

Piccola biblioteca teologica

125

PICCOLA BIBLIOTECA TEOLOGICA



- S. ROSTAGNO, *La scelta. Ciò in cui credi e la norma che ti dai*  
A. MAILLOT, *I miracoli di Gesù*  
G. THEISSEN, *L'ombra del Nazareno*  
E.E. GREEN, *Il vangelo secondo Paolo. Spunti per una lettura al femminile (e non solo)*  
Karl BARTH, *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano*, a cura di S. Rostagno  
L. MAGGI, *L'Evangelo delle donne. Figure femminili nel Nuovo Testamento*  
Y. REDALIÉ, *I vangeli. Variazioni lungo il racconto. Unità e diversità nel Nuovo Testamento*  
J. BERQUIST, *Una teologia del corpo*  
E. GREEN, *Il filo tradito. Vent'anni di teologia femminista*  
A. MODA, *Lo Spirito Santo*  
W. BRUEGGEMANN, *Pace*  
*La filosofia e il Grande Codice. Fissità dello scritto - Libertà del pensiero?*, a cura di Maria Cristina Bartolomei  
A. GOUNELLE, *Nella città. Riflessioni di un credente*  
L. TOMASSONE, F. VOUGA, *Per amore del mondo. La teologia della croce e la violenza ingiustificabile*  
K. BARTH, *La preghiera. Commento al Padre nostro*, a cura di F. Ferrario  
M. ALTHAUS-REID, *Il Dio queer*, a cura di G. Gugliermetto  
T. WRIGHT, *Semplicemente cristiano. Perché ha senso il cristianesimo*  
M. FOX, *Compassione. Spiritualità e giustizia sociale*, edizione italiana a cura di G. Gugliermetto  
L. TOMASSONE, *Crisi ambientale ed etica. Un nuovo clima di giustizia*  
S. ROSTAGNO, *Doctor Martinus. Studi sulla Riforma*  
H. FISCHER, *Come gli angeli giungono a noi. Origine, interpretazione e rappresentazione degli angeli nel cristianesimo*  
E.E. GREEN, *Padre nostro? Dio, genere, genitorialità. Alcune domande*  
T.J. SCHNEIDER, *Sara, la madre delle nazioni*  
F. FERRARIO, *Il futuro della Riforma*  
C. RICCI, *Maria Maddalena. L'Amata di Gesù nei testi apocrifi*  
E. GENRE, *Diaconia e solidarietà. I valdesi dalla borsa dei poveri all'Otto per mille*  
S. MANNA, *L'ascolto che cura. La Parola che guarisce. Introduzione al counseling pastorale*

FULVIO FERRARIO

***L'ETICA***  
**DI BONHOEFFER**

**Una guida alla lettura**

CLAUDIANA - TORINO

[www.claudiana.it](http://www.claudiana.it) - [info@claudiana.it](mailto:info@claudiana.it)

**Scheda bibliografica CIP**

**Ferrario, Fulvio**

*L'Etica* di Bonhoeffer: Una guida alla lettura / Fulvio Ferrario

Torino : Claudiana, 2018

239 p. ; cm. 14,5 x 21 – (Piccola biblioteca teologica ; 125)

ISBN 978-88-6898-139-6

1. Bonhoeffer, Dietrich . Ethik – Commenti
2. Bonhoeffer, Dietrich – Etica

241 (ed. 22) – Teologia morale cristiana

© Claudiana srl, 2018  
Via San Pio V 15 - 10125 Torino  
Tel. 011.668.98.04  
info@claudiana.it - www.claudiana.it  
Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

## **Primo periodo Cristo, struttura del reale (estate-autunno 1940, con rielaborazioni successive)**

### 3.1 *CRISTO, LA REALTÀ E IL BENE – CRISTO, CHIESA E MONDO*

Il primo manoscritto dell'*Etica* si divide abbastanza chiaramente in due parti (pp. 27-43 e pp. 43-53), che corrispondono alle due formulazioni del titolo. La prima parte risale all'autunno 1940. In un soggiorno presso la tenuta di Ruth von Kleist Retzow<sup>1</sup>, Bonhoeffer si occupa della stesura dell'indice<sup>2</sup> ed elabora le prime riflessioni; la seconda parte è inserita circa un anno dopo: in questa sede, anche per comodità di chi legge, esaminiamo il capitolo nella versione giunta a noi.

