

Dietrich Bonhoeffer

La fede concreta

a cura di Giuseppe Ruggieri

Saggi di

G. Ruggieri, E. Feil, Ch.U. Schminck-Gustavus

014242

SOCIETÀ EDITRICE IL MULINO

Indice

<i>Abbreviazioni e sigle</i>	p. 7
Sulla genesi di questo libro	9
Esistenza e teologia, <i>di Giuseppe Ruggieri</i>	11
1. Una teologia ancora accademica	15
2. Dall'accademia alla chiesa	22
3. La libertà di vivere dinanzi a Dio in un mondo empio e senza Dio	28
4. Conclusione	43
La parola di Dio è concreta. L'agire cristiano secondo Dietrich Bonhoeffer, <i>di Ernst Feil</i>	45
1. La concretezza di Dio e la concretezza del suo comandamento	47
2. Fondazione di un'etica concreta	52
3. Sostituzione vicaria e assunzione di colpa	57
4. Il comandamento e l'insegnamento di Dio: Salmo 119	62
5. Conseguenze per l'azione etica oggi	64

ISBN 88-15-05534-7

Copyright © 1996 by Società editrice il Mulino. È vietata la riproduzione, anche parziale, con qualsiasi mezzo effettuata, compresa la fotocopia, anche ad uso interno o didattico, non autorizzata.

Il processo contro Bonhoeffer e altri a Flossenbürg e l'assoluzione dei magistrati-assassini nel dopoguerra, di <i>Christoph U. Schminck-Gustavus</i>	p. 71
1. Il medico	71
2. Un giudice	76
3. Un capo-ufficio	80
4. I «processi marziali» a Sachsenhausen e Flossenbürg	87
5. L'esecuzione	93
6. La seconda condanna	96
7. Le guardie	100
 L'eredità. Un contributo per la storia della recezione, di <i>Ernst Feil</i>	103
1. L'edizione degli scritti	110
2. Problemi della recezione teologica di Bonhoeffer	112
3. La biografia di Dietrich Bonhoeffer	115
4. La prima recezione teologica e le conseguenze della interpretazione globale	117
5. La cristologia	129
6. L'ecclesiologia	130
7. Disciplina dell'arcano	134
8. La comprensione del peccato	136
9. Pietà e pastorale	137
10. L'«Etica» nel contesto del proprio tempo	140
11. Richiami	143
12. Pionieri degli studi su Bonhoeffer	144
13. Prospettive	146
 Indice dei nomi	153

Abbreviazioni e sigle

- CC = D. BONHOEFFER, *Creazione e caduta*, Brescia 1992
- DB = E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse*, München 1967, 1986⁶
- DBit = E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Teologo, cristiano, contemporaneo. Una biografia*, Brescia 1975
- DBW = E. BETHGE ET AL., *Dietrich Bonhoeffer Werke*, München-Gütersloh 1986 ss.
- E = D. BONHOEFFER, *Etica*, Brescia 1995
- EW = D. BONHOEFFER, *Ethik*, in DBW 1992
- GLW = D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, in DBW, 1987
- GS = D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, a cura di E. Bethge, München 1958 ss.
- NW = D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, in DBW, 1989
- RR = D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, a cura di E. Bethge, Cinisello Balsamo 1988 (versione di A. Gallas sulla III ed. ted. di *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Neuausgabe, München 1985)
- S = D. BONHOEFFER, *Sequela*, Brescia 1971
- SC = D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della chiesa*, Roma-Brescia 1972
- Scritti = D. BONHOEFFER, *Gli Scritti (1928-1944)*, Brescia 1979 (tra-

duzione parziale delle *Gesammelte Schriften*, 6 voll., München 1958-1974)

TDB = E. FEIL, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis*, München 1971, 1991⁴

VC = D. BONHOEFFER, *La vita comune*, Brescia 1969

WEN = D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1971

L'aggiunta di *W* alla sigla di un'opera (ad esempio *SCW*) indica che l'opera citata (in tal caso *Sanctorum Communio*) è quella dell'edizione di *DBW*.

Nell'uso delle traduzioni italiane già esistenti, qualora necessario, si introdurranno modifiche dettate dal desiderio di una maggiore fedeltà al testo originale.

Sulla genesi di questo libro

Il 9 aprile 1994, come frutto del comune interesse dell'Istituto Ferruccio Parri per la storia del movimento di liberazione e dell'età contemporanea in Emilia-Romagna, e dell'Istituto per le scienze religiose, si tenne a Bologna una giornata di studio dedicata a Dietrich Bonhoeffer. Quel 9 aprile voleva ricordare non solo il giorno dell'assassinio di Bonhoeffer nel campo di concentramento di Flossenbürg, ma altresì l'inizio esplicito della riflessione sul cristianesimo «non religioso» da parte del teologo luterano, confrontatosi negli ultimi anni della sua vita con i problemi etici e religiosi suscitati dalla sua partecipazione clandestina alla congiura contro Hitler. Risaliva infatti alla fine dell'aprile del 1944, proprio cinquant'anni prima, quella famosa lettera nella quale Bonhoeffer per la prima volta enunciava programmaticamente il suo proposito di una reinterpretazione non-religiosa della fede cristiana.

Le relazioni furono tre: la prima di Giuseppe Ruggieri sul radicamento vitale della teologia di Bonhoeffer nella sua esperienza concreta di uomo e di cristiano che, dall'insegnamento accademico, passò all'impegno pastorale nella chiesa confessante prima e alla partecipazione attiva alla resistenza dopo; la seconda di Giorgio Vaccarino, che ricostruì il contesto più ampio dell'atteggiamento delle chiese cristiane nella Germania di Hitler; la terza infine di Christoph Schminck-Gustavus, il quale, attraverso l'analisi dei processi condot-

ti ai giudici di Bonhoeffer dopo la guerra, ricostruì i particolari quasi del tutto sconosciuti della sua morte nel lager di Flossenbürg.

La discussione di quella giornata mostrò tuttavia, in tutti i partecipanti, un interesse che non derivava solo dalla curiosità verso il passato, ma, nel vero senso della memoria storica, dalla percezione di una grande attualità della lezione che viene ancora adesso dalla biografia e dal pensiero del pastore Bonhoeffer. Si pensò quindi non solo di pubblicare quelle relazioni¹, ma di aggiungerne altre che mettessero ancora maggiormente in luce altri aspetti della sua vicenda umana e teologica. Per questo vengono qui accolti due contributi di Ernst Feil, che ha gentilmente accettato non solo di pubblicare per noi una sua conferenza sulla «concretezza» dell'etica bonhoefferiana, ma soprattutto di scrivere un saggio sugli influssi della teologia di Bonhoeffer fino al presente.

¹ Purtroppo è stato impossibile pubblicare il testo del Vaccarino, che vedrà la luce in altra sede, mentre occorre ricordare che la relazione di Schminck-Gustavus nel frattempo è cresciuta per conto suo, oltre i limiti del testo qui riportato, fino a diventare un libro che ha già visto la luce in Germania: CH.U. SCHMINCK-GUSTAVUS, *Der «Prozess» gegen Dietrich Bonhoeffer und die Freilassung seiner Mörder*, Bonn 1995.

Esistenza e teologia

di Giuseppe Ruggieri

Molti sono i punti controversi tra gli studiosi di Dietrich Bonhoeffer. In primo luogo c'è quello della continuità o meno, rispetto alla fase precedente, anzi agli stessi frammenti che ci sono rimasti della sua *Etica*, dei pensieri che il teologo, testimone di una esperienza straordinaria come la partecipazione di un parroco alla congiura contro Hitler, sviluppa a partire dalla famosa lettera del 30 aprile 1944. Infatti è a partire da quella lettera che cominciano ad essere sviluppati i temi del cristianesimo non-religioso e della interpretazione non-religiosa dei concetti biblici¹. Si tratta di una fase del pensiero di Bonhoeffer che, almeno secondo alcuni, non solo approfondisce, ma supera quella precedente, testimoniata dall'*Etica*. Il problema esiste, almeno nel linguaggio usato. Per dirla con Bethge, «se in *Etica* Bonhoeffer aveva affermato: "L'essere cristiano [...] consiste nel fatto che l'uomo può e deve vivere in quanto uomo dinanzi a Dio", questa sembra una formula troppo convenzionale rispetto alla frase del 1944: "Con e al cospetto di Dio noi viviamo senza Dio"»². Ma, al di là del problema della eventuale «cesura» della lettera del 30 aprile 1944, si tratta di sapere se lo sviluppo che, dalla prima

¹ *DBit*, pp. 926 ss.

² *DBit*, p. 927.

opera di Bonhoeffer, *Sanctorum communio*, conduce attraverso *Atto ed essere*, *Sequela*, *Vita comune*, *Etica*, alle lettere dell'ultimo anno della sua vita, sia lineare, oscillante, contraddittorio, e quale sia eventualmente il centro che dà continuità a questo sviluppo. È il problema per eccellenza della storiografia bonhoefferiana³.

Indipendentemente dalla fissazione di questa data nell'evoluzione del pensiero e dalla sua coerenza interiore, restano dibattuti altri punti decisivi della teologia di Bonhoeffer, cominciando proprio dal particolare concetto di religione e di superamento della fase religiosa del cristianesimo occidentale che egli propugna. Ma si possono ricordare ancora quelli della sua teologia del mondo, della «disciplina dell'arcano», del rapporto tra ecclesiologia e cristologia, della originalità stessa del suo pensiero⁴. E non resta del tutto esaurito il compito di scoprire le sue fonti di ispirazione. I lavori di C. Kaltenborn⁵, o di R. Staats⁶, restano esemplari e devono renderci attenti ad una collocazione veloce e troppo pronunciata di Bonhoeffer nel solco aperto da K. Barth⁷.

Un punto tuttavia sembrava tranquillo, quello della coerenza tra la sua esistenza e la sua riflessione teologica, così come ad esempio veniva esemplarmente reso in una piccola pubblicazione di Christian Gremmels e Hans Pfeifer, dallo scopo dichiaratamente didattico, del 1983⁸. Questa corrispondenza tra teologia e biografia in Bonhoeffer, tra la sua riflessione teologica e la sua logica interiore da una parte

³ Un'ottima introduzione alla problematica è offerta da E. Feil nell'ultimo contributo raccolto in questo stesso libro.

⁴ Ultimamente messa in discussione nella voce dedicata a Bonhoeffer dall'antico discepolo di Finkenwalde che poi prese le distanze da lui, G. Krause, nella *Theologische Realenzyklopädie*, VII, Berlin 1981, pp. 55-66.

⁵ *Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers*, Berlin 1973.

⁶ *Adolf von Harnack im Leben Dietrich Bonhoeffers*, in «ThZ», 1981, pp. 94-122.

⁷ Al rapporto con la teologia di Barth è dedicato il recente lavoro di A. PAN-GRITZ, *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers. Eine notwendige Darstellung*, Berlin 1989.

