a formulare e a vivere una concezione non convenzionale della fede e della vita cristiana¹⁰. Il nonno materno, pastore e cappellano di Corte, e il teologo svizzero Karl Barth, suo amico e maestro, lo ispirano a ricercare un modello di vita cristiano riformista fondato sull'attualità della presenza di Dio: attualità come immanenza divina e attualità come fede in azione. Senza timore di porsi interrogativi inquietanti, l'intera esistenza del teologo è una continua ricerca dell'autenticità: *Perché io sono proprio io? Che cosa sono davvero? Chi sono? Qual è il mio fine? Che ne sarà di me? Chi resta saldo? Possiamo ancora essere utili?* Domande queste, che sono la perfetta incarnazione dell'agostiniano *Quaestio mihi factus sum* - io stesso sono diventato domanda.

Per il giovane Bonhoeffer la *fede in Dio* si esprime nella *fedeltà alla terra*, nel servizio dell'umanità, prediletta creatura divina secondo la teologia cristiana. La sola attitudine contemplativa priva dell'azione orientata al bene è un uso *privatistico* del tempo che, come i talenti della parabola evangelica, deve farsi fruttare pubblicamente. La *fede* si conquista se non si teme di *scandalizzarsi* immergendosi nel ventre dell'esperienza, nel grembo dell'esistenza, nel tessuto del mondo nel quale si è chiamati a essere fedeli testimoni di un messaggio che non può essere contraddetto

¹⁰ Cfr. S. LEIBHOLZ-BONHOEFFER, *The Bonhoeffers: Portrait of a Family*, St. Martin's Press, New York, 1971; cfr. W. KUHNS, *In Pursuit of Dietrich Bonhoeffer*, Pflaum Press, Dayton, 1967; E. RAUM, *Dietrich Bonhoeffer: Called by God*, Burns and Oates, Londra, 2002; L.L. RASMUSSEN, *Dietrich Bonhoeffer: Reality and Resistance*, (Studies in Christian Ethics Series), Abingdon Press, Nashville, 1972.



dall'azione¹¹. Essere ambasciatori del regno di Dio implica dover affrontare con serietà e impegno i problemi sociali concreti di questo mondo¹².

L'agire come essere-nel-mondo coincide, infatti, con *l'essere come esserci per gli altri* nella convinzione che il divino è nel prossimo e che avvicinarsi a Dio significa prendere parte alle sofferenze del mondo. Queste riflessioni sono approfondite da Bonhoeffer nel quadro della distinzione tra *ultimo* e *penultimo*. L'*ultimo* è l'aldilà, il *penultimo* è il tempo su questa terra: "non si può e non si deve dire l'ultima parola prima della penultima. Noi viviamo nel penultimo e crediamo l'ultimo"¹³.

La mondanità nel suo "pieno essere-aldilà della vita" è il luogo in cui si *impara a credere*, vivendo "nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze e delle perplessità"¹⁴. Il credente che bada fanaticamente soltanto alla purezza delle proprie vesti, rifugiandosi in un mondo incontaminato, vive *con un solo piede sulla terra* e perciò con un solo piede si troverà anche in paradiso¹⁵. La parziale responsabilità che si assume verso il mondo non gli consente di riconoscere, né contrastare il male. Incapace di agire "in mezzo alla più clamorosa ingiustizia del mondo", preoccupato soltanto del proprio meschino interesse¹⁶. Cosicché, i tempi diventano *malvagi* proprio quando si tace l'ingiustizia, e l'oppressione dei poveri e dei miseri sale come un forte grido al cielo che "lascia indifferenti i giudici e i potenti; quando le comunità perseguitate e sofferenti chiedono aiuto al cielo e giustizia agli uomini e sulla terra non si leva nessuna voce per difendere i loro diritti"¹⁷.

¹¹ Si veda M. MARIANI, S. ZUCAL, *Dietrich Bonhoeffer il resistente*, in *Il Margine*, 2 febbraio 2006, p. 4.

¹² C.J. SLANE, *Bonhoeffer as Martyr: Social Responsibility and Modern Christian Commitment*, Brazos Press, New York, 2004. Durante un soggiorno in America, poco prima dello scoppio della seconda guerra mondiale, Bonhoeffer fu molto colpito dal *Gospel sociale* della Chiesa di New York operativa nei bassifondi della città. Cfr. R. WIND, *Dem Rad in die Speichen: Die Lebensgeschichte des Dietrich Bonhoeffer*, Bletzt Verlag, Wienheim-Basilea, 1990.

¹³ D. BONHOEFFER, *Etica*, traduzione italiana di A. Comba, Bompiani, Milano, 1969, p. 101 ss. Si veda inoltre J. MOLTSMANN, *Dietrich Bonhoeffer e la teologia. Un omaggio personale*, in U. Perone, M. Saveriano (a cura di), *Dietrich Bonhoeffer. Eredità cristiana e modernità*, Claudiana, Torino, 2006, p. 11 ss.

¹⁴ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa. Lettere e scritti dal carcere*, traduzione italiana di A. Gallas, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo, 1988, p. 446.

¹⁵ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 509.

¹⁶ D. BONHOEFFER, *Gli Scritti (1928-1944)*, Queriniana, Brescia, 1977, p. 155.

¹⁷ D. BONHOEFFER, *La fragilità del male. Scritti inediti*, Piemme, Milano, 2015, p. 76.