L'esordio è estremamente denso e presenta un'impostazione del tema etico assolutamente originale. Quelle che Bonhoeffer segnala come le tradizionali domande di fondo dell'etica («Come posso diventare buono?»; «Come posso fare qualcosa di buono?») sono immediatamente dichiarate inadeguate e sostituite dalla questione relativa a «quale sia la volontà di Dio» (p. 27). Si tratta, dunque, di un approccio assai marcatamente teologico e, più precisamente, di una teologia che pone al centro non la ricerca umana di ciò che è giusto, bensì, secondo la prospettiva legata soprattutto al nome di Karl Barth, la convinzione che il tema di un'etica teologica sia, in ultima analisi,

<sup>1</sup> Una nobildonna della Pomerania, grande amica di Bonhoeffer e sostenitrice della Chiesa confessante. Nella sua residenza di Klein Krössin, maturerà la relazione tra Bonhoeffer e la nipote di Ruth von Kleist, Maria von Wedemeyer. Sull'amicizia tra Ruth von Kleist e Bonhoeffer, cfr. PEJSA 1991, in particolare pp. 239-315.

<sup>2</sup> Lettera a Bethge dell'8 ottobre, DBW 16, p. 66.

quello della teologia in quanto tale, cioè la rivelazione di Dio in Gesù Cristo. Precisamente la nozione di «realtà» costituisce il punto focale di queste prime pagine e, in un certo senso, del progetto bonhoefferiano nel suo insieme. La riflessione etica tradizionale infatti, anche quella di carattere teologico, assume come punto di partenza la situazione empirica (il quadro storico-sociale, la condizione umana, considerata come dato di esperienza diretta ecc.) e, almeno in prima battuta, la qualifica come «realtà». In un secondo tempo, a essa viene accostato, o anche contrapposto, l'orizzonte del «bene morale» che, come tale, non appartiene (*ancora*) al «reale», bensì all'«ideale» da perseguire, al «dover essere»: il compito dell'agire morale, in questo quadro, è appunto trasformare il «dover essere» in «realtà». Per Bonhoeffer, invece, «il punto di origine dell'etica cristiana non è la realtà del proprio io, non è la realtà del mondo, e neppure la realtà delle norme e dei valori, bensì la realtà di Dio nella sua rivelazione in Gesù Cristo» (p. 29). Il «bene», dunque, non è un ideale, bensì la realtà di Dio già presente in Cristo; ciò che, in effetti, va perseguito è la corrispondenza tra la realtà di Dio e l'esistenza nel mondo. Bonhoeffer intende superare lo schema «teoria-applicazione», precisamente perché il punto di partenza non è una teoria (ad esempio un sistema di valori, sia pure «cristiani»), bensì la realtà di Dio in Gesù Cristo, che è *già*, in se stessa, storia e prassi: «La questione del bene diventa la questione dell'aver parte alla realtà di Dio rivelata in Cristo» (p. 30)<sup>3</sup>.

La posta in gioco è, secondo l'autore, di capitale importanza: se, infatti, il bene è considerato come un ideale da realizzare, l'esito sarà «il più stolto donchisciottismo. Solo partecipando alla realtà partecipiamo al bene» (p. 31)<sup>4</sup>. La promessa dell'etica, dunque, è che il bene non è idea, bensì realtà; non è da costruire, bensì esiste in Cristo e si tratta di partecipare, nella condizione umana, a tale realtà. L'etica tradizionale «divide ciò che è originariamente uno, cioè il bene e il reale, l'uomo e la sua opera». Una volta operata tale lacerazione, il

<sup>3</sup> La nota 13 a p. 30 segnala che il titolo del manoscritto riprende quello dell'opera del filosofo cattolico PIEPER 2011 (la prima edizione tedesca è del 1935), antepoendovi «Cristo». Abbiamo già tematizzato, nel capitolo precedente, il significato del rapporto con Pieper e il fatto che TRUPIANO 2010 documenta con precisione il debito bonhoefferiano. In diversi casi, tuttavia, Trupiano valuta in termini diversi, rispetto a queste pagine, la discontinuità introdotta dalla prospettiva cristologica.