⁸ CH. GREMMELS e H. PFEIFER, *Theologie und Biographie. Zum Beispiel Dietrich Bonhoeffers*, München 1983.

e le scelte concrete che egli opera dall'altra parte, scelte che si sono espresse in varie forme di opposizione al nazismo, all'interno della chiesa confessante prima, e nella partecipazione alla congiura contro Hitler che porterà alla sua esecuzione poi, era per così dire un luogo comune.

Come tutti i luoghi comuni tuttavia anche questo ha trovato il suo dissacratore. Recentemente è stato Klaus Kodalle, un teologo da sempre attento alla riflessione teologico-politica, a formulare questo problema con estrema forza⁹: «Per la sua decisione coraggiosa contro il terrorismo nazionalsocialista (e contro la stragrande maggioranza del suo popolo!) Dietrich Bonhoeffer merita, come pochi altri soltanto dei pensatori tedeschi, un profondo rispetto... Qui vogliamo esaminare la questione se Bonhoeffer sia stato incoraggiato o disposto dalla sua *teologia* a questa decisione radicale che gli costò la vita»¹⁰.

Per stabilire la risposta a questo problema, Kodalle parte da un assunto. Egli fissa cioè in Kierkegaard la forma ideale di una teologia autentica. L'assunto non gli sembra estrinseco giacché tutta la teologia tedesca fu segnata dopo la I guerra mondiale dalla recezione di Kierkegaard. Ma, a giudizio di Kodalle,

l'impulso radicale di Kierkegaard venne però ampiamente a scontrarsi, persino nei suoi sostenitori, con il pre-giudizio secondo cui il cosiddetto «individualismo borghese» aveva fatto bancarotta. Anche per Bonhoeffer valeva che l'individualizzazione era l'errore fondamentale della teologia protestante. Questo sentimento anti-individualista deformava, nel cuore stesso del pensare, la percezione della specifica pretesa che Kierkegaard ha formulato e incarnato in maniera quanto mai chiara e inequivocabile: non giustificare o anche soltanto tollerare alcuna direttiva di comportamento politico o alcun percorso teologico, il cui esito sia un indebolimento della decisione rischiosa e della responsabilità del singolo. La dimensione *religiosa* della decisione *politica* di un Bonhoeffer (o di un Kurt Gerstein) può essere compresa nel suo pieno significato e

⁹ KL.-M. KODALLE, *Dietrich Bonhoeffer. Zur Kritik seiner Theologie*, Gütersloh 1991.

¹⁰ *Ibidem*, p. 7.

nella sua forza di irradiazione solo nel contesto della teologia radicale di Kierkegaard¹¹. [...] Certo, per Bonhoeffer, Kierkegaard ha, assieme a Nietzsche, un posto esemplare. Tuttavia non è possibile affermare che Bonhoeffer abbia afferrato il significato anti-utilitaristico della fede come il centro della propria teologia...¹². [...] Nei suoi tratti assolutamente centrali la teologia di Bonhoeffer è piuttosto concepita in maniera tale da non cogliere quella dimensione di significato di una libertà dal fine¹³.

Ritengo che quello di Kodalle sia un libro sbagliato. Esso infatti parte da una concezione per così dire canonica della vera teologia, definita a partire dalla sostanziale «inutilità» della fede, dalla *Zwecklosigkeit*, come sarebbe stata esemplarmente rappresentata da Kierkegaard. E, sul presupposto che la Kierkegaard-Renaissance fosse un problema cruciale degli anni '20 e che la presenza di Kierkegaard fosse altresì centrale in Bonhoeffer¹⁴, misura caparbiamente la distanza tra gli assunti fondamentali della teologia di Bonhoeffer e quella di Kierkegaard. Vengono quindi analizzati i vari motivi tipici della teologia di Bonhoeffer, per arrivare ogni volta alla conclusione che il suo pensiero non riesce mai a liberarsi da un certo finalismo che non mantiene fede all'assoluta *Zwecklosigkeit*, cioè alla totale gratuità che impedisce di asservirla a qualcosa di diverso dall'assoluta decisione del singolo. Perciò ho detto che si tratta di un libro sbagliato. Kodalle si avvicina ad un pensiero a partire dall'esterno e lo giudica. Sostanzialmente il suo è un libro dogmatico che parte da una identificazione assoluta della fede con la lettura che Kierkegaard ne ha fatto.

Il problema invece va rovesciato: esso non è quello della capacità della teologia di Bonhoeffer di sviluppare una prassi corrispondente, ma quello della funzione della teologia stessa dentro la esperienza concreta di Bonhoeffer. Il problema di Bonhoeffer non fu quello

¹¹ *Ibidem*, p. 16.

¹² *Ibidem*, p. 18.

¹³ *Ibidem*, p. 19.

¹⁴ Presupposto questo forse vero, ma in ogni caso ancora inesplorato soprattutto per le opere ultime di Bonhoeffer.

della giustificazione della sua prassi, ma il contrario, quello della giustificazione a se stesso e agli altri, cominciando dal clan familiare, della sua scelta per la teologia.

A cinquant'anni da quell'aprile del 1944, quando la riflessione bonhoefferiana approdò al suo ultimo stadio, può essere quindi utile una ripresa di questo nesso tormentato tra esistenza e riflessione teologica. A mio avviso, senza che si debba ricorrere ad un primato della prassi di marca marxista, ma per una sensibilità e comprensione tradizionalmente cristiana della dimensione originaria dell'atto e dell'esperienza di fede, per cui la riflessione teologica è sempre atto riflesso che non riesce ad esaurire la ricchezza dell'atto diretto, dell'esperienza vissuta¹⁵, Bonhoeffer ha prodotto una riflessione teologica che, non solo in linea di principio, sul piano del dover essere, ma realmente e di fatto, è riuscita a esprimere questo carattere *secondario*, «subalternato» della teologia alla storia vissuta della fede. Non sta a me dimostrare qui che solo in questo modo la teologia è quello che dovrebbe essere. Ritengo invece sufficiente mettere in risalto, ripercorrendo le fasi fondamentali della vita e del pensiero di Bonhoeffer, alcuni aspetti soltanto del nesso tra esistenza e teologia che egli colse.

1. Una teologia ancora accademica

La decisione di Bonhoeffer per la teologia, che in ambiente luterano significava anche una scelta per il pastorato, viene presa da Bonhoeffer ragazzo: nella tradizione familiare, per parte di madre, la scelta non era un dato nuovo. Il bisnonno materno, Karl August von Hase (1800-1890), era stato un famoso storico della chiesa, chiamato da Goethe ad insegnare a Jena. Il nonno Karl Alfred era stato predicatore di corte. Uno zio era pastore ed un cugino, Hans Christoph von Hase sarà, ma con una decisione che è posteriore a quella di

¹⁵ Cfr. *TDB*, specialmente le pagine dedicate alla concezione matura della teologia in Bonhoeffer: pp. 53-85.

Bonhoeffer, pastore anche lui¹⁶. Forse nella decisione del ragazzo bisogna vedere una volontà di differenziazione rispetto alla scelta degli altri fratelli, più orientati verso professioni «laiche» in dipendenza dal padre, famoso psichiatra. Comunque è lo stesso Bonhoeffer che nel 1932, al tempo della sua crisi religiosa personale, esprimerà dei dubbi sull'autenticità di quella scelta adolescenziale¹⁷. Questi ricordi hanno portato qualcuno a parlare di un certo narcisismo¹⁸. Mi piace ricordare questo giudizio, non perché lo condivida, ma perché, sia esso vero o meno, serve a sottolineare la «banalità» frequente nei «grandi» inizi. Una «banalità» che non pregiudica il cammino della libertà e delle grandi decisioni, giacché «tutto è grazia», nel senso che Bernanos dava a questa espressione, tutto cioè può diventare grazia quando lungo il proprio cammino un uomo scopre che la propria vita è accolta nel mistero di Dio o, per usare invece una categoria bonhoefferiana, un uomo afferra la «realtà» della propria esistenza. Questa, della «realtà», era una categoria cara a Bonhoeffer e indicava per lui la realtà e il mondo tutto, così come sono accolti da Dio in Gesù Cristo.

In ogni caso per lui l'opzione per la teologia si confondeva con la ricerca di una forte identità personale. La prima sede scelta fu Tubinga, con una chiara motivazione per la «scientificità», valore per così dire principe alla scuola del padre. Ma l'università di Tubinga non aiutò molto il giovane studente nella ricerca della propria autenticità personale.

Stranamente fu invece un viaggio romano del 1924 che provocò nel giovane Bonhoeffer il primo sentore spirituale della realtà della chiesa. È lui stesso a scrivere nel suo diario che «comincio a com-

¹⁶ *DBit*, p. 76. Da qui in avanti, salvo indicazione contraria, le notizie biografiche saranno sempre tratte da quest'opera di Bethge, della quale dovrebbe essere inutile ricordare l'importanza.

¹⁷ *GS* 6, pp. 229 ss. C'è un'ottima selezione italiana di questa raccolta: *Scritti*. In genere, qualora il brano citato delle *GS* fosse presente in questa selezione, sarà riportata tra parentesi la corrispondente pagina italiana.

¹⁸ CL. GREEN, *Bonhoeffer in the Context of Erikson's Luther Study*, in *Psychohistory and Religion. The Case of Young Man Luther*, a cura di R.A. Johnson, Philadelphia 1971, p. 171.

prendere, penso, il concetto «chiesa»¹⁹. Tornato a Berlino nel giugno 1924, segue i seminari di Harnack, già emerito, ma che teneva ancora un seminario di storia della chiesa a casa sua; le lezioni dello storico Karl Holl che lo iniziò alla teologia della giustificazione di Lutero; Reinhold Seeberg, sistematico e autore di una storia dei dogmi che divenne un libro di studio intenso per Bonhoeffer che vi attinse il quadro di fondo delle sue conoscenze storico-teologiche. A Seeberg Bonhoeffer deve l'amore per la dimensione della socialità e della storicità, anche se intrise di un certo spiritualismo idealistico.

Ma il vero incontro non fu con nessuno dei suoi maestri di Berlino, bensì con un maestro lontano, Karl Barth, secondo la biografia scritta da Bethge nell'inverno 1924-25. Fu dapprima un incontro mediato solo dai libri, giacché Bonhoeffer conoscerà di persona Barth solo nel 1931, dopo il ritorno dagli Stati Uniti, in Bonn. Di lui legge avidamente gli scritti che condizionano anche un mutamento del suo vocabolario preferito. Da questo momento la teologia di Bonhoeffer non può essere letta, almeno così ritengo, che come un contrappunto luterano al pensiero di Karl Barth²⁰. Le opposizioni, persino quella contro il cosiddetto «positivismo della rivelazione», sono infatti piuttosto prolungamenti critici, superamenti, nel senso hegeliano del termine. Questo non è un attentato all'originalità di Bonhoeffer, ma semplice precisazione del punto di riferimento di fronte al quale Bonhoeffer sempre, fino agli ultimi giorni della sua vita, si porrà per pensare in proprio.