Sul terreno della giustizia umana il cristianesimo resiste o fallisce nella misura in cui si attiva in una protesta rivoluzionaria contro l'arbitrio e la superbia dei potenti e difende la causa dei poveri. I credenti, in continuità col cristianesimo delle origini, devono dare motivo di scandalo, devono addirittura "scioccare molto di più" di quanto siano soliti fare secondo le convenzioni religiose e schierarsi decisamente dalla parte dei deboli. Eppure essi si sono adattati troppo facilmente alla seducente comodità del culto del più forte, dimostrando riguardo per il "diritto morale dei forti"¹⁸.

Al contrario, le molteplici vie del bene e dell'amore verso Dio si diramano fino a incontrarsi nel servizio dell'umanità sofferente, finanche delle *cattive compagnie* umanamente poco raccomandabili¹⁹. Gli ultimi della terra sono una categoria sulla quale Bonhoeffer medita con grande sensibilità e compassione. Essi sono l'espressione della debolezza umana dalla quale l'uomo ricco, sano e forte rifugge anche solo col pensiero perché non attira lusinghe e onori, non appaga la sete di vanagloria. I poveri, i malati, gli anziani, coloro che hanno bisogno di assistenza sono un mistero per i fortunati. La vita di uno storpio, di un infermo senza speranza, della persona sfruttata, dell'uomo discriminato per motivi razziali, della persona *intoccabile* che sintetizza tutte le idiosincrasie delle persone perbene, è il totalmente altro da cui i cosiddetti *normali* sono stati risparmiati. Eppure, lontano dagli affanni di una vita difficile, se l'universo della debolezza resta ancora *estraneo, sconosciuto e distante*, la felicità non potrà essere sperimentata pienamente neppure dalle persone fortunate perché trascurano che la debolezza appartiene al senso dell'esperienza e non coglierla significa non comprendere il senso della propria umanità²⁰.

Essere grati a Dio per i doni ricevuti si esprime con la *responsabilità nei confronti dei fratelli*, altrimenti si adora l'idolo della fortuna e di se stessi. Per cui è addirittura la responsabilità il segno della benedizione di Dio, piuttosto che il possesso di beni materiali o il successo professionale o mondano secondo una certa teologia della prosperità diffusa nel protestantesimo.

"Attendere inattivi e stare ottusamente alla finestra" non sono atteggiamenti cristiani. Se il Cristo è salito sulla croce, la *sequela* implica vivere all'aperto, al servizio del mondo, senza riparo, né comodo giaciglio

¹⁸ D. BONHOEFFER, *La fragilità del male*, cit., p. 19.

¹⁹ Si rimanda per una visione non convenzionale del Cristianesimo ad A. HOLL, *Gesù in cattiva compagnia*, Einaudi, Torino, 1991.

²⁰ D. BONHOEFFER, *La fragilità del male*, cit., pp. 18-19.



dove riporre il capo²¹. I *viandanti* delle nuvole che pensano soltanto alle *cose di lassù*, incapaci di agire in mezzo alla più clamorosa ingiustizia del mondo, rischieranno di vergognarsi nel giorno del giudizio quando Dio dirà all'ateo: "Servo buono e fedele, sei stato fedele nel poco, io ti darò autorità su molto: entra nella gioia del tuo Signore" (Matteo 25:21), per il fatto che "egli è stato fedele in forma terrena ai compiti terreni che si è trovato davanti, per il fatto che egli ha prestato ad alto interesse i talenti che gli erano stati affidati"²².

Da qui la coraggiosa adesione a un *cristianesimo non religioso*, difforme dall'ossequioso legalismo tanto da potersi vivere, in forma del tutto inconsapevole anche da coloro che non rendono alcuna professione di fede²³:

"chi trova Dio trova anche il fratello e non c'è differenza tra uno e l'altro. E viceversa, se non troviamo il fratello non troviamo nemmeno Dio. Quest'ultimo è diventato nostro fratello in Cristo, e noi possiamo vederlo dietro ogni uomo"²⁴.

La fede per Bonhoeffer è un atto di coraggio, da viverci al limite delle virtù cristiane, in prossimità del totale sacrificio di sé. È questa la consapevolezza del discepolo, sul cui orizzonte si profila una vita umanamente esigente, ma carica di senso. Come per un grido di guerra, al credente responsabile egli rivolge questo comando: "[u]omo, esci dal tuo rifugio! Vai all'aria aperta, sotto il fuoco incrociato! Lì fuori, fratello, sei a spalle scoperte. Lì fuori risuona un grido: deciditi, agisci!"²⁵. La fede chiama all'azione anche a rischio della vita e addirittura dell'innocenza davanti a Dio: agire significa assumere su di sé il rischio del peccato²⁶. È preferibile una cattiva coscienza all'inazione, perché tacere equivale a parlare e non agire ad agire²⁷.

²¹ D. BONHOEFFER, *Sequela*, traduzione italiana di M.C. Laurenzi, Queriniana, Brescia, 1997.

²² D. BONHOEFFER, *Gli Scritti* (1928-1944), cit., p. 153.

²³ Si veda sul punto I. MANCINI, *Ciò che è vivo e ciò che è morto nell'etica di Bonhoeffer*, Introduzione a D. BONHOEFFER, *Etica*, cit., p. IX; R.K. WUSTEMBERG, *Glauben als Leben: Dietrich Bonhoeffer Und Die Nichtreligiöse Interpretation Biblischer Bregriffe*, Peter Lang, Francoforte, 1996.

²⁴ D. BONHOEFFER, *La fragilità del male*, cit., p. 113.

²⁵ D. BONHOEFFER, *La fragilità del male*, cit., p. 165. Cfr. M.E. Marty (a cura di), *The Place of Bonhoeffer: Problems and Possibilities in His Thought*, Association Press, New York, 1962.