<sup>4</sup> Bonhoeffer aveva conosciuto Cervantes già nel suo soggiorno a Barcellona (1929) e ne rilegge il capolavoro nel periodo del lavoro all'*Etica*: in essa, il tema di don Chisciotte come «cavaliere dell'ideale» risulta, come vedremo, centrale.

tentativo di ricostituire l'unità è condannato al fallimento: infatti, o l'ideale etico si rivela talmente elevato da frustrare ogni tentativo di realizzazione; oppure ci si affida all'onnipotenza dell'azione umana, con risultati catastrofici. Entrambe le possibilità, poi, vengono solitamente perseguite in un quadro individualistico, mentre la realtà è originariamente sociale: «la separazione [...] tra individuo e società è altrettanto astratta di quella tra persona e opera» (p. 31). Riassumendo: «*Aver parte al tutto indivisibile della realtà di Dio è il senso della questione cristiana del bene*» (p. 33, sottolineatura nell'orig.).

L'etica, così intesa, poggia dunque su una comprensione radicalmente teologica della realtà<sup>5</sup>. Tale constatazione, tuttavia, dev'essere ulteriormente precisata. La concezione bonhoefferiana è imperniata sul motivo neotestamentario di Cristo come mediatore della creazione: i passi decisivi sono, naturalmente, Col. 1,16 (in questo manoscritto: pp. 34 e 46)<sup>6</sup> e Giov. 1,10 (p. 46). Si tratta di un passaggio svolto in modo abbastanza sommo, quasi implicito, ma di capitale importanza: Bonhoeffer, cioè, propone una comprensione *cristologica* della creazione (nel linguaggio qui utilizzato: della realtà), collegando nei termini più stretti i primi due articoli del Credo. La persona di Gesù Cristo svolge, dal punto di vista ermeneutico, la funzione di chiave di lettura della creazione in quanto, dal punto di vista ontologico, ne costituisce la struttura intima. La volontà di Dio che si rivela in Gesù è la stessa che presiede all'atto creatore, ed è dunque a partire da essa che il reale deve essere compreso. L'unica concretezza è quella

<sup>5</sup> Cfr. FEIL 1971, p. 86.

<sup>6</sup> Alcuni mesi dopo la redazione di queste pagine, nel corso del suo primo viaggio in Svizzera (la fonte colloca l'episodio più tardi, ma l'agenda di Niels Ehrenström, funzionario del Consiglio ecumenico, permette di datare l'episodio con precisione, 15 marzo: ODB 16, p. 159; DRAMM 2005, p. 259, nota 26), il teologo si procura l'occasione di confrontarsi con altri sulle tesi che stanno alla base di questo capitolo: «Bonhoeffer era ansioso di incontrare altri teologi, per avere le loro reazioni alla linea di pensiero che stava sviluppando. Così abbiamo riunito un gruppo di amici ginevrini per una lunga discussione nel giardino di un ristorante sulla riva del lago. Bonhoeffer ci parlò dell'approccio utilizzato nella sua *Etica*. Egli voleva superare il dualismo che aveva caratterizzato fino ad allora l'etica cristiana. Il sacro e il secolare, la chiesa e il mondo, erano stati tenuti separati. Ma in Cristo noi riceviamo l'invito a partecipare, al tempo stesso, alla realtà di Dio e alla realtà del mondo. Bonhoeffer citava spesso il primo capitolo dell'Epistola ai Colossesi e specialmente il v. 16 [...]. In tal modo i cristiani potrebbero evitare quel pericoloso pietismo o soprannaturalismo (*otherworldliness*, lett.: concentrazione sull'altro mondo) che abbandona il mondo alle forze delle tenebre»: VISSER 'T HOOFT 1973, p. 153.

di Gesù Cristo. In tal modo, il teologo si oppone alla separazione tra l'ordine della creazione e quello della redenzione, che caratterizza quello che egli chiama «pseudoluteranesimo». In esso, come abbiamo mostrato nel caso del *Parere di Ansbach*, l'evangelo di Gesù Cristo risulta in ultima analisi inoperante per quanto riguarda il mondo creato, il che abbandona quest'ultimo all'ambito della «legge» la quale, poi, viene interpretata a partire da una teologia naturale (di fatto filonazista), gravida delle peggiori conseguenze.