Espressione di questo contrappunto allo stato iniziale sono la tesi di laurea, *Sanctorum communio*, e il lavoro di libera docenza, *Atto ed essere*. Si tratta ancora, è bene sottolinearlo, di un contrappunto accademico, ché diverso sarà quello sviluppato lungo gli anni della chiesa confessante e della congiura.

Barth propugnava la trascendenza assoluta della rivelazione, l'alterità radicale di Dio, il totalmente altro. Dio non poteva essere un

¹⁹ *GS* 6, p. 67.

²⁰ Cfr. anche A. PANGRITZ, *Karl Barth in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, cit.

prolungamento della psicologia umana. Dio si rendeva presente nel mondo solo scavando un vuoto che lo potesse accogliere, come un meteorite che scava un cratere nella terra. Ma persino il vuoto non è opera dell'uomo, bensì solo di Dio che così si rende presente in quanto nega.

Bonhoeffer è preoccupato invece che la «dialettica della cosiddetta teologia dialettica» alla fine resti fatto solo formale e non reale, come si esprime nelle *Tesi teologiche per il conseguimento della laurea il 17 XII 1927* (GS 3, p. 47)²¹. La trascendenza infatti passa per l'uomo solo attraverso il rapporto con l'altro. La realtà concreta di Cristo dice che «l'amore ama realmente l'altro, e non l'Uno nell'altro». Barth non ha il diritto di dire che l'altro resta «in sé infinitamente indifferente»²². Ed è questo desiderio di concretezza luterana che porta Bonhoeffer a dire che la chiesa rappresenta la manifestazione *nuova*, nuova perché fatta nota in Cristo, della volontà di Dio per gli uomini. Egli quindi attraverso il suo maestro Seeberg, assume una categoria hegeliana che resisterà, sia pure con diverse accentuazioni, lungo tutta la sua opera: *Christus als Gemeinde existierend* (Cristo esistente in quanto comunità), che salda fin troppo intimamente cristologia ed ecclesiologia fin nelle lettere del carcere²³.

Ma in *Sanctorum communio* emerge, ancora allo stato accademico, un tema che sarà un *Leitmotiv* della vita e del pensiero futuro: la dialettica tra la *Volkskirche*, la chiesa di popolo, per la quale è caratteristico il battesimo dei bambini, la *Missionskirche*, la chiesa della missione, nella quale viene praticato il battesimo degli adulti, e la *Predigtgemeinde*, la comunità della predicazione, posta solo sulla

²¹ Quella ricordata è la nona tesi. Interessante ricordare anche la terza: «Non esiste alcun concetto sociologico di chiesa, che non possa essere fondato anche teologicamente», *ibidem*.

²² SCW, pp. 109-110, n. 28.

²³ Feil tende a sfumare questa identificazione; ma cfr. lo studio, fondamentale per la comprensione della chiesa in Bonhoeffer, di W. HUBER, *Wahrheit und Existenzform. Anregungen zu einer Theorie der Kirche bei Bonhoeffer*, in *Konsequenzen. Dietrich Bonhoeffers Kirchenverständnis heute*, a cura di E. Feil e I. Tödt, München 1980, p. 133, n. 15.

Parola che dà origine ad una comunità personalistica. L'appartenenza alla prima si manifesta attraverso il passivo essere battezzati, che dovrebbe avere come corrispondente garanzia quella di una comunità capace di «portare» (*tragen*) il bambino. L'appartenenza della seconda si manifesta nella conversione. L'appartenenza alla terza si manifesta nella decisione personale con la quale l'ascoltatore reagisce all'annuncio. Ma il centro ultimo di questi cerchi concentrici è rappresentato dalla *Abendmahlsgemeinde*, comunità dell'eucaristia, che dà origine alla *Freiwilligkeitskirche*, alla chiesa della libera volontà. Se la comunità della predica è il luogo della decisione, la *Freiwilligkeitskirche* è il luogo della confessione.

È importante notare come per Bonhoeffer non si tratta di tipi ecclesiologici alternativi, ma di una tensione vicendevole e di elementi che si incrociano. Parlare di una teoria della *Volkskirche* sarebbe puro malinteso²⁴.

La libera docenza fu conseguita nel luglio del 1931. Se la trascendenza in *Sanctorum communio* passava attraverso il tu dell'altro e quello di Dio, in *Atto ed Essere* il limite, la *Grenze*, attraverso cui si dà il passaggio, è Cristo. Segna quest'opera un superamento della prospettiva ecclesiocentrica di *Sanctorum communio*? Così pensa Feil la cui interpretazione globale ruota attorno a questo ritrovamento del primato di Cristo rispetto alla chiesa. Rispetto al taglio di questa relazione la questione può essere lasciata in sospeso. Più importante invece è per noi sottolineare la prospettiva che vorremmo continuare a chiamare accademica di *Atto ed essere*, ben chiarita oltre tutto dal sottotitolo: *Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica*. Si trattava infatti di una conciliazione dei riflessi che avevano, all'interno della teologia, due prospettive filosofiche contrapposte: quella che privilegia l'atto, la decisione, la contingenza da una parte e quella che privilegia l'essere, la dottrina, l'oggettivazione dall'altra. Al di là dell'analisi del tentativo, se riuscito o meno, un punto emer-

²⁴ Lo ha dimostrato convincentemente W. HUBER, *Wahrheit und Existenzform*, cit., pp. 100 ss. Da questo punto di vista bisogna purtroppo ritenere sbagliata la lettura che invece ha fatto I. MANCINI, *Chiesa di popolo*, in SC, pp. VII-LVIII.

ge per noi di grande interesse. Si tratta della prospettiva del «per gli altri» e del dialogo con Barth. La libertà di Dio non appare infatti, barthianamente, nella «non-oggettività eterna».

Infatti nella rivelazione non è in gioco tanto quella libertà di Dio che trascende la rivelazione stessa, cioè l'eterno esser-presso-di-sé e l'aseità di Dio, ma piuttosto il fatto che il Dio nella rivelazione esce fuori di sé; è in gioco la sua parola che è stata *data*, il patto nel quale egli si è vincolato, la sua libertà che trova la più alta illustrazione nel suo essersi-liberamente-legato all'uomo storico e nel suo essersi-messo-a-disposizione di esso. Dio non è libero dall'uomo, ma è libero per l'uomo. È Cristo la parola della libertà di Dio; Dio è presente, cioè non è nella non-oggettività eterna, ma – sia detto con tutta la necessaria cautela – lo si può «avere» (*habbar*), lo si può cogliere (*faßbar*) nella sua parola nella chiesa²⁵.

Questo testo, certamente rappresentativo del pensiero di Bonhoeffer, fissa la distanza dal Barth dialettico, ma in una vicinanza che è difficile ignorare. In gioco infatti è l'*extra calvinisticum*, l'uomo *capax* o *incapax infiniti*, la capacità che ha l'evento Cristo di «contenere» Dio. Ma questo testo segna anche la direzione del pensiero di Bonhoeffer, il suo ancoramento al *Deus absconditus pro nobis in Christo Jesu*. Ciò che di proprio Bonhoeffer aggiunge o aggiungerà sono le oscillazioni del termine umano-mondano, il senso delle realtà penultime. Se infatti il mondo è costitutivo della realtà di Cristo, anzi se è Cristo, cioè l'assunzione del mondo da parte di Dio, la vera realtà del mondo, allora è chiaro che il «per-gli-altri» acquista spessore diverso secondo che il mondo sia puro luogo nel quale fare risuonare la parola di Cristo, oppure una situazione di passaggio (come nel 1935), oppure ancora, come negli anni della congiura, una compagnia radicale sostenuta dalla riconciliazione vissuta in Cristo. «La croce della riconciliazione dà all'uomo la libertà di vivere dinan-

²⁵ D. BONHOEFFER, *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (= DBW 2), München 1988, p. 85 (trad. it. *Atto ed essere*, Brescia 1985, p. 99).

zi a Dio in un mondo empio e senza Dio; gli dà la libertà di vivere in modo autenticamente secolare»²⁶.

Ritornando indietro bisogna ricordare un altro passaggio importante, che si situa tra *Sanctorum communio* e *Atto ed essere* e che risale agli anni di Barcellona, dove Bonhoeffer, dal febbraio del 1928 al febbraio del 1929, svolse l'attività di vicario per la comunità tedesca presente in quella città. Predomina nelle prediche tenute durante questo periodo una visione negativa del mondo che poi sarà ripresa in *Sequela*²⁷. Ma è presente anche un atteggiamento positivo verso il mondo che costituisce già un anticipo dell'atteggiamento presente nelle *Lettere dal carcere*, nella predica del 23 settembre 1928 su Rom 12,11, che Bonhoeffer commenta non nella lezione «servite il Signore», ma «servite il tempo». Qui, in maniera non sufficientemente mediata, Bonhoeffer esorta alla solidarietà con il mondo e parla con una probabile reminiscenza di Nietzsche della «nostra caparbia positura sulla terra»²⁸. E qui è presente il motivo del gigante Anteo che perde la propria forza se non tocca più la terra, immagine per Bonhoeffer della necessaria fedeltà, servizio, amore del cristiano alla terra che Dio ha amato e dalla quale ci ha tratto.

Sono questi, motivi ancora non sufficientemente collegati e cristologicamente non ben fondati, come invece avverrà dopo. Ma non sono motivi effimeri. Essi ritorneranno nelle lettere alla fidanzata²⁹, nel frammento di dramma che Bonhoeffer comincia a scrivere in carcere, risuoneranno nell'*Etica*. La difficoltà dell'interpretazione di Bonhoeffer sta nel cogliere ogni volta l'equilibrio di questi motivi. Durante l'esperienza spagnola emerge del resto anche il motivo del

²⁶ Citazione da un foglio manoscritto, trovato sulla scrivania di Bonhoeffer al momento del suo arresto nell'aprile del 1943, accanto ai fogli che trattavano del capitolo di *Etica*, «Le realtà etica e la cristiana come tema» e di cui uno portava l'espressione «Esistere per il mondo»: *DBit*, pp. 768-769.

²⁷ *TDB*, pp. 240-243.

²⁸ *GS* 5, p. 467.

²⁹ R.A. VON BISMARCK e U. KABITZ, *Brautbriefe Zelle 92. Dietrich Bonhoeffer, Maria von Wedemeyer 1943-1945*, München 1992, p. 38 (trad. it. *Lettere alla fidanzata Cella 92. Dietrich Bonhoeffer, Maria von Wedemeyer 1943-1945*, Brescia 1994).

nazionalismo tedesco, con accenti problematici. E tuttavia l'amore alla Germania, il senso dell'appartenenza al suo popolo che in questo periodo si esprime in termini che, come ha notato Bethge, si avvicinano senza saperlo alla teoria del «popolo senza spazio vitale» (DB, p. 120), non sono completamente separabili dalla decisione del luglio 1939 sul ritorno dall'America in Germania, da cui Bonhoeffer farà dipendere tutte le scelte successive³⁰. Quella scelta viene vissuta da Bonhoeffer come partecipazione alle prove del proprio popolo, partecipazione che sola gli avrebbe dato il diritto a prender parte alla ricostruzione della vita cristiana in Germania dopo la caduta del nazismo³¹. Ma quella scelta non è «culturalmente pura».