²⁶ Si veda sul punto F. OLIVETTI, «Chi resta saldo?». *Fede e resistenza in Bonhoeffer*, in *Il Margine*, cit., p. 67. Cfr. G. HUNTEMANN, *Der andere Bonhoeffer: die Herausforderung des Modernismus*, Brockhaus, Wuppertal, 1989.

²⁷ Sul concetto di inattività si veda D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 70.



3 - La maggiore età del mondo

L'immersione nella mondanità rivela i caratteri dell'umanità decisivi per le riflessioni maturate da Bonhoeffer sulla laicità. A partire dalla modernità si deve riconoscere la "maggiore età del mondo" (*mündige Welt*) perché sulle questioni mondane gli uomini sono in grado di ragionare e trovare soluzioni adeguate senza appellarsi a Dio. L'età adulta del mondo garantisce oramai conoscenze sufficienti a dirimere molteplici questioni in campo scientifico, politico, giuridico, morale perché il riscatto della ragione dal fanatismo e dalla superstizione ha emancipato l'uomo da uno stato di minorità. A questo punto non serve appellarsi a Dio come tutore di figli minorenni e per un'esigenza di verità occorre ammettere la "capitolazione di Dio" perché "tutto funziona anche senza Dio e non meno bene di prima"²⁸.

Dio si rivela un'entità non *necessaria* in molte vicende umane, che non deve essere nominata invano. Egli stesso obbliga al riconoscimento della sua *inutilità* perché "il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona"²⁹. Per la teologia cristiana Dio ha, infatti, assegnato all'uomo la custodia della terra e la responsabilità del proprio destino, per cui Dio non può essere assimilato a un pagano *deus ex machina* la cui apparizione e azione si consumano nel frangente di pochi istanti.

Se gli uomini si abituassero a considerare Dio un'ipotesi di lavoro che occorre rimuovere *il più completamente possibile*, potrebbero vivere nella pienezza delle proprie facoltà e rispettare Dio nella grandezza della sua essenza, piuttosto che utilizzarlo come una porta di servizio. Se Dio tace, gli uomini possono parlare in prima persona, concordando sulla giustizia che è oggettiva, autoevidente, di per sé sufficiente, a cui Dio stesso si sottopone, fino alla svolta concettuale per cui la giustizia è addirittura più importante della volontà di Dio. Ma Dio, in aderenza ai canoni del razionalismo religioso, non può volere ciò che è ingiusto, per cui il credente deve assumersi il coraggio di agire anche in modi palesemente contrari alla parola rivelata nei testi sacri³⁰.

²⁸ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 439.

²⁹ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 440. Si veda inoltre, U. PERONE, *Le sfide della teologia alla filosofia contemporanea*, in U. Perone, M. Saveriano (a cura di), *Dietrich Bonhoeffer. Eredità cristiana e modernità*, cit., p. 69 ss.

³⁰ Non si trascuri il dato biografico per il quale Bonhoeffer è dai più ricordato. Con l'ascesa al potere di Hitler, il teologo comprese subito il pericolo e giovanissimo fu coinvolto nell'organizzazione dell'attentato, poi fallito, al Führer, in palese violazione del comandamento di Dio "non uccidere". Rispetto alla contraddizione religiosa del suo comportamento Bonhoeffer diede la seguente spiegazione: "Se un pazzo guida l'auto sul



Quando per pigrizia mentale la conoscenza umana giunge al limite e si invoca Dio per dirimere i conflitti, Dio interviene nella debolezza dell'uomo come un "tappabuchi", come una ruota di scorta il cui spazio è dunque limitato all'emergenza, trascurabile per la maggior parte dei casi e così lontano dalla centralità che Dio vorrebbe avere nella vita dell'uomo. Dal ricorrere a Dio come "porta di servizio" deriva in genere ogni sorta di male, perché nell'ipotesi del conflitto tra divergenti concezioni religiose, ciascuna porta è una parziale via di uscita o di salvezza, inevitabilmente generatrice di conflitti settari.

Assumendo invece l'ipotesi che *etsi deus non daretur aut non curari ab eo negotia umana*, gli uomini accettano la responsabilità della decisione tutta umana, per risolvere con il linguaggio universale e inclusivo della ragione le questioni che li dividono. Ma a tale fine occorre separare le questioni spirituali da quelle mondane, per impedire di patrocinare la causa della fede con la forza e la violenza. Il combattimento del cristiano non è, d'altra parte, contro carne e sangue e nella vita, dichiara Bonhoeffer, "gli uomini sono per noi più importanti di qualsiasi altra cosa"³¹, di qualsiasi dogma o convinzione religiosa.

Neppure l'azione umana che ha ricadute mondane deve essere religiosamente interpretata, attuando una desacralizzazione radicale dell'agire pubblico e privato. In ambito politico nessun governo mondano può pretendere l'adorazione come nel caso del nazionalsocialismo col suo *messianismo secolarizzato*. E l'eventuale resistenza all'oppressione non è neppure condotta in nome di Dio, quanto degli interessi degli uomini che soffrono. Non potrebbe d'altra parte condursi coerentemente in nome di Dio se si assume il rischio di essere colpevoli di omicidio per l'uccisione del tiranno. E ciò perché l'agire responsabile quale "agire che accetta fino in fondo la propria parzialità, il proprio essere imperfetto, portatore di limiti e impurità, non [è] innocente né santo"³². Una coscienza immacolata è, infatti, una coscienza ingannata³³.