Naturalmente, Bonhoeffer è consapevole del fatto che esistono altre concezioni, non teologiche, della realtà, come quella che egli chiama «positivistico-empiristica»: il dato di esperienza viene qui fatto coincidere con la totalità del reale. Rispetto alla visione idealistica, tale prospettiva ha il vantaggio del radicamento nell'esperienza; tuttavia si appiattisce su quest'ultima e, alla fine, conduce a un atteggiamento servile nei confronti dei cosiddetti «fatti» (p. 34). Il mondo di questi ultimi e la realtà di Dio non sono, semplicemente, identici; non sono però nemmeno separati, come vorrebbe l'etica dell'ideale, bensì «riconciliati» in Cristo (pp. 34 e *passim*). Il verbo «riconciliare», all'attivo, al passivo e con i suoi derivati, pur non essendo centrale nel Nuovo Testamento, ricorre in alcuni testi-chiave (Rom. 5,10 s.; 11,15; II Cor. 5,18-20; Ef. 2,16; Col. 1,20.22) di Paolo e della sua scuola; nell'*Etica*, esso svolge un ruolo decisivo, con oltre trenta occorrenze<sup>7</sup>. Si tratta di un dato rilevante, se si pensa che il mondo che, secondo il teologo, è «riconciliato» da Dio è quello di Auschwitz e della barbarie nazista. Il compito della teologia, e poi dell'etica, risiede precisamente nel leggere in questo mondo l'azione misericordiosa di Dio, che non lo abbandona, e nel lasciarsi coinvolgere in essa (tema della «partecipazione alla realtà di Dio»).

Il primo passo risiede nel superamento della concezione che divide la realtà in due «sfere» (*Räume*, lett. «spazi»), «una delle quali sarebbe divina, santa, soprannaturale, cristiana, mentre l'altra sarebbe mondana, profana, naturale e non cristiana» (p. 35), una visione che, secondo Bonhoeffer, raggiunge il suo vertice nell'alto Medioevo e nella tradizione cattolica che a esso si ispira, nonché nel pensiero protestante, a partire dalla fase successiva alla Riforma<sup>8</sup>. Questo mo-

<sup>7</sup> Non tutte segnalate dall'indice analitico.

<sup>8</sup> Il «pensare in due sfere» non coincide affatto con la dottrina dei due regni (spirituale e temporale) di Lutero. Semmai, l'interpretazione statica di quest'ultima, caratteristica di un certo luteranesimo reazionario, è una delle espressioni eminenti di



do di pensare lacera l'esistenza: i due ambiti, infatti, entrano immediatamente in concorrenza e ciascuno tende a prevalere sull'altro. In un caso, prevale una visione sacrale e spiritualistica, che banalizza o discredita il profano e ha il suo tipo ideale nel monaco; nell'altro, si assiste a una prevalenza del mondano, che tende a essere legge a se stesso, assolutizzazione che Bonhoeffer vede rappresentata nel protestantesimo liberale del XIX secolo (pp. 35-37). La separazione concorrenziale tra i due ambiti ignora la realtà determinata da Dio in Cristo, che è unitaria e riconciliata: essa pensa dunque in termini non biblici e contrari alla teologia della Riforma (p. 37). È inevitabile che un simile modello oscilli costantemente tra l'errore «clericale» e quello «secolarista». Se Lutero ha lottato, in nome di Cristo e con l'aiuto del «mondano», contro il clericalismo, il teologo riconosce, nel proprio tempo, l'esigenza di sottolineare l'«elemento cristiano»: ciò però non può significare un ritorno sacrale al Medioevo, bensì deve avvenire «in nome di una migliore mondanità» (p. 39). Bonhoeffer ha buon gioco nel mostrare che il «pensare in due sfere» ha un carattere legalistico: la realtà lacerata, infatti, può solo gestire il conflitto tra ambiti diversi mediante la legge, cioè sforzandosi di porre loro limiti, mediante imperativi, che però ricadono a loro volta nella logica del conflitto e sfociano, come nella tragedia greca, in antinomie, cioè in contrasti irrisolvibili. Al contrario, «chi si dichiara per la realtà di Gesù Cristo come rivelazione di Dio, si dichiara nello stesso tempo per la realtà di Dio e per la realtà del mondo [...]». Ma proprio per questo, il cristiano non è neppure più l'uomo dell'eterno conflitto, bensì, come la realtà di Cristo è *una*, anche lui, che a tale realtà di Cristo appartiene, è un uomo integrale» (p. 41), cioè non lacerato. Compare qui un tema caratteristico di Bonhoeffer, quello dell'*ánthropos téleios*<sup>9</sup>, che supera il conflitto generato dalle antinomie e che si oppone all'essere umano *dípsychos*, diviso (lett.: «dalle due anime», cfr. Giac. 1,8). Esso percorre, in forme diverse, tutta la parabola bonhoefferiana. Il termine *téleios*, che fa riferimento a Mt. 5,48, è di solito tradotto con «perfetto»: non si tratta, però, dell'assenza di limiti morali, bensì di un atteggiamento che assume la realtà

quanto Bonhoeffer critica. Che sia così, lo si vedrà meglio esaminando il manoscritto *Eredità e decadenza*.