2. Dall'accademia alla chiesa

La prima vera svolta nella vita e, conseguentemente, nel pensiero di Bonhoeffer, va collocata nel 1932. Con l'inizio dell'attività accademica (1 agosto 1931; l'ordinazione gli sarebbe stata conferita l'11 novembre 1931) a Berlino, come libero docente, avviene qualcosa di strano. Come formula lapidariamente Bethge, proprio a partire da allora, «la strada che conduceva al pulpito cominciò ad allettarlo maggiormente di quella che conduceva alla cattedra»³². L'attività accademica era iniziata dopo una prima presenza negli Stati Uniti, dove usufruì di una borsa come *fellow* presso l'Union Theological Seminary di New York e durante la quale per un verso si fece propagandista di Barth (che non aveva ancora incontrato personalmente), per altro verso fece esperienza di un cristianesimo «senza rifor-

³⁰ RR, pp. 243-244. Non è quindi, nemmeno in Bonhoeffer, estrapolabile un momento di «purezza assoluta». In lui – ma non è così in tutti? – gli elementi che noi adesso riteniamo effimeri (il senso di appartenenza alla storia del popolo tedesco e al suo destino) sono inestricabilmente intrecciati con quelli che noi adesso riteniamo più «elevati» e che ci toccano più da vicino.

³¹ Cfr. la lettera a Reinhold Niebuhr (GS 1, p. 320).

³² E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. In Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt*, Reinbeck 1976, p. 28.

ma», come lo chiamerà in un saggio più tardi, ma con una forte predominanza del problema etico, del *social gospel*. Bonhoeffer confessa di aver ascoltato predicare il vangelo nelle chiese dei negri³³.

A ridosso del soggiorno americano, si colloca l'incontro questa volta diretto con Barth a Bonn, del quale segue per due settimane le lezioni e con il quale parla più volte. Il confronto è proprio sul problema etico, dove Barth appare troppo cauto a Bonhoeffer desideroso di una maggiore chiarezza della chiesa nelle questioni pratiche. Questa chiesa infatti appariva deludente a Bonhoeffer.

Essa, da parte sua, aveva colto il valore del giovane docente. Oltre a vari incarichi pastorali lo sceglie spesso per essere rappresentata negli incontri all'estero del movimento ecumenico, particolarmente vivo nell'università berlinese. Agli inizi del settembre 1931 Bonhoeffer partecipa così per la prima volta ad un'attività ecumenica come delegato della sua chiesa per il ramo giovanile dell'Alleanza mondiale per la promozione del dialogo fra le chiese, che teneva il suo congresso a Cambridge. A partire da questo momento, e fino al 1939, le responsabilità ecumeniche di Bonhoeffer non faranno che aumentare.

Ma la sua chiesa delude Bonhoeffer. L'esperienza americana e la centralità del problema etico gli fanno apparire muta la propria chiesa. Il desiderio dell'India, iniziato a Barcellona, si accresce. Qualche settimana prima della sua ordinazione, il 4 ottobre 1931, tiene una predica dove traspare chiaramente il dolore per l'assenza totale della responsabilità della sua chiesa nella catastrofe crescente del suo popolo: «Dove sei tu Dio? Dio chi sei tu? Dio chi sono io? La mia vita va a pezzi, precipita in un abisso senza fondo (*ins Bodenlose*: il mito di Anteo al contrario!). Dio, l'angoscia mi prende, dove resta la tua bontà? Tuttavia tu sei il mio Dio e la tua bontà vale più della mia vita» (GS 4, pp. 17-25, cit. p. 17). La predica era un commento al versetto del Salmo 63, 4: «La tua bontà vale più della mia vita». E, nella predica dell'8 maggio 1932³⁴, troviamo queste espressioni:

³³ GS 1, pp. 96 s. (*Scritti*, pp. 91).

³⁴ GS 1, pp. 133-139 (*Scritti*, pp. 147 ss.).

La grande dispersione dei nostri ideali, dei nostri ordinamenti e strutture umane ci ripropone ogni giorno la domanda: cosa dobbiamo fare? [...] Le affermazioni programmatiche degli ideali nella loro globalità sono scosse nelle loro fondamenta più profonde. L'educazione dei nostri bambini deve essere impostata in senso individualistico o collettivistico? È lo stato nazionale o sono le unità sovrastatali che debbono costruire il nostro obiettivo? Deve restare la forma del matrimonio così come è o ha bisogno di una ristrutturazione (*Neugestaltung*) [...] Tutte queste domande sono diventate per noi questioni aperte, a causa della frattura profonda nella concezione del mondo. E poiché noi tutti dobbiamo in qualche modo deciderci, siamo continuamente resi inquieti dal problema: che dobbiamo fare allora? Noi non sappiamo cosa dobbiamo fare³⁵.

È bene inserire qui, a partire da queste pagine nelle quali si travasa un'angoscia vissuta, una notazione sull'ermeneutica di Bonhoeffer. Come è risaputo, la prima volta che Bonhoeffer affronta, il 30 aprile 1944, il tema del cristianesimo non religioso, lo introduce con una domanda: «Ciò che mi preoccupa continuamente è la questione di che cosa sia veramente per noi, oggi, il cristianesimo, o anche chi sia Cristo»³⁶. Si tratta di una domanda prettamente ermeneutica. Non è la questione sulla verità del cristianesimo, sull'«in sé», ma sul cristianesimo «per noi», quindi sul suo significato attuale. Bonhoeffer ha respinto formalmente ogni «genericità» della riflessione su Dio, mentre ha collocato il luogo della teologia nell'«incontro con Gesù Cristo»³⁷. Come è anche dimostrato da Feil in questo stesso libro, in riferimento all'etica, il problema è la «concretezza» di una risposta che saldi assieme l'annuncio del vangelo e la percezione del comandamento che Dio, attraverso questo annuncio, rivolge a me nel pre-

³⁵ Cit. a p. 135 (*Scritti*, pp. 148-149). Giustamente nota Pfeifer: «Colui che confessa qui la propria confusione è un pastore ordinato, dottore in teologia, docente dell'università di Berlino: uno che dovrebbe sapere. Tuttavia non sa»: *Theologie und Biographie*, cit., p. 40.

³⁶ RR, p. 348.

³⁷ Cfr. soprattutto il *Progetto per uno studio*, in RR, pp. 461 ss., spec. p. 462 (II capitolo).

ciso istante in cui l'ascolto. Il problema ermeneutico in Bonhoeffer infatti viene a coincidere con il problema del comandamento concreto, della concreta obbedienza alla Parola. Solo così infatti Cristo e la sua Parola diventano significativi, solo così il problema del significato «per noi» del cristianesimo sfugge alla indeterminatezza di una «fede generica in Dio, nella sua onnipotenza ecc.»³⁸. Che questo sia il senso della questione ermeneutica sul cristianesimo per Bonhoeffer, lo si può desumere dalla costante e dalle varianti al tempo stesso della formulazione della questione lungo tutta la sua opera, per lo meno a partire dalle lettere scambiate con l'amico Rössler³⁹. Quando l'*Etica* porrà allora il problema etico-ermeneutico, lo porrà coerentemente come problema della «forma» di Cristo «oggi e qui»⁴⁰. A partire cioè dagli anni della «crisi» di identificazione ecclesiale di Bonhoeffer, quel contrappunto «luterano» a Barth che, nei lavori di laurea e di libera docenza, era stato formulato come necessità di un'attenzione al «tu» e alla chiesa empirica, o a Gesù Cristo quale luogo di saldatura concreta tra l'atto e l'essere della trascendenza di Dio, si esprime ormai come ermeneutica dell'esistenza cristiana nella storia, a partire dai problemi che la storia pone all'esistenza del credente. Varieranno le risposte alla domanda, ma la «struttura» della domanda ermeneutica è acquisita per sempre.

Ma riprendiamo il «racconto». Proprio alla fine di quel mese di maggio 1932, Brüning lasciava il cancellierato e gli succedeva lo «staffiere» di Hitler, von Papen. Ma è proprio in questo periodo che sorge man mano un altro Bonhoeffer. Comincia a parlare di meditazione e confessione. Comincia a prendere sul serio, come dirà in una lettera al fratello maggiore Karl Friedrich, il discorso della montagna⁴¹. In una lettera del 1936 scriverà:

³⁸ RR, p. 462.

³⁹ Già nel 1931, GS 1, pp. 60 ss. (*Scritti*, pp. 134 ss.); ma confronta la conferenza del luglio 1932 per l'Alleanza mondiale, GS 1, pp. 140 ss. (*Scritti*, p. 169: «La chiesa non può predicare principi veri in eterno, ma solo comandamenti veri oggi. Infatti ciò che è vero "sempre", non è vero "oggi". Per noi Dio è "sempre" Dio "oggi"»).

⁴⁰ EW, p. 87 (E, p. 76).

⁴¹ GS 3, p. 25 (*Scritti*, p. 392).

Poi le cose cambiarono, ci fu qualcosa che trasformò e cambiò indirizzo alla mia vita fino ad oggi. Per la prima volta incontrai la Bibbia. Anche questo è molto brutto a dirsi. Avevo predicato già molte volte, avevo già visto molto della chiesa, parlato e scritto su questo – e tuttavia non ero ancora diventato un cristiano, ma del tutto selvaggio e non domato ero signore di me stesso. Lo so, dalla causa di Gesù Cristo (*aus der Sache Jesu Christi*) avevo tratto un vantaggio per me stesso, per la mia vanità folle. Inoltre non avevo pregato mai, o troppo poco. Nonostante tutto il senso di abbandono, ero molto contento di me stesso. Da tutto questo mi ha liberato la Bibbia e soprattutto il discorso della montagna. Da allora tutto è stato diverso. Di questo mi sono reso conto chiaramente e persino altre persone attorno a me. Fu una grande liberazione. Allora mi fu chiaro che la vita di un servitore di Gesù Cristo deve appartenere alla chiesa e, passo dietro passo, divenne sempre più chiaro fino a che punto deve essere così. Poi venne la tribolazione del 1933. Essa mi confermò in questo. Allora trovai uomini che si prefissero assieme a me lo stesso scopo. Tutto ormai dipendeva per me dal rinnovamento della chiesa e dello stato dei pastori⁴².

A partire da qui bisogna collocare la seconda fase del pensiero di Bonhoeffer, quella per intenderci del *Kirchenkampf*, della chiesa confessante, dell'impegno ecumenico e della lotta perché il movimento ecumenico riconoscesse la chiesa confessante come chiesa distinta dalla chiesa evangelica tedesca, della teologia dello *status confessionis*, ma anche del pacifismo, di *Sequela* e di *Vita comune*. È la lotta per la chiesa. Il mondo e la storia stanno all'orizzonte.