La desacralizzazione opera anche su taluni aspetti della vita privata sui quali invece la Chiesa pretende di essere maestra. Ma si tratta per lo più di questioni sulle quali all'uomo deve essere garantita la libertà di scelta

marciapiede della Kürfstenstraße, da pastore non posso solamente seppellire i morti e consolare i parenti: se mi trovo in quel posto io devo fare un salto e strappare l'autista dal volante".

³¹ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 468.

³² M. NICOLETTI, "Nella vita gli uomini sono per noi più importanti di qualsiasi altra cosa", in *Il Margine*, cit., p. 45.

³³ D. BONHOEFFER, *Etica*, cit., p. 59.



perché rientrano in un rapporto del tutto personale tra uomo e Dio e perché *l'atteggiamento pretesco* che sfrutta le debolezze private, sottomette gli uomini a Dio soltanto mediante la paura e il ricatto. Occorre al contrario "cogliere la verità decisiva, e cioè che a partire dal peccato originale devono esistere anche il nascondimento e il segreto"³⁴.

4 - Ritrovare Dio da adulti

Qual è allora il *sensu delle cose di Dio* distinto dal *sensu delle cose degli uomini* che nel Vangelo si rimprovera a Pietro di non possedere? L'«unica cosa che possiamo trarre come "bottino" dalla casa in fiamme»³⁵ non è la conquista del mondo, ma la salvezza della propria anima, mediante l'essere come *esserci per gli altri* come forma primaria di trascendenza: «solo dall'„esserci-per-altri fino alla morte nasce l'onnipotenza, l'onniscienza, l'onnipresenza"»³⁶. Questo vivere umanamente la fede comporta il ridimensionamento del formalismo con cui la religione individua le modalità di culto e di condotta idonee all'adorazione del Creatore:

“[i]n modo particolare, la *nostra* Chiesa dovrà opporsi ai vizi dell'hybris, dell'adorazione della forza, dell'invidia e dell'illusionismo, quali radici di tutti i mali. Essa dovrà parlare di misura, autenticità, fiducia, fedeltà, costanza, disciplina, umiltà, sobrietà, modestia”³⁷.

Nella visione bonhoefferiana, Dio non si lascia condizionare da rigidi schemi umani:

“non siamo noi a possedere Dio, bensì Dio che possiede noi, non è l'uomo che dispone di Dio, ma Dio dispone degli uomini. Essere religioso significa riconoscere che non si potrà mai diventarlo, avere Dio significa vedere che l'uomo non potrà mai averlo”³⁸.

Da qui lo squarcio delle conversioni per cui Dio fa ingresso nel cuore dell'uomo attraverso le sue vie per lo più inaspettate, coinvolgendo persone “improponibili” prive, potremmo dire, dei *requisiti legali*: chiama a sé i fanciulli, si circonda di uomini comuni o addirittura incolti, attira i lebbrosi,

³⁴ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 226.

³⁵ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 367.

³⁶ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 66.

³⁷ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., pp. 463-464.

³⁸ D. BONHOEFFER, *Gli Scritti (1928-1944)*, cit., p. 27.



i pubblicani, le prostitute, i poveri. Dio, di cui nessuno conosce la forma, agisce oltre le forme in cui gli uomini trovano conforto.

E altrettanto imprevedibilmente a essere debole è Dio, povero in una mangiatoia, tradito dagli amici, disprezzato e ucciso dal suo popolo, accusato dalle autorità religiose e politiche, indifeso dagli uomini. Fondamentalmente un Dio solo. Gli uomini “vanno a Dio nella sua tribolazione, lo trovano povero, oltraggiato, senza tetto né pane, lo vedono consunto da peccati, debolezze e morte. I cristiani stanno vicino a Dio nella sua sofferenza”³⁹. Ma proprio in virtù di questa sua totale umanità, attraverso la piena partecipazione alle sofferenze del mondo, si sperimenta il senso del divino.

Piuttosto che sprofondare nella disperazione perché la miseria degli uomini priverebbe di senso l’esistenza, Bonhoeffer ritrova il senso del tutto e del divino proprio nella difesa dell’umanità e nella possibilità della sua redenzione mediante il bene. L’uomo deve allora tendere all’immagine di questo Dio sofferente in Cristo. È questo il senso dell’essere stati fatti a sua “immagine e somiglianza”.

Se Dio non è relegato nella circonferenza dei vuoti umani, per i quali svolge, come si è detto, la funzione interstiziale di un “tappabuchi”, nella prospettiva del mondo senza Dio cade su di esso una luce stupefacente⁴⁰. Per gli uomini adulti Dio non è una stampella delle proprie debolezze o un anestetico per il timore della morte e della colpa. Egli diventa il centro della loro vita e della loro forza perché lo scelgono liberamente senza il condizionamento dei propri difetti e perché egli abbia a dire qualcosa di “decisivo” sulla loro vita. Egli è del tutto incompreso se gli si assegna soltanto una “provincia dell’esistenza spirituale”⁴¹. Questo è il senso della sequela, del discepolato della *grazia a caro prezzo* opposta alla *grazia a buon mercato* che è appunto grazia senza sacrificio⁴².

La conversione ha dunque profili radicali: “[l]a religione di Cristo non è la leccornia dopo il pane, ma è pane o non è niente”⁴³. Si pone a questo punto il problema di come essere coerenti con la sostanza di questo messaggio in un mondo senza Dio del quale essere testimoni e fare discepoli.

³⁹ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 427; A. Conci, S. Zucal (a cura di), *Dietrich Bonhoeffer, dalla debolezza di Dio alla responsabilità dell’uomo*, Morcelliana, Brescia 1997.

⁴⁰ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 442.

⁴¹ D. BONHOEFFER, *Gli Scritti (1928-1944)*, cit., p. 32.