<sup>9</sup> Alberto Gallas fa di questa categoria il centro della propria interpretazione di Bonhoeffer: GALLAS 1995; cfr. le indicazioni sul ricorrere del tema in *Etica*, ODB 6, p. 58, nota 16.

nella sua pienezza, senza smarrirsi nella dissociazione. In *Sequela*<sup>10</sup>, questa integrità umana è determinata dal sequestro del discepolo da parte della parola di Dio, che lo sottrae alle alternative. Nell'*Etica*, tale aspetto non viene meno, ma è declinato in forma diversa. Ciò perché *Sequela* si muove ancora, a modo proprio, in una prospettiva di contrapposizione degli spazi, in particolare quello della chiesa e quello del mondo<sup>11</sup>, mentre ora il teologo cerca precisamente di superare questo modello. Tutto dipende da come si intende la chiesa. Essa non è, semplicemente, separata dal mondo: non nella forma del settarismo cristiano, che tende a vederla come comunità dei *beati possidentes*, felici della loro salvezza (sia pure frutto di «grazia a caro prezzo»!), mentre la società perisce; né nel senso auspicato dal regime nazista (e, in generale, dai vari totalitarismi), che vorrebbero trasformare la chiesa in associazione culturale, che pensa ai propri riti, lasciando ai potenti la gestione del mondo. Piuttosto, «la chiesa è il luogo in cui si prende sul serio il fatto che Dio ha riconciliato con sé il mondo in Cristo, il fatto che Dio ha tanto amato il mondo da dare per esso il proprio figlio» (p. 42). La comunità cristiana, dunque, è tale solo se si comprende in relazione al mondo e al suo servizio. Con questa sottolineatura, il teologo esprime una critica, che esplicherà in seguito, nei confronti della Chiesa confessante, alla quale, peraltro, ha dedicato le sue migliori energie. Essa, di fronte alla persecuzione nazista, si sarebbe troppo concentrata sulla propria sopravvivenza e sulla difesa dell'ortodossia dottrinale contro le contaminazioni neopagane, peccando di eccessiva timidezza per quanto riguarda la testimonianza nella società e, in particolare, la denuncia dello sterminio degli ebrei. «Che una simile testimonianza davanti al mondo

<sup>10</sup> Cfr., ad es., ODB 4, p. 144. Un pensiero analogo, nel periodo che conduce all'*Etica*, si trova nel commento al Salmo 119,1, ODB 10, p. 479.

<sup>11</sup> Cfr. ODB 4, pp. 261 s.: «come un treno sigillato in terra straniera, così la comunità attraversa il mondo. Come l'arca di Noè aveva dovuto essere “spalmata di pece dentro e fuori” (Gen. 6.14), per salvarsi in mezzo ai flutti, così, simile al viaggio dell'arca tra i flutti, si svolge il cammino della comunità col suo sigillo». Bonhoeffer stesso, nell'*Etica*, p. 42, introduce in nota un riferimento generale, su questo punto, a *Sequela*. Sul carattere dialettico (ripresa e assunzione di distanza critica) tra le due fasi del suo pensiero, si veda l'osservazione del teologo nella lettera dal carcere del 21 luglio 1944, ODB 8, p. 504: «Oggi vedo chiaramente i pericoli di questo libro [*Sequela*, appunto], che sottoscrivo peraltro come un tempo». SCHMITZ 2013, pp. 170 s., sottolinea con forza come questa differenza di accenti non debba essere interpretata come contrapposizione tra le prospettive di *Sequela* e quella dell'*Etica*: sia pure, ma si tratta di uno spostamento di accenti piuttosto marcato.

possa essere resa nella maniera giusta solo se essa proviene da una vita santificata in seno alla comunità di Dio è qui l'ovvio presupposto. Tuttavia una vera vita santificata in seno alla comunità di Dio si distingue da qualunque pia contraffazione per il fatto di condurre nel medesimo tempo l'essere umano a rendere testimonianza davanti al mondo» (p. 43).