Questo tanto più in quanto il tentativo di mediazione tra chiesa e mondo, o meglio tra chiesa e stato che Bonhoeffer va sviluppando negli anni 1932-1933, resta senza ascolto. Il 15 aprile 1933, dopo il boicottaggio dei negozi degli ebrei (1° aprile), l'*Arierparagraph* (7 aprile) e i primi tentativi dei cristiano-tedeschi di introdurre nella chiesa alcuni principi della legislazione hitleriana, Bonhoeffer fissa i rapporti tra stato e chiesa in una triplice funzione. Vale il presupposto che la chiesa deve riconoscere lo stato come ordine di conserva-

⁴² GS 6, pp. 367-368 (*Scritti*, p. 489).

zione voluto da Dio per il mondo senza Dio (*in der gottlosen Welt*); la chiesa deve pertanto riconoscere la necessità dell'uso della violenza in questo mondo e dell'ingiustizia «morale», necessariamente connessa alla violenza, di certi atti dello stato; ma la chiesa non può agire in maniera immediatamente politica e stabilisce con lo stato solo tre tipi di rapporto:

a) La chiesa deve interpellare lo stato perché si assuma responsabilmente il proprio compito nel mondo, perché produca quindi ordine e giustizia con la forza. Questa domanda va posta soprattutto in ordine agli ebrei. Certo, il singolo cristiano può accusare lo stato di disumanità (*unhuman*), ma in quanto chiesa deve soltanto porre la domanda se lo stato procura l'ordine e il diritto⁴³.

b) Tenendo presente che il diritto si evolve e che è lo stato e non la chiesa a creare e a trasformare il diritto, qualora lo stato tuttavia venga meno ai suoi compiti, la chiesa deve mettersi al servizio delle vittime dello stato.

c) Ma, e qui si superava forse in qualche modo la dottrina luterana dei due regni, la chiesa può anche arrestare il congegno della ruota («dem Rad selbst in die Speichen zu fallen») ⁴⁴. Tale agire sarebbe una conseguenza dello *status confessionis* in cui la chiesa verrebbe a trovarsi. Infatti si tratterebbe del caso in cui lo stato minaccia la propria esistenza di stato venendo meno ai propri compiti, trascinando nella propria rovina anche la chiesa. Ma anche questo estremo agire costituisce un paradossale riconoscimento dello stato.

Per la questione degli ebrei oggi la chiesa è chiamata solo ai primi due compiti. Per il terzo compito sarebbe necessario un «concilio evangelico». Non si può agire in maniera casuistica, proprio perché una decisione siffatta implica il riconoscimento dello *status confessionis*, riconoscimento che solo un concilio della chiesa può produrre⁴⁵.

⁴³ *Die Kirche vor der Judenfrage*, in GS 2, pp. 44 ss. (*Scritti*, pp. 366 ss.). Testo di una conferenza tenuta nell'aprile del 1932, approntato il 15 aprile.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 48 (*Scritti*, p. 369).

⁴⁵ *Ibidem*, p. 49 (*Scritti*, p. 369).

Il corso degli avvenimenti di fatti non darà luogo alle aspettative di Bonhoeffer. *Sequela* (novembre del 1937) e *Vita comune* (1937 settembre, pubblicazione 1939) esprimono un atteggiamento sostanzialmente distante dal mondo, nel quale la chiesa come l'arca di Noè attraversa i flutti del diluvio, in attesa del futuro di Cristo. Non mancano apprezzamenti diversi della positività del mondo, come l'interpretazione dell'episodio di Isacco, ma si tratta di motivi secondari.

3. *La libertà di vivere dinanzi a Dio in un mondo empio e senza Dio*

A partire dal 1939 è possibile notare un mutamento di rotta nei pensieri di Bonhoeffer. La fondazione cristiana di un atteggiamento positivo al mondo diventa centrale. Già il 22 gennaio è da segnalare la lettera a Litt⁴⁶. C'è poi la famosa meditazione sul Salmo 119, che copre uno spazio cronologico abbastanza ampio, almeno a partire dal 1935 e che trova la sua stesura all'inizio del 1940. Riportiamo il testo parziale del commento al versetto 19, «Pellegrino sono sulla terra, non celarmi i tuoi comandi»:

La terra che mi nutre ha diritto al mio lavoro e alla mia forza. Non tocca a me disprezzare questa terra sulla quale io ho la mia vita. Le devo invece fedeltà e riconoscenza. Alla mia sorte di essere pellegrino e straniero e al conseguente invito che Dio mi fa di vivere in questa situazione, io non devo sfuggire sprecando la mia vita terrena in un continuo sogno del paradiso. Dell'altro mondo esiste una nostalgia assai perversa che certamente non sarà appagata. Io devo essere un pellegrino con tutto quello che ciò comporta. Non devo chiudere freddamente il mio cuore agli impegni, ai dolori e alla gioia della terra. Io devo aspettare il compiersi delle promesse divine, ma aspettarle veramente, senza annientarle anticipatamente in me con i miei sogni e i miei desideri⁴⁷.

⁴⁶ GS 3, pp. 31-33 (*Scritti*, pp. 579 s.), cfr. TDB, pp. 290 ss.

⁴⁷ GS 4, p. 538 (*Scritti*, p. 615).

Come spiegare questo mutamento di rotta, abbastanza radicale rispetto agli anni dell'assunzione di responsabilità maggiore all'interno della chiesa confessante?

Nel febbraio del 1938 erano cominciati i primi contatti con gli uomini della congiura: Sack, Oster, Canaris e Beck. E si ha testimonianza da parte di Helmut Traub, il discepolo di K. Barth che fu suo successore nei seminari dei pastori della chiesa confessante a Köslin e Sigurdshof, dove erano stati trasferiti clandestinamente dopo la chiusura di Finkenwalde da parte della Gestapo, di una conversazione avvenuta a Stettino nel 1938, dove già Bonhoeffer fa capire di aver saltato una specie di fossato. Si discuteva sull'argomento della resistenza politica e Bonhoeffer taceva. Ma dopo Traub viene preso in disparte da Bonhoeffer:

Mi disse che egli mi aveva capito molto bene. «Lei però deve allora essere coerente, agire e muoversi in modo del tutto diverso» [...] Compresi allora che ciò che mi sembrava «esitazione» doveva essere catalogato in tutt'altre categorie⁴⁸.

Di fatti dal 1938 al 1940 Bonhoeffer si limita a capire cosa vogliono i cospiratori. Ma dal 10 maggio 1940, data della campagna di Francia, fino all'arresto, Bonhoeffer parteciperà attivamente. Poi, fino al fallito attentato del 20 luglio 1944, Bonhoeffer in carcere cercherà di dissimulare i dati reali della congiura. Dopo quella data lotterà semplicemente per la sopravvivenza, fino alla morte.

Ma il fatto decisivo è dato dal viaggio in America, da ciò che possiamo chiamare una fuga avventata e un ritorno consapevole dentro «il mondo empio e senza Dio». Bonhoeffer era stato invitato a presentarsi per la visita militare il 22 maggio 1939; l'intervento del padre presso il maggiore von Kleist fece sì che fosse concesso a Bonhoeffer per un anno il nulla osta per recarsi in America, dove si fece invitare tramite le sue conoscenze in ambito ecumenico internazionale. Ma quella che Bethge non esita a posteriori a chiamare una «fuga» (pp. 671 ss.) durò soltanto un mese e mezzo. Partito da Ber-

⁴⁸ Cit. sec. Bethge, *DBit*, p. 655.

lino il 2 giugno, arrivato a New York il 12 giugno, il 20 dello stesso mese decide tuttavia di rifiutare l'offerta che gli veniva fatta per una sistemazione negli USA (doveva occuparsi degli emigrati tedeschi rifugiatisi in America), con un forte sconcerto di coloro che si erano adoperati in tal senso. Ripartì nella notte tra il 7 e l'8 luglio verso l'Europa e la guerra. Si fermò dieci giorni a Londra. Il 27 luglio era nuovamente a Berlino. Qualche giorno prima di imbarcarsi sulla nave che l'avrebbe riportato in patria, scrisse a R. Niebuhr, il principale artefice del suo invito in America, per scusarsi:

Stando a sedere qui, nel giardino del Dr. Coffin, ho avuto il tempo di pensare e di pregare riguardo alla mia situazione e quella della mia nazione e per veder chiaro nella volontà di Dio su di me. Sono arrivato alla conclusione che ho commesso un errore nel venire in America. È mio dovere vivere questo difficile periodo della nostra storia nazionale con il popolo cristiano della Germania. Non avrò alcun diritto a partecipare alla ricostruzione della vita cristiana in Germania dopo la guerra, se non condivido con il mio popolo le prove di questo tempo. I miei fratelli del sinodo confessante hanno desiderato che io partissi. Ma io ho sbagliato nel partire. Ogni uomo deve prendere da se stesso una decisione siffatta. I cristiani in Germania dovranno affrontare la terribile alternativa di volere la disfatta della propria nazione, perché possa sopravvivere la civilizzazione cristiana, o di volere la vittoria della propria nazione e, conseguentemente, la distruzione della nostra civilizzazione. Io so quale delle due alternative debbo scegliere, ma mi è impossibile fare la scelta stando al sicuro⁴⁹.

E il 9 luglio del 1939 annota nel suo diario:

Da quando sono sulla nave, la perplessità interiore sul futuro è finita. Posso pensare senza rimproveri al mio tempo abbreviato in America. Versetto odierno: «Ti rendo grazie o Signore perché mi hai umiliato e mi insegni i tuoi diritti (*deine Rechte*)» Sal 119, 71: dal mio salmo più caro, una delle parole a me più care⁵⁰.

⁴⁹ GS 1, p. 320.

⁵⁰ GS 1, p. 315 (*Scritti*, p. 637).

Non c'è miglior commento a queste righe delle parole stesse di Bonhoeffer, che sono poi a fondamento della sua riflessione etica negli anni della congiura. Scrive in *RR*, pp. 243-244:

Dobbiamo imparare ad agire in modo diverso dagli eterni dubbiosi, il cui fallimento ci è noto da contesti più ampi. Bisogna far chiarezza su ciò che vogliamo, dobbiamo chiederci se siamo capaci di assumerci la responsabilità di ciò che vogliamo e poi dobbiamo farlo con incrollabile fiducia. Allora e solo allora è possibile sopportarne le conseguenze. Devi sapere, poi, che non mi sono pentito neppure per un istante di essere tornato nel 1939, né di ciò che ne è seguito. Ciò avvenne in piena chiarezza e con la migliore coscienza. Non voglio cancellare dalla mia vita nulla di quanto è avvenuto da allora, né sul piano personale [...] né su quello generale.