⁴² Questo tema è approfondito da D. Bonhoeffer nel già citato, *Sequela*.

⁴³ D. BONHOEFFER, *Gli Scritti (1928-1944)*, cit., p. 32.



La chiamata del credente è preparare la *via del Signore, colmando ogni valle, appianando ogni monte*, venendo in aiuto ai bisogni del prossimo senza ricorrere al ricatto della conversione. Una volta preparato il terreno, la verità dovrà maturare spontaneamente nel rispetto della libertà: “la verità nasce solo dalla libertà”⁴⁴. Bisogna essere servitori della verità, perché a imporla si diventa impostori.

Ne consegue un sensibile atteggiamento di cautela nel parlare in nome di Dio poiché si corre il rischio di tradire la verità, spacciando per universale una visione parziale delle cose. L’istituzione ecclesiastica è dunque molto ridimensionata nella misura in cui pretende di essere la sola bocca della verità. Anzi, si ravvisa addirittura un *germe di inimicizia* tra la chiesa e il cristianesimo poiché l’istituzione umana vuole essere la via dell’uomo a Dio, un’insensata e incompiuta Torre di Babele⁴⁵. Il rapporto col prossimo, credente o non credente, deve essere improntato alla stessa maturità che il mondo ha oramai raggiunto. Piuttosto che trattare il prossimo come un minore incapace di compiere scelte consapevoli, il prossimo è colui di cui si ha a cuore la salvezza, alla quale deve poter pervenire senza costrizione. Quest’ultima non giova a nulla, ma piuttosto rivela il dubbio che la verità divina possa farsi strada da sola. La costrizione è la “via dell’uomo a Dio” che non conduce a una autentica conversione, ma alla schiavitù di sterili precetti: “chi rinuncia alla libertà, rinuncia a essere cristiano”⁴⁶ e privare della libertà di scelta il non credente significa assicurarsi che non lo diventi mai.

5 - Provvisorietà dell’etica cristiana

In campo morale le prescrizioni che guidano il credente nel cammino della fede non sono per Bonhoeffer assolute, ma devono essere rapportate all’attualità delle circostanze. È impossibile pertanto prevedere identiche regole per tutti i credenti e soluzioni *standard* per problemi simili poiché “ogni attimo vissuto davanti agli occhi di Dio può portare una decisione inaspettata”⁴⁷. Il che annulla il letteralismo con cui si assumono le prescrizioni etiche, poiché la lettera della legge uccide, ma lo Spirito vivifica e c’è spirito solo nel compimento dell’azione presente, lo spirito irrigidito non è più spirito. Se così è il bene e il male non sono totalmente definibili in

⁴⁴ D. BONHOEFFER, *Gli Scritti* (1928-1944), cit., p. 65.

⁴⁵ D. BONHOEFFER, *Gli Scritti* (1928-1944), cit., p. 42.

⁴⁶ D. BONHOEFFER, *Gli Scritti* (1928-1944), cit., p. 54.

⁴⁷ D. BONHOEFFER, *Gli Scritti* (1928-1944), cit., p. 55.



astratto, ma soltanto nel compimento dell'azione. Formalizzare norme e principi è simile al vano tentativo di "fissare in un disegno l'uccello in volo". L'uomo si trova così da solo davanti al "Dio vivente" e la decisione richiesta dalla realtà deve essere presa da ognuno personalmente e liberamente nella concreta situazione rispondendo responsabilmente alla domanda etica per eccellenza: *che cosa devo fare?* È dunque cruciale la *questione della risposta* (*Verantwortung*) da cui non si deve sfuggire.

Nella solitudine davanti a Dio la correttezza dell'agire morale si rivela nella coscienza individuale: "l'uomo è l'uomo della coscienza, che comprende se stesso a partire dalla riflessione sulla coscienza in cui Dio lo incontra". In questa prospettiva, a differenza della contemplazione, il pensiero è un'attività che produce effetti morali perché trasforma in persona colui che pensa. L'agire morale dipende allora da ciò che si intende fare con se stessi, con l'azione che non porti l'agente a contraddirsi e a disprezzarsi⁴⁸. Agire moralmente consiste nella «chiara cognizione di ciò cui uno è tenuto nei confronti di sé e degli altri», nella consapevolezza di un senso della "qualità" nemico potente di ogni massificazione. Se dunque per i cristiani l'etica è una questione di coscienza piuttosto che di precetti, pretendere che sulle questioni mondane i non credenti si attengano ai precetti dell'etica cristiana vuol dire volerli depistare.

L'etica cristiana è stata inoltre falsata dall'eccessiva svalutazione delle realtà *penultime* che includono le gioie terrestri e provvisorie, che vanno al contrario apprezzate e valutate non meno delle realtà *ultime*: "[p]er dirla chiaramente: che un uomo nelle braccia di sua moglie debba avere nostalgia dell'aldilà, è a dir poco una mancanza di gusto e comunque non la volontà di Dio"⁴⁹. Dio si trova e si ama in ciò che egli dà. Se a Lui piace fare provare una travolgente felicità terrena non bisogna essere "più pii di lui" e guastare questa felicità con idee tracotanti e pretese provocatorie, dando sfogo a una fantasia religiosa incontrollata che è incapace di accontentarsi di ciò che Dio dà. Ciò non di meno, Dio non farà mancare a chi lo trova e lo ringrazia nella propria felicità terrena, i momenti in cui ricorderà la provvisorietà delle cose terrene e l'opportunità di abituare il proprio cuore all'eternità.