A questo punto inizia la seconda parte di questo primo manoscritto. L'idea dell'unità del reale, compresa a partire da Dio, dev'essere difesa anche nei confronti di un'obiezione ulteriore ed estremamente seria. Lo spettacolo del male nel mondo, infatti, è talmente impressionante da suggerire, in termini teologici, l'idea di una contrapposizione tra un regno di Cristo e un regno del diavolo. È un punto di vista che è stato spesso sostenuto anche con riferimento a Lutero, che parla spesso con grande realismo della realtà e dell'azione del demone<sup>12</sup>. Secondo Bonhoeffer, concepire la potenza di Cristo e quella del diavolo, cioè del male, in termini simmetrici, è fondamentalmente erroneo: «Cristo nulla abbandona di quel che ha acquistato, ma lo tiene saldamente nelle sue mani» (pp. 44 s.). È vero che il «mondo in sé» (p. 45), che non riconosce la realtà di Dio, si scaglia contro la comunità cristiana con furia distruttrice; la risposta della chiesa, però, non può consistere nella chiusura difensiva in se stessa, bensì nell'annuncio della riconciliazione operata in Cristo nei confronti del mondo del peccato. In tal modo soltanto la menzogna diabolica è smascherata, in quanto il mondo assassino è rivendicato da Cristo nella forma dell'amore che riconcilia.

È molto importante sottolineare le implicazioni di questo tema, in quanto illustrano il punto decisivo, che ritroveremo costantemente, cioè la comprensione bonhoefferiana della realtà. Il pensiero del teologo relativamente alla coincidenza tra la realtà e il bene sarebbe grossolanamente frainteso qualora lo si identificasse con un ottimismo cieco di fronte alla tragedia della storia. Ricordare a *Bonhoeffer*, in *quel* contesto, che, nella realtà, è all'opera il male, sarebbe ridicolo. Egli afferma, tuttavia, che Dio non abbandona il mondo al male, perché lo ha *già* riconciliato in Cristo. Assolutizzare il male, dunque, significa negare la realtà di Cristo, il che accade anche e proprio quando la chiesa la confina nell'ambito dello «spirituale»; oppure quando essa si accontenta di rinviare a un «regno dei cieli» impalpabile e privo di incidenza nel mondo e nella storia. Se, invece, Dio stesso è

<sup>12</sup> Cfr. il titolo della biografia di OBERMAN 1987.

*il reale*, la resistenza umana nei confronti del male non esprime un disperato volontarismo, destinato alla sconfitta di fronte alle forze negative materialmente all'opera, bensì ha dalla propria parte il fatto che il male, al di là di ogni apparenza, fraintende il mondo, cioè è fundamentalmente stupido. La stupidità, secondo Bonhoeffer, non depotenzia affatto il negativo, anzi, lo esalta<sup>13</sup>. La fede, cioè la comprensione della realtà a partire dalla rivelazione, tuttavia, resiste alla «grande mascherata del male»<sup>14</sup>, non a partire dall'idealismo, bensì da un più profondo realismo. Bonhoeffer denuncia con insistenza la più pericolosa, anche perché spesso inconsapevole, complicità ecclesiale con il male, cioè l'accettazione del suo presupposto: che il bene (Cristo come rivelazione di Dio) sia astratto e il male concreto, reale, effettivo. Là dove questa premessa è in qualche modo accolta, la battaglia è già perduta, in quanto entrambe le possibilità etiche che ne derivano (il fanatismo settario che soccombe, nella sua impotenza, di fronte alla forza del male; e il compromesso opportunistico che gli si arrende) risultano perdenti. Se non si tiene presente questo orizzonte, anche il discorso svolto più tardi, nelle lettere dal carcere, sul cristianesimo «non religioso», risulta frainteso. Tale cristianesimo pensa la realtà a partire da Dio. Esso è «non religioso» in quanto Dio stesso è visto nella sua relazione con il mondo, e non confinato negli spazi rarefatti di un linguaggio pseudospirituale, individualistico, sterilmente consolatorio<sup>15</sup>.