Ancora una volta qui affiora il problema centrale dell'esperienza cristiana di Bonhoeffer: il ruolo della decisione. Non è difficile dietro queste note leggere chi siano gli eterni dubbiosi: sono soprattutto i membri della chiesa confessante che non hanno saputo decidere a tempo opportuno, che non hanno avuto il coraggio di prendere quelle decisioni che Bonhoeffer riteneva necessarie. È il problema che Bonhoeffer poneva a Barth di ritorno dall'America nel luglio del 1931 e sul quale trovò una scarsa sensibilità nell'interlocutore. È ancora la causa della sua crisi religiosa, suscitata dallo spettacolo di impotenza della chiesa luterana a dire una parola autorevole durante la crisi della Repubblica di Weimar, una parola che si sapesse opporre all'ascesa del nazismo.

Il problema in Bonhoeffer non era solo cioè quello di una decisione etica in quanto tale, ma di una decisione che era al tempo stesso problema dell'esistenza ecclesiale e del suo significato «per noi», «oggi». Era, cioè il problema di Bonhoeffer stesso come cristiano e come pastore: ancora il 15 dicembre 1943, scrivendo dal carcere, si mostra preoccupato delle conseguenze della sua decisione di partecipazione alla congiura sul suo futuro di pastore (*RR*, p. 231). Si trattava, in senso squisitamente teologico, della questione del rapporto tra ultimo e penultimo, dello stare davanti a Dio tenendo ben piantati i piedi sulla terra come Anteo. Lo studio dell'edizione critica dei

frammenti dell'*Etica*, cronologicamente ordinati, potrà dare forse dei risultati sul travaglio che va dall'estate del 1940 fino al 5 aprile 1943, giorno dell'arresto, con i fogli ancora sparsi sulla sua scrivania. Qui io mi limiterò ad un accenno allo scritto che egli, nel Natale 1942, approntò per coloro che in quel momento gli erano più vicini nell'impresa comune: il cognato Hans von Dohnanyi, il generale Hans Oster e il futuro nipote pastore Eberhard Bethge: *Dieci anni dopo. Un bilancio sul limitare del 1943* (RR, pp. 59-74).

Dapprima dice che il tempo trascorso non è stato «*unausgefüllte, leere Zeit*», non è stato cioè vuoto, non riempito di decisioni e di prassi corrispondente. Poi, riprendendo il motivo di Anteo, dice che la propria generazione non ha avuto un terreno solido sotto i piedi. Ma precisa che la non solidità era data dal fatto che le alternative possibili al loro tempo, erano ugualmente insopportabili e quindi bisognava cercare la fonte dell'energia *per intero* (*gänzlich*: omissso nella trad. it.) nel passato e nel futuro.

Infatti la grande mascherata del male aveva scompaginato tutti i grandi concetti etici. Non era stato sufficiente il ricorso alla ragione, alla purezza dei principi, alla coscienza, al dovere, alla libertà personale, alla virtù privata.

Chi resta saldo? Solo colui che non ha come criterio ultimo la propria ragione, il proprio principio, la propria coscienza, la propria libertà, la propria virtù, ma che è pronto a sacrificare tutto questo quando sia chiamato all'azione ubbidiente e responsabile, nella fede e nel vincolo esclusivo a Dio: il responsabile, la cui vita non vuole essere altro che una risposta alla domanda e alla chiamata di Dio. Dove sono questi responsabili?

Il testo analizza quindi alcuni atteggiamenti tipici del popolo tedesco che spiegano l'assenza del coraggio politico ad opporsi ad Hitler in un paese che come nessun altro, da Lutero ad Hegel, ha esaltato la libertà; sviluppa una considerazione sul contenuto etico del successo («ignorare semplicemente il valore etico del successo è un corto circuito degno di un cavaliere dell'ideale che pensa in modo astorico, cioè non responsabile»), anticipando alcune intuizioni della

contemporanea etica della responsabilità: «Per chi è responsabile la domanda ultima non è: come me la cavo eroicamente in quest'affare, ma: quale potrà essere la vita della generazione che viene». Quindi analizza la stupidità come una conseguenza della dipendenza sociale. Dalla stupidità non si esce mediante degli insegnamenti, ma solo con un atto di liberazione. Parlando del rischio del disprezzo degli altri (si tratta, almeno così sembra, della massa del popolo tedesco), dice che bisogna imparare a valutare gli uomini più per quello che soffrono che per quello che fanno o non fanno. L'unico rapporto fruttuoso con gli uomini – e specialmente con i deboli – è l'amore, cioè la volontà di mantenere la comunione con loro. Dio non ha disprezzato gli uomini, ma si è fatto uomo per amor loro.

Questa riflessione rende immediatamente impossibile la fuga verso un possibile titanismo delle persone responsabili, ancorando invece i termini della responsabilità al principio della realtà che è Cristo stesso.

Le riflessioni successive vertono sulla giustizia immanente, sul governo di Dio nella storia, sulla fiducia, sul senso della qualità e della distanza fra gli uomini. Un'importanza particolare riveste la riflessione sulla compassione.

Finché non è giunta la sua ora, Cristo si è sottratto alla sofferenza; a quel punto però è andato liberamente incontro ad essa, l'ha affrontata e vinta. Cristo [...] ha provato nel suo corpo come sue proprie tutte le sofferenze degli uomini [...]. Noi certo non siamo Cristo [...] non dobbiamo proporci l'impossibile [...], ma se vogliamo essere cristiani, dobbiamo condividere la sua grandezza di cuore nell'azione *responsabile*.

Mi fermo qui nell'analisi del testo. Esso è stato scritto nel 1942, più di un anno prima della famosa lettera del 30 aprile 1944. Ma esso, se non ne anticipa le formulazioni, contiene già tutte le domande a cui quelle formulazioni daranno una risposta.

Il problema è quello dell'azione responsabile. Responsabile vuol dire che risponde a Dio. È il vivere davanti a Dio come problema centrale dell'*Etica* e delle lettere sul cristianesimo non religioso. Ma si tratta dell'agire responsabile, del vivere davanti a Dio in una si-

tuazione che non ha più il supporto di un terreno trasparente al comandamento di Dio. Le vecchie mediazioni sono scomparse, persino quella dell'azione immediatamente vera (cosa significa dire la verità?, si chiede il cospiratore Bonhoeffer mentre viene interrogato dagli inquisitori). È scomparsa anche la mediazione del mezzo non violento. Questa è una scoperta terribile per il «pacifista» Bonhoeffer, che dovrà reinterpretare il suo pacifismo giovanile e si dichiarerà persino disposto a uccidere personalmente Hitler. Unico riferimento positivo appare la sofferenza di Cristo, la sua assunzione di colpa, la sua sostituzione vicaria (*Stellvertretung*). Il problema morale nel tempo del nazismo diventa quindi una cartina di tornasole per capire l'essenza ultima del problema etico. Il problema etico è il problema di Anteo, il problema delle realtà penultime, non quello delle realtà ultime. Ma il problema etico va vissuto nella compassione di Cristo per l'uomo, per la sofferenza umana, in quel punto in cui cioè l'ultimo si salda con il penultimo nell'assunzione di colpa.

Possiamo forse a questo punto chiarire il problema di esistenza, che diventa resistenza, concreta partecipazione alla congiura contro Hitler, e quello di teologia, in Bonhoeffer. Non si tratta semplicemente della ancillarità della riflessione teologica rispetto alla decisione pratica. Come dice Bonhoeffer: «In realtà le conoscenze e le esperienze, di cui si diventa consapevoli a posteriori sono soltanto astrazioni dell'originario, della vita vissuta». Il vissuto sopravanza sempre il teorico. Questo è vero e ha ragione Feil nell'ancorare qui la vera natura del teologare bonhoefferiano. Ma occorre precisare subito, che «sorgivamente» si tratta di qualcosa di più profondo, di un'esperienza che contiene in sé già un suo sapere, sorgivo appunto di quell'altro sapere che si deposita nella riflessione articolata. Si tratta cioè del rapporto con Dio, così come il credente lo vede e, con il suo atto di fede, lo fa presente sulla croce, e di una decisione che paradossalmente non è affidata a Dio, perché non è giustificata da nessuna delle mediazioni etico-religiose a nostra disposizione.

Cosa vuol dire a questo punto la negazione della religione in Bonhoeffer? Il problema non è facile da risolvere e forse non è compatibile con una risposta netta. Le lettere dal carcere non offrono una riflessione compiuta in merito. La difficoltà di interpretazione è costituita soprattutto dal riferimento a Barth certamente presente in

Bonhoeffer. Per Barth il concetto di religione non è storicizzato, esso esprime soprattutto la pretesa dell'uomo di arrivare a Dio, di oggettivare in Dio i propri desideri (Feuerbach). Non si può eliminare del tutto anche questo significato in Bonhoeffer. Ma è anche vero che per lui diventa preminente, se partiamo almeno dalla concreta descrizione che fa del fenomeno religioso, una lettura storicizzata della religione, vista come atteggiamento tipico dell'occidente cristiano e soprattutto di quell'occidente che lui maggiormente conosce, la cultura religiosa del protestantesimo stesso. A questa visione lui è stato portato dalla lettura di Dilthey, autore che in carcere costituisce una lettura ricercata⁵¹.

E a monte, prima ancora della lettura stessa di Barth, stavano sia i discorsi di Schleiermacher, *Über die Religion*, che i *Briefe über Religion* di Friedrich Naumann, nonché la prassi sociale del *Kulturprotestantismus*. Per Bonhoeffer ci stava, in questa prassi e in quegli autori, una falsa visione del rapporto tra mondo e Dio. Infatti sotto l'apparente separazione di Dio dal mondo si nasconde un falso mescolamento della realtà divina e della realtà mondana. Dio viene collocato al di là del mondo e al di là della nostra ragione, nel senso della kantiana trascendenza teoretico-conoscitiva. A questa trascendenza di Dio corrisponde una restrizione del rapporto con Dio nella intimità dell'uomo. Già in una conferenza del 1928, a Barcellona, aveva scritto:

Per la psiche del XIX e XX secolo la religione gioca il ruolo della cosiddetta stanza buona (*des sogenannten guten Zimmers*)⁵², in cui ci si ritira volentieri per un paio d'ore, per poi rientrare subito dopo nella stanza di lavoro [...]. Non comprendiamo Cristo se gli assegniamo solo una provincia della nostra esistenza spirituale, ma soltanto se la orientiamo integralmente verso di lui o pronunciamo un netto rifiuto⁵³.

⁵¹ TDB, pp. 355 ss.

⁵² L'immagine, difficile da comprendere, si riferisce ad una particolare struttura della vecchia casa tedesca, che comprendeva una stanza che non corrisponde esattamente al salotto dove si ricevono gli ospiti, ma ad una specie di soggiorno riservato alla famiglia.

⁵³ GS 5, p. 135 (*Scritti*, p. 32).

In un'appendice all'*Etica* (vecchie edizioni, ma adesso rimandata al vol. XVI delle opere) scriverà ancora che «la teologia liberale (specialmente Tröltsch e Naumann) ha inteso l'evangelo originale come una potenza "puramente religiosa", che trasforma il modo di sentire e di pensare del singolo, ma che rimane indifferente e distaccata nei confronti degli ordinamenti e dei condizionamenti del mondo»⁵⁴.