La corporeità, per lungo tempo intesa come via d'accesso al peccato da doversi mortificare, è un fine in sé. I piaceri del corpo non sono subordinati a uno scopo superiore, ma sono segni anticipati della gioia

⁴⁸ Si consideri l'affinità col pensiero di Hannah Arendt che Bonhoeffer non conobbe. Entrambi nacquero nel 1906 e vissero lo stesso traumatico periodo della storia tedesca, con epiloghi molto diversi.

⁴⁹ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., p. 237.



eterna che Dio promette agli uomini. Svalutare le gioie terrene mortifica l'uomo che a differenza dell'animale non si accontenta di una tana, non va in giro nudo, non si ciba al solo fine di saziarsi, e sperimenta la sessualità con riservatezza. È del tutto legittimo sperimentare il piacere di una bella casa, di un bel vestito, di un buon pasto e dell'intimità sessuale. L'ascetismo che pure è un punto di vista soggettivo meritevole di rispetto, non può diventare la base dell'etica cristiana perché fondamentalmente innaturale.

In questa luce, tutto ciò che ha a che fare con la corporeità rientra nell'autodeterminazione del soggetto: il corpo «è sempre il "mio corpo"» e il rispetto che il prossimo deve manifestare è quello di "tenerci a dovuta distanza dalla sua realtà fisica"⁵⁰. Un falso rigorismo sulle questioni più delicate che riguardano la corporeità condannano il cristiano al fariseismo e allontanano il non credente da Dio. La difesa dell'autonomia individuale anche in questo campo di scelta, evidenzia la necessità di contrastare l'„eteronomia in forma di clericalismo" che è un passo disperato all'indietro che non può essere compiuto se non al prezzo del sacrificio dell'onestà intellettuale. Senza autonomia morale l'uomo è uno strumento privo di volontà, capace di commettere qualsiasi male, non riconoscendolo neppure come tale.

Con specifico riferimento poi ai diritti del soggetto sul proprio corpo e con speciale riguardo al carattere personalissimo dei relativi atti di disposizione, la questione bioetica dell'*eutanasia* è affrontata da Bonhoeffer nei termini del *suicidio* per distinguerla dalla depurazione nazista dei soggetti incapaci. Al riguardo il teologo adotta una posizione possibilista in ragione della considerazione ancora una volta autonoma e personale del senso della propria vita. Nel caso dei soggetti gravemente malati, la cui qualità della vita si discosta da come avrebbero voluto sperimentarla, la decisione di morire è "l'estremo tentativo dell'uomo di conferire un significato umano a una vita divenuta umanamente senza senso"⁵¹. Il suicida potrà essere giudicato eventualmente colpevole da Dio per incredulità⁵², ma non potrà essere giudicato dagli uomini poiché ciascuno è libero "dinanzi al proprio corpo", avendo ricevuto dalla natura "l'altissimo diritto di disporre di se stesso"⁵³. La prosecuzione di una vita sofferente con l'ausilio di tutti i mezzi medici di cui il soggetto interessato farebbe volentieri a meno, è l'imposizione di principio della preminenza del valore biologico della vita su quello biografico. La vita biologica assumerebbe con

⁵⁰ D. BONHOEFFER, *Etica*, cit., p. 133.

⁵¹ D. BONHOEFFER, *Etica*, cit., p. 140.

⁵² D. BONHOEFFER, *Etica*, cit., p. 140.

⁵³ D. BONHOEFFER, *Etica*, cit., p. 141.



ciò un tratto innaturale che è di per sé deleterio, perché è “la vita stessa a tendere al naturale, a opporsi continuamente all’innaturale e a farlo fallire”⁵⁴. Il vitalismo che assolutizza la vita come fine in sé e riduce l’individuo a strumento di uno scopo superiore sfocia nel nichilismo, nella distruzione completa del naturale⁵⁵.

Dal punto di vista normativo appare chiaro allora che la neutralità è l’impostazione prediletta di ogni intervento volto a regolare le vicende umane al fine di assicurare l’autodeterminazione ampia e consapevole. Nel rispetto del prossimo, a ciascuno sia dato l’onore e l’onere della propria responsabilità, per un’esigenza di onestà intellettuale davanti a Dio e agli uomini.

6 - Führer e Verführer: lo scambio delle vesti e la fragilità del male

Il 30 gennaio del 1933 inaugura l’*annus horribilis* per la Germania e per l’Europa vorticosamente trascinate nella spirale della follia criminale al vertice del potere: Adolf Hitler è democraticamente eletto Cancelliere tedesco. Il frustino per cani col quale spesso si faceva vedere in pubblico doveva pur lasciare intuire qualcosa⁵⁶. Alla famiglia Bonhoeffer fu straordinariamente chiaro sin dall’inizio che la *Führung* promessa sarebbe stata violenta, totale, sanguinaria, un palese inganno antidemocratico. Il *Führer* era evidentemente per loro un impostore, anzi un seduttore, quel *Verführer* che avrebbe lusingato col delirio di un’Europa tedesca inoculata di odio razziale. Eppure i tedeschi non si avvidero di nulla, né del linguaggio del disfacimento della dignità umana e della fine della democrazia, né che l’orologio della normalità si era rotto.

A soli due giorni di distanza dalla nomina di Hitler, l’allora ventiseienne Bonhoeffer pronuncia un discorso alla radio dalla stazione di Postdammerstrasse di Berlino dal titolo *Il concetto alterato di leadership della generazione più giovane*. Il discorso fu chiaramente tagliato quando si comprese il tenore del messaggio. Eppure quel discorso non avrebbe potuto indirizzarsi esplicitamente a Hitler appena asceso al potere, ma resta inquietante la premonizione dell’infausta personificazione del principio del

⁵⁴ D. BONHOEFFER, *Etica*, cit., p. 149.