Bonhoeffer si pone quindi il problema di individuare un modello di pensiero che sostituisca lo schema spaziale: si tratta di evidenziare, da un lato, la distinzione tra la comunità e il mondo e, dall'altro, l'orientamento della prima al secondo: esso dipende, a sua volta, dalla comprensione della relazione di Cristo stesso con il mondo. A tale scopo, il teologo presenta (pp. 47-53: ricordiamo che si tratta di un'inserzione successiva) uno schizzo della dottrina dei *mandati divini*: si tratta di ambiti del reale, che Bonhoeffer ritiene individuati dalla Scrittura, nei quali il comandamento di Dio nella persona di Gesù Cristo si specifica nelle articolazioni della vita naturale e sociale. Essi sono

<sup>13</sup> Cfr., in *Dieci anni dopo*, la riflessione su questo tema, ODB 8, pp. 28-30.

<sup>14</sup> ODB 8, p. 23.

<sup>15</sup> Bonhoeffer, nelle sue lettere, critica essenzialmente la forma «cristiana» di religione. Mi permetto di osservare che le varianti neopagane (*new age*, *patchwork* orientateggianti da supermercato dello spirito e simili), non solo non appaiono migliori, ma rappresentano la caricatura grottesca di quanto la peggiore superstizione di matrice pseudocristiana ha prodotto nel corso di millenni.

quattro: lavoro, matrimonio, autorità, chiesa. Poiché questa dottrina verrà ripresa in seguito, e si inquadra in un ampio confronto sia con la tradizione, sia con il dibattito dell'epoca, essa verrà discussa con ampiezza più avanti. Basti, per ora, evidenziare la domanda alla quale essa intende rispondere: una volta affermata la concezione teologica, e più precisamente cristologica, della realtà, quali ne sono le conseguenze etiche specifiche, nei diversi ambiti? In termini più tecnici, si tratta del passaggio dall'etica «fondamentale», che si occupa delle strutture teoriche della problematica morale, all'etica solitamente detta «materiale» o «speciale», che tratta le questioni particolari, cioè l'orientamento pratico sui singoli punti: un tema assai centrale nella riflessione bonhoefferiana degli anni precedenti<sup>16</sup>. Prima di approfondirlo, tuttavia, è utile proseguire nell'esame delle riflessioni, appunto, «fondamentali» del primo periodo di lavoro all'*Etica*.

### 3.2 ETICA COME CONFERIMENTO DI FORMA<sup>17</sup>

Il tema del secondo manoscritto è l'individuazione di criteri di discernimento etico che permettano scelte corrispondenti al bene, cioè

<sup>16</sup> Ma forse, a partire dall'impostazione bonhoefferiana, sarebbe chiaro parlare di comandamento «specifico», cioè riferito a un singolo ambito: parlare, in prospettiva complessiva, di Cristo come comandamento di Dio non è affatto un'astrazione. Sul tema del «comandamento concreto» nelle fasi precedenti dell'opera di Bonhoeffer, cfr. GALLAS 1995, pp. 31-180 (che praticamente abbraccia l'intero itinerario dalle opere giovanili fino all'arrivo a Finkenwalde) e FERRARIO 2014, pp. 55-78, che si limita al periodo tra il ritorno dal primo viaggio americano e l'invio a Finkenwalde.

<sup>17</sup> Si pone, per il titolo e per le pagine finali di questo manoscritto, un problema di traduzione. L'edizione italiana traduce con «conformazione» tanto *Gestaltung*, quanto *Gleichgestaltung* (entrambi con relativi derivati) il che, evidentemente, rischia di ostacolare l'esattezza della comprensione. Il termine *Gestalt* è invece tradotto a volte con «forma», altre con «figura». Ciò non è affatto improprio, ma non aiuta a cogliere alcune sfumature. Io tradurrò (modificando tacitamente, quando necessario, la traduzione di ODB 6) *Gestaltung* con «conferimento di forma», *Gestalt* costantemente con «forma», mantenendo «conformazione» per *Gleichgestaltung*. Segnalo inoltre che quest'ultimo termine presenta un'assonanza con *Gleichschaltung* («omologazione»), che, nel linguaggio del Terzo Reich, indica il progetto di uniformare le istituzioni e le concezioni ideologiche a quelle del regime. È possibile che nell'uso terminologico di Bonhoeffer sia inclusa un'allusione ironico-polemica.