In altri termini, per Bonhoeffer, il pensare religioso del *Kulturprotestantismus* è contrassegnato dal pensare in due spazi: c'è lo spazio della interiorità riservato a Dio e c'è lo spazio dove Dio non appare. Anche la reazione contro la «religione del secolarismo», quale si esprime nella fuga dal mondo, è solo in apparente contraddizione con essa. Come dirà nell'*Etica*, *Kulturprotestantismus* e monachismo medievale costituiscono due equivoci simili⁵⁵. Infatti è il mondo il luogo in cui l'uomo deve rispondere alla chiamata di Dio, alla responsabilità, e non un luogo che non appartenga al mondo e nel quale si possa meglio rispondere a questa chiamata.

Lo schema bipartito non può essere accettato da Bonhoeffer per la semplice ragione che Dio ha accolto il mondo nella croce di Gesù Cristo. Ma come pensare la concretezza della fede in un mondo secolarizzato? La «nuova teologia» di Bonhoeffer, come dice Bethge, a partire dal 30 aprile 1944 in che cosa consiste? Qui bisogna dare ragione a Feil: è lo schema di lettura della cultura occidentale preso da Dilthey che aiuta Bonhoeffer a dare una «nuova» risposta per un problema antico. Bonhoeffer non lavora con il concetto di secolarizzazione, ma preferisce quello di mondanità, *Weltlichkeit*, e, soprattutto, di *Mündigkeit*, cioè di età adulta del mondo. Egli non assume questa categoria dallo scritto di Kant sull'illuminismo, come spesso viene detto, ma da Dilthey. Nella lettera del 2 febbraio '44 Bonhoeffer manifesta il suo desiderio di studiare Dilthey per averne una «buona conoscenza». Egli aveva già letto *Das Erlebnis und die Dichtung*. Per il suo compleanno, il 4 febbraio '44 riceve in regalo *Von deutscher Dichtung und Musik* e subito dopo, il 2 marzo '44, chiede

⁵⁴ Cit. dall'ed. it. dell'*Etica*, Milano 1969, p. 274.

⁵⁵ EW, p. 291 (E, p. 254).

una copia del II volume delle *Ges. Schriften: Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*. È questo il volume che egli ha studiato accuratamente nei mesi successivi.

Già in *Erlebnis und Dichtung* Bonhoeffer aveva letto dell'autonomia della ragione, della moderna *Innerlichkeit*, interiorità, e del fatto che «il motivo della indipendenza del processo religioso-morale era arrivato nell'individuo adesso ad una completa vittoria» nell'illuminismo tedesco, francese e inglese. Ancora nella lettera del 9 marzo '44 Bonhoeffer riferisce di essersi occupato della «mondanità» del XIII secolo, in maniera tale che richiama *Von deutscher Dichtung und Musik*. È sempre in quest'opera che si trovano i motivi, centrali per Bonhoeffer, di mondanità, metafisica, metafisica religiosa e interiorità, nonché alcune considerazioni sull'origine dell'età adulta.

Nella lettera del 30 aprile '44 per la prima volta si parla di un'«epoca completamente non religiosa» alla quale andiamo incontro, determinando al tempo stesso la religione con l'aiuto della metafisica e della interiorità. Si tratta di due categorie che Bonhoeffer ha ripreso da Dilthey. Quindi nella lettera in cui ritorna sullo stesso tema, il 29 maggio '44, lo sviluppa con riferimento all'opera di von Weizsäcker *Zum Weltbild der Physik*, che gli suggerisce la formula del Dio tappabuchi collocato ai limiti delle possibilità della conoscenza umana. Questi sono i principali dati che già Gremmels e Feil avevano indipendentemente intravisto in due rispettivi studi del 1969, e che poi Feil ha documentato con ricchezza nel suo libro del 1971.

D'altra parte va notato come Bonhoeffer cominci a parlare di una «diffidenza e [...] paura nei confronti della "religiosità"» già prima della lettera del 30 aprile e in connessione con il fatto che gli Israeliti non pronuncino *mai* (sottolineato da Bonhoeffer: RR, p. 154) il nome di Dio. L'interpretazione non religiosa dei concetti biblici che propugna Bonhoeffer è in stretta connessione con la necessità di non leggere il NT in maniera spiritualistica, ma in coerenza con la terrenità dell'AT⁵⁶. E, in un esempio che lo stesso Bonhoeffer

⁵⁶ Cfr. il saggio introduttivo di A. GALLAS a RR, spec. pp. 21 ss.

dà della corrispondente interpretazione «non religiosa», o «mondana» (termini interscambiabili: *RR*, p. 460), anche se non chiamata in questo modo nel testo in questione, e cioè a proposito dell'interpretazione della dottrina della redenzione, si capisce a che cosa tenda Bonhoeffer: la redenzione cristianamente non è rinvio ad una speranza al di là della morte; questo potrebbe essere il rischio di una malintesa fede nella risurrezione: «La speranza cristiana della risurrezione si distingue da quelle mitologiche per il fatto che essa rinvia gli uomini alla loro vita sulla terra in modo del tutto nuovo e ancora più forte che nell'Antico Testamento». E, dall'esempio portato dopo, si capisce che questo modo del tutto nuovo e ancora più forte è rappresentato dall'abbandono di Dio sperimentato dal Cristo sulla croce. Ma AT e NT «restano concordi» sul valore dell'aldiqua, da non sopprimere prematuramente (*RR*, p. 412).

In altri termini: Bonhoeffer non propugna una lettura astratta della secolarizzazione, ma lavora soprattutto con categorie storiche prese a prestito da Dilthey, integrate in una visione collegata alla sua frequentazione della Bibbia. Per lui la religione è la forma concreta che ha assunto il cristianesimo occidentale soprattutto nella versione della teologia liberale e del *Kulturprotestantismus*, non a caso così sospettoso dell'AT. Accanto all'accezione barthiana di religione, non chiaramente distinta da essa, Bonhoeffer quindi utilizza per rifiutarla una concezione più storicizzata della religione e del cristianesimo religioso, contrassegnato dalla metafisica (nel senso di una sfera che non è quella terrena) e dalla interiorità, nel senso del cristianesimo liberale. Di fronte al mondo diventato adulto questo abbigliamento, metafisico ed interiorizzato del cristianesimo, è superato. Essere cristiani significa partecipare alle sofferenze di Dio nel mondo che è senza Dio, rifiutare di rifugiarsi in uno spazio interiore o lontano da questo mondo in cui adorare Dio.

Proprio il giorno successivo al fallito tentativo di *Putsch*, mentre ormai si apre la fase della semplice lotta per la sopravvivenza Bonhoeffer scriverà:

Mi ricordo di un colloquio che ho avuto 13 anni fa in America, con un giovane pastore francese. C'eravamo posti molto semplicemente la

domanda di che cosa volessimo fare effettivamente della nostra vita. Egli disse: vorrei diventare un santo (e credo possibile che lo sia diventato); la cosa a quel tempo mi fece una forte impressione. Tuttavia lo contrastai, e risposi press'a poco: io vorrei imparare a credere. Per molto tempo non ho capito la profondità di questa contrapposizione. Pensavo di poter imparare a credere tentando di condurre io stesso qualcosa di simile ad una vita santa. Come conclusione di questa strada scrissi *Sequela*. Oggi vedo chiaramente i limiti di questo libro, che sottoscrivo come un tempo. Più tardi ho appreso, e continuo ad apprenderlo anche ora, che si impara a credere solo nel pieno essere-aldiqua della vita. Quando si è completamente rinunciato a fare qualcosa di noi stessi – un santo, un peccatore pentito o un uomo di chiesa (una cosiddetta figura sacerdotale), un giusto o un ingiusto, un malato o un sano –, e questo io chiamo essere-aldiqua, cioè vivere nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze e delle perplessità – allora ci si getta completamente nelle braccia di Dio, allora non si prendono più sul serio le proprie sofferenze, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel Getsemani, e, io credo, questa è fede, questa è metánoia, e così si diventa uomini, si diventa cristiani (cfr. Geremia 45). Perché dovremmo diventare spavalidi per i successi, o perdere la testa per gli insuccessi, quando nell'aldiqua della vita partecipiamo alla sofferenza di Dio? Tu capisci che cosa intendo dire, anche se lo dico in così poche parole. Sono riconoscente di aver avuto la possibilità di capire questo, e so che l'ho potuto capire solo percorrendo la strada che a suo tempo ho imboccato. Per questo penso con riconoscenza alle cose passate e quelle presenti (*RR*, p. 446).

L'interesse di questa lettera sta nel fatto che ripete, quasi parola per parola, alcune espressioni sulla partecipazione alla sofferenza di Dio nel mondo di una lettera del 18 luglio, quindi di soli tre giorni prima (*RR*, p. 441). Ma nel frattempo la sua vita si era avviata verso l'ultimo stadio e le parole assumono ormai ben altro spessore: quello della esistenza stessa di Bonhoeffer ormai chiaramente destinata alla morte, all'insuccesso, ad un'assunzione di colpa che non poteva sperequare in una giustificazione successiva, a portata di mano.

La partecipazione alla resistenza di Bonhoeffer fu un atto di responsabilità verso Dio, non fu l'*applicazione* di una visione teologica. Dire tuttavia che non fu *applicazione* di una visione teologica riflessa

vuole sottolineare ancora maggiormente l'intreccio tra teologia ed esperienza credente. La riflessione teologica infatti in Bonhoeffer non risponde alla esigenza di legittimare quell'esperienza. Il motivo dell'assunzione di colpa, il rifiuto di giustificare moralmente la propria scelta era, al tempo stesso, rifiuto di qualsiasi legittimazione. Assumendo come punti cardine della propria visione il tema della *Stellvertretung*, della sostituzione vicaria di Cristo «innocentemente colpevole», alla quale l'uomo non innocente partecipa nella fede, Bonhoeffer sviluppava piuttosto una riflessione teologica come *logica obbediente, nella sua stessa struttura interiore*, alla decisione presa nella fede, non aggiunta per rafforzare o arricchire quella decisione di fede. La teologia si pone qui come articolazione concettuale trasparente ad una logica che essa non fonda, ma dalla quale è intrinsecamente fondata: *theologia crucis*. Essa si giustifica unicamente come «comunicazione» e non come «aggiunta» di significato.

La considerazione del cristianesimo non-religioso di Bonhoeffer non può tuttavia non accennare ad un motivo che vi è strettamente connesso. Infatti la responsabilità tutta giocata nel luogo «mondano» si pone in lui, al tempo stesso, come contrappunto alla «disciplina dell'arcano». Nella lettera del 30 aprile '44 egli pone questa disciplina come riassuntiva del rapporto dell'ultimo con il penultimo, e ad essa nella lettera del 5 maggio '44 attribuisce la funzione di proteggere dalla profanazione i misteri della fede cristiana⁵⁷. La «disciplina dell'arcano» è con ogni probabilità attinta all'uso che ne aveva fatto Harnack⁵⁸. Durante la cosiddetta disputa sul credo apostolico, su-

⁵⁷ Cfr. E.G. WENDEL, *Studien zur Homiletik Dietrich Bonhoeffers. Predigt – Hermeneutik – Sprache*, Tübingen 1985, pp. 180-188, del quale tuttavia non riesco a condividere il rifiuto «metodico» della categoria stessa; A. PANGRITZ, *Dietrich Bonhoeffers Forderung einer Arkandisziplin – eine unerledigte Anfrage an Kirche und Theologie*, Köln 1988. Di quest'ultimo autore si veda anche: *Aspekte der «Arkandisziplin» bei Dietrich Bonhoeffer*, in «ThLZ», 119 (1994), pp. 755-768, in cui risponde alle critiche fatte da Feil al suo lavoro (e riprese anche in questo libro dallo stesso Feil).

⁵⁸ I riferimenti ad Harnack sono qui ripresi da C. KALTENBORN, *Adolf von Harnack als Lehrer Dietrich Bonhoeffers*, cit., pp. 50-54; ma cfr. anche R. STAATS, *Adolf von Harnack im Leben Dietrich Bonhoeffers*, cit.

scitata da certi tipi di propaganda religiosa nel protestantesimo di fine Ottocento, nel 1892 Harnack prese posizione affermando che «il riconoscimento del credo apostolico nella sua dizione letterale non costituiva in quanto tale una prova di maturità cristiana e teologica». Al tempo stesso Harnack si lamenta che «in inserti giornalistici e in notificazioni di massa le confessioni più alte e più profonde della fede cristiana vengano pronunciate con rabbia o a sangue freddo». Egli riteneva il fatto di esaltare la religione, «come se fosse una merce all'ingrosso o un rimedio universale per tutti i difetti dell'umanità», come «indegno e importuno». Harnack voleva conservare la religione nel segreto. Ma questo per lui non significava una «fuga nell'intimo», che abbandona a se stesso il mondo come incapace di salvezza. Questa sarebbe una interiorità falsa, alla quale si contrappone la vera interiorità della religione come «ingenuità riacquistata», come qualcosa di così «tenero e nascosto» («Zartes und Verborgenes»), che si sottrae ad ogni presa e non deve essere palpato. Harnack illustrava questo aspetto con l'esempio della biografia che doveva rispettare la dimensione nascosta ed intima dell'esistenza (un esempio che ritorna in Bonhoeffer, a proposito delle sue osservazioni sugli scrittori dell'Ottocento).

A differenza di Harnack tuttavia la funzione della disciplina dell'arcano in Bonhoeffer è quella di mantenere aperta la mondanità della fede. Essa implica due dimensioni. La prima è quella della necessaria interpretazione dei gradi di conoscenza. La seconda è quella di una protezione dalla profanazione.

Ma la disciplina dell'arcano è soprattutto paragonata alla funzione che le realtà ultime hanno nei confronti delle penultime. La disciplina dell'arcano mantiene quindi dalla profanazione, giacché l'impiego «facile», quasi fossero una panacea universale, delle formule della fede, del *Padre nostro*, della liturgia, banalizzerebbe il mistero. Ma d'altra parte, come mostra l'esempio dell'*Etica*, a proposito delle parole che pronunciamo durante un lutto, l'impiego facile del mistero toglierebbe consistenza alla dimensione penultima dell'esistenza.

Questa posizione⁶ non fa ricadere Bonhoeffer nel pensiero delle due sfere, contro cui proprio egli dirige i suoi strali? Ritengo di no. Infatti se noi per un verso teniamo presente la sua critica alla vita monastica in *Etica*, e dall'altra leggiamo alcuni brani delle lettere dal

carcere, abbiamo forse una spia per comprendere questo nodo delicatissimo del suo pensiero, che si apre ad un «ricupero» del penultimo nell'ultimo, che è il senso vero della disciplina dell'arcano. Scrivendo come appendice alla lettera del 18 dicembre 1943, si esprime ad esempio così:

In questi giorni ho poi apprezzato per la prima volta il *Lied*: «Sto qui davanti alla tua mangiatoia...». Finora non ne avevo tratto granché. Per comprenderlo bisogna stare soli per molto tempo e leggerlo meditando. È straordinariamente ricco di contenuto e bello in ogni sua parola. È un po' monastico-mistico, ma non più del lecito; infatti accanto al «noi» c'è pure un «io» e un «Cristo»; che cosa questo significhi non si può dire meglio che in questo *Lied*; possono stargli a pari solo alcuni passi della *Imitatio Christi*, che attualmente leggo di quando in quando nell'edizione latina (in latino poi è infinitamente più bella che in tedesco); occasionalmente penso anche alla melodia di Schütz sullo «O bone Jesu» di Agostino. Questo passo non è anch'esso in certo modo, e cioè nel suo raccoglimento estatico, nostalgico, e tuttavia così puro, qualcosa di simile al ricupero (*Wiederbringung*) di ogni desiderio terreno? Il ricupero non deve essere confuso con la sublimazione. Sublimazione è *sarx*, (per di più pietisticamente?!), ricupero è spirito, ma non nel senso di una spiritualizzazione (che è anch'essa *sarx*), ma *kaine ktisis* attraverso lo *pneuma hagion*.

Esiste quindi un'esperienza monastico-mistica in cui le cose vengono recuperate ad opera dello Spirito nella *kaine ktisis*. Sulla scia di questi testi possiamo osservare che i pensieri di Bonhoeffer sulla disciplina dell'arcano, come del resto sulla reinterpretazione non religiosa della Bibbia, sono, come lui stesso dice, allo stato iniziale. Noi dobbiamo accoglierli come delle domande da sviluppare, da riprendere per conto nostro. E tuttavia con la disciplina dell'arcano Bonhoeffer ha sufficientemente espresso alcune esigenze, che rendono necessario un «ricupero» a livello specificamente ecclesiale della mondanità. Queste possono essere così riassunte:

a) La realtà ultima non è ultimamente oggettivabile: essa è l'evento di Dio in noi, la giustificazione, la partecipazione alla sofferenza di Cristo.

b) Di questa realtà ultima si danno delle mediazioni che non assicurano l'oggettivazione: i sacramenti, la confessione di fede, il *Pater noster*, la preghiera. Il compito di queste mediazioni è soprattutto quello di sottrarre la grazia a caro prezzo alla presa dell'uomo.

c) Il silenzio, l'adorazione, l'umiltà caratterizzano la disciplina dell'arcano, mentre la nostra confessione davanti agli altri è data solo dall'azione⁵⁹.

d) Ma questo impone il superamento della disciplina della «legge», sia impedendo che il dono stesso, la grazia diventi legge, come accadrebbe invece nel «positivismo della rivelazione» di Karl Barth, sia lasciando inalterato il regime delle realtà penultime (ma non la loro sostanza) nei confronti delle quali il cristiano opera soprattutto mediante un'assunzione di colpa.

4. Conclusione

La teologia di Bonhoeffer si sviluppa come articolazione riflessa della sua fede vissuta responsabilmente davanti a Dio, ma in una totale immersione nei compiti mondani. Questi compiti, nonostante la fase polemica nei confronti di un mondo considerato in maniera assolutamente negativa durante la fase che va dal 1933 al 1938 circa, non vengono mai respinti, proprio perché il mondo è stato assunto da Cristo in una assunzione di colpa e Bonhoeffer vuole «seguire» Cristo proprio in questo suo atteggiamento. Questa è la fede, come riassuntivamente formulerà Bonhoeffer nella lettera del 21 luglio 1944.

Le teologie della secolarizzazione, spesso ridotte a lettura di alcuni dati sociologici, sono andate oscillando dall'entusiasmo, per la presunta fine della religione, all'attuale imbarazzo, per il riemergere

⁵⁹ Già nel primo testo in cui ritorna il motivo dell'«arcano» si ha una formulazione netta in questo senso. È un testo tratto dal corso sull'essenza della chiesa del 1932, del quale abbiamo solo gli appunti degli studenti: *Das Wesen der Kirche*, a cura di O. Dudzus, München 1971, pp. 56-59 (trad. it. *L'essenza della chiesa*, Brescia 1972, pp. 69-73).

della funzione civile-religiosa del cristianesimo, anzi della produzione di nuove forme di religiosità ad opera della modernità stessa. La lezione di Bonhoeffer ritengo che si collochi ad un diverso livello di prassi vissuta e di pensiero. Dentro un quadro di riferimento intellettuale sostanzialmente conservatore (non è qui il caso di rievocare le sue riflessioni sul ruolo della borghesia e sul proletariato e la differenziazione della sua azione rispetto ad altri gruppi della resistenza tedesca), egli visse una sua originale esperienza di fede che lo portò ad una assunzione di colpa nei confronti del proprio popolo e della propria cultura. Non volle essere un eroe. Non rifiutò di usare mezzi che la morale corrente e la stessa morale della sua chiesa condannavano. La domanda che si pose era un'altra: come vivere la sua fede in un mondo in cui Dio era scomparso.

Non sono convinto di una sostanziale novità della «nuova» teologia di Bonhoeffer. Al fondo il centro della sua teologia, ma prima ancora della sua scelta esistenziale, fu la compassione, la volontà di caricarsi delle colpe e delle sofferenze del suo popolo. Questo gesto era per Bonhoeffer più profondo ed originario della dimensione etica e religiosa. Basta per questo rileggere le pagine dell'*Etica*, quelle che sono state scritte verso la fine del 1942, contemporaneamente cioè al bilancio dei dieci anni passati sotto il nazismo: a differenza del fariseo, «l'uomo che conosce Gesù non può più conoscere le proprie buone opere, e viceversa chi conosce le proprie opere buone non conosce Gesù. L'uomo non può vivere al tempo stesso nella riconciliazione e nella separazione, nella libertà e sotto la legge, nella semplicità e nella discordanza»⁶⁰.

⁶⁰ EW, p. 320 (E, p. 280).

La parola di Dio è concreta.
L'agire cristiano secondo Dietrich Bonhoeffer¹

di Ernst Feil

Nel maggio del 1944 un prigioniero, detenuto nel carcere della Wehrmacht a Berlino-Tegel, metteva per iscritto alcuni *Pensieri per il giorno del Battesimo* del suo pronipotino Dietrich Wilhelm Rüdiger Bethge. Vi si possono leggere espressioni come queste:

Quando sarai grande, sia la vecchia casa del pastore di paese che la vecchia casa borghese rappresenteranno ormai un mondo scomparso [...]. Le grandi città, dalle quali gli uomini si attendevano la pienezza della vita e del godimento e nelle quali affluivano come ad una festa, hanno attirato su di sé morte e declino e ogni terrore immaginabile, e donne e bambini come in fuga hanno abbandonato questi luoghi di orrore