⁵⁵ Cfr. L. SAVARINO, *Bioetica Cristiana e società secolare. Una lettura protestante delle questioni di fine vita*, Claudiana, Torino, 2013, p. 64.

⁵⁶ Si veda il discorso del padre di Bonhoeffer, psichiatra che aveva notato che il frustino da cani era un simbolo del potere privo di vere finalità pratiche. In questo discorso non si tacciano neppure le “caratteristiche psicopatiche” che da medico aveva chiaramente riscontrato. Si veda E. METAXAS, *La vita del teologo che sfidò Hitler*, cit., p. 183.



Capo da parte di Hitler. Il discorso infatti affrontava il concetto del *Führerprinzip* che Hitler avrebbe sfruttato in tutte le sue forme. L'intuizione di come sarebbero andate le cose accomunò dunque Bonhoeffer e i vertici del potere, i quali si sentirono minacciati dalla lungimiranza di un così giovane predicatore. Le carte non potevano essere scoperte così presto, anche perché il gioco non era più evidentemente democratico. Doveva allora prevalere la censura, l'inganno, la propaganda, la potente retorica, la sublimazione della volontà di potenza.

Ma in cosa consisteva il *Führerprinzip* temuto da Bonhoeffer? La disfatta della prima guerra mondiale, la depressione economica, la crisi democratica della Repubblica di Weimar avevano colpito soprattutto la giovane generazione, che aveva iniziato a nutrire una forte sfiducia nell'autorità del Kaiser e della Chiesa. Andando così alla ricerca di una *guida* che approdasse alla salvezza nazionale, la nuova autorità di cui si andava alla ricerca di una definizione avrebbe trovato soltanto in se stessa la fonte della propria legittimazione. Né Dio, né altro principio politico le avrebbe conferito potere, ma si sarebbe legittimata per forza di cose, o meglio, per la forza materiale in grado di dispiegare, trascinando in salvo il popolo e acquisendo così un innegabile significato messianico.

Bonhoeffer aveva intuito tutto ciò, parte di quella giovane generazione alla ricerca di risposte concrete. Il mostro politico a cui si metteva mano a partire da quell'anno si sarebbe concepito completamente autonomo, autoreferenziale, lungimirante e incapace di fallire, tanto da diventare l'idolo del popolo. Ma nel discorso alla radio il vero capo è colui che deve portare i suoi seguaci "alla responsabilità verso gli ordini della vita, verso il padre, il maestro, il giudice, lo Stato. Deve rifiutarsi assolutamente di diventare il seduttore, l'idolo, cioè l'autorità ultima per il seguace"⁵⁷, come sarà compiutamente teorizzato dalla teologia politica di Carl Schmitt.

Non a caso anche per le questioni politiche Bonhoeffer ha in mente un capo in grado di diventare servo, "il più dipendente, il più gravato di responsabilità verso gli ordini della vita"⁵⁸ e tale da rendere *maturi, adulti* i propri concittadini, come vuole il rispetto del principio democratico. L'altro volto temibile del *Führerprinzip* era poi riscontrato, in quello stesso discorso, nella circostanza del dare luogo a una sostituzione dell'autorità di Dio con

⁵⁷ E. METAXAS, *La vita del teologo che sfidò Hitler*, cit., p. 181. Cfr., inoltre, T.E. PATTEN, *The Twisted Cross and Dietrich Bonhoeffer*, Fairway Press, Lima, OH, 1992; T.J. KLEINHANS, *Till the Night Be Past: The Life and Times of Dietrich Bonhoeffer*, Concordia House, New York, 2002.

⁵⁸ E. METAXAS, *La vita del teologo che sfidò Hitler*, cit., p. 181.



l'autorità del Capo, l'unico rispetto al quale rendersi responsabili, il che spiega molto bene il totale collasso della Chiesa Luterana e dei suoi fedeli che temettero il Führer molto più di Dio. Eppure dagli insegnamenti biblici, Dio solo è colui al quale rendere il culto e l'unico veramente da temere a dispetto di qualunque autorità terrena. Basti ricordare l'episodio della narrazione biblica delle levatrici ebraiche a cui il Faraone ordinò di uccidere i maschi primogeniti. Ma le donne "temettero Dio, non fecero quello che il re d'Egitto aveva ordinato loro e lasciarono vivere anche i maschi" (Esodo 1:17).

Questo verso soltanto avrebbe dovuto parlare alle coscienze dei credenti tedeschi, ma fu neutralizzato dalla sottoscrizione del Paragrafo Ariano da parte della Chiesa Luterana in virtù del quale furono espulsi dalla congregazione gli ebrei cristiani⁵⁹. Le autorità religiose non si avvidero che la croce uncinata sarebbe stata la più clamorosa deformazione della croce di Cristo. Eppure Hitler non professava ateismo, tant'è che dichiarò che il suo governo avrebbe fatto del Cristianesimo la base della moralità collettiva, ma col *Führerprinzip* egli sapeva di essersi conquistato un'autorità addirittura superiore nelle coscienze del popolo tedesco. Si compiva lo scambio delle vesti nella degenerazione di una Chiesa nazista e uno Stato idolatrico.

Quattro settimane dopo l'elezione di Hitler, durante la predica nella Chiesa della Trinità, Bonhoeffer non ebbe timore di prendere una posizione su quanto osservava:

"Noi abbiamo nella Chiesa soltanto *un* altare, e questo è l'altare dell'Onnipotente. [...] Nella Chiesa abbiamo anche *un solo* pulpito, e da questo pulpito si parla della fede in Dio e di nessun'altra fede e nessuna altra volontà, per buona che sia"⁶⁰.

La Chiesa avrebbe dovuto schierarsi dalla parte degli ebrei come scrisse nel saggio del marzo del 1933 dal titolo *La Chiesa di fronte alla questione ebraica*. Ma aspetto ancor più importante era la convinzione che la Chiesa dovesse richiamare ai suoi doveri lo Stato, *aiutando lo Stato a essere Stato* qualora dimenticasse che la sua funzione è produrre ordine e giustizia, piuttosto che disordine e ingiustizia. Ma il nazismo mirava a produrre un *eccesso di ordine* a tutto detrimento della giustizia e della stessa libertà della predicazione cristiana inevitabilmente contaminata di antisemitismo e d'idolatria del capo.

⁵⁹ G. TOURN, *Dietrich Bonhoeffer e la Chiesa sotto il nazismo*, Claudiana, Torino, 1965.

⁶⁰ E. METAXAS, *La vita del teologo che sfidò Hitler*, cit., p. 185. Cfr. C. GREMMELS, H.W. GROSSE, *Il cammino di Dietrich Bonhoeffer verso la resistenza*, Claudiana, Torino, 2006; A. CONCI, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, Dehoniane, Bologna, 1995.



Dinanzi a uno Stato totalitario, una Chiesa consapevole della sua vocazione avrebbe dovuto *occuparsi incondizionatamente* delle vittime dello Stato che sono rimaste incastrate nei suoi ingranaggi, e avrebbe dovuto adoperarsi per arrestare *i congegni stessi della ruota*. Dando seguito a queste convinzioni Bonhoeffer aderì alla Chiesa Confessante (che pur si era staccata dalla Chiesa tedesca) assumendo al suo interno una posizione ancor più radicale, trasferendo l'opposizione teologica al nazismo anche in campo politico⁶¹. In un documento del 1943 Bonhoeffer esprime a tinte drammatiche il decadimento morale dei credenti con parole in cui si assume le colpe di una intera Chiesa vile, materialista, egoista, blasfema, passiva dinanzi all'*uso arbitrario della forza brutale*, per non aver elevato la sua voce contro l'oppressione dell'innocente. Colpa non meno grave è soprattutto quella di aver favorito, col suo silenzio, un minor senso di responsabilità nella condotta, un minor coraggio nella disponibilità a soffrire per ciò che sa essere giusto⁶².

Hitler intanto si era guadagnato la cieca obbedienza o addirittura *obbedienza cadaverica* (*Kadavergehorsam*) che equivale, con le parole che tanto ricordano quelle della Arendt, alla stupidità, o superficialità del pensiero. La stupidità può essere invece "superata soltanto con un atto di liberazione e non con un atto d'indottrinamento. [...] La liberazione interiore dell'uomo per una vita responsabile di fronte a Dio è l'unico reale superamento della stupidità"⁶³ e, al contempo, la rivelazione della fragilità del male.

Per un'esigenza di onestà, di radicalità del bene e di libertà dello spirito non esitò a collaborare al complotto dinamitardo contro Hitler che avrebbe avuto luogo nel luglio del 1944 quando egli era già stato tradotto nel carcere militare di Tegel. Fu impiccato l'anno seguente, il 9 aprile del 1945 nel campo di concentramento di Flossenbürg⁶⁴.

⁶¹ S. BOLOGNA, *La Chiesa confessante sotto il nazismo*, Feltrinelli, Milano, 1967; J.W. De Grucy (a cura di), *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999, p. 190 ss.

⁶² D. BONHOEFFER, *La fragilità del male*, cit., pp. 69-71.

⁶³ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, cit., pp. 63-64; H. ARENDT, *La banalità del male*, Feltrinelli, Milano, 2003, traduzione italiana di P. Bernardini. Di obbedienza cadaverica ne parlò Eichmann durante il processo e sul punto ne testimonia la Arendt a p. 142; EAD., *Alcune questioni di filosofia morale*, Einaudi, Torino, 2006, traduzione italiana di D. Tarizzo. Si veda inoltre, J. GREISCH, *I filosofi possono essere dei buoni resistenti?*, in U. Perone, M. Saveriano (a cura di), *Dietrich Bonhoeffer. Eredità cristiana e modernità*, cit., p. 83 ss.

⁶⁴ Cfr. D. GODDARD, *The Last Days of Dietrich Bonhoeffer*, Harper and Row, New York, 1976; E.H. ROBERTSON, *The Shame and the Sacrifice: The Life and Martyrdom of Dietrich Bonhoeffer*, MacMillan, New York, 1988; C.U. SCHMINCK-GUSTAVUS, *Un assassinio marziale. Il processo del 9 aprile 1945 contro Dietrich Bonhoeffer e altri a Flossenbürg e l'assoluzione dei magistrato-assassini nel dopoguerra*, in *Sociologia. Rivista quadrimestrale di*



Secularism as requirement of reason: the actuality of Dietrich Bonhoeffer

ABSTRACT: Dietrich Bonhoeffer is a very significant figure of the Protestant theology. Having experienced the most dramatic period of the German history he is well remembered as “resistant” to the National Socialism, but he deserves also to be reconsidered because of his defense, as believer, of the value of “secularism”, necessary to safeguard an authentic profession of faith.

Keywords: Bonhoeffer, Secularism, World come of age, Self-determination

Scienze Storiche e Sociali, 2013, n. 1, p. 7 ss.; **G.B. KELLY, R.B. NELSON, R. BETHGE**, *The Cost of Moral Leadership: The Spirituality of Dietrich Bonhoeffer*, Eerdmans, Boston, 2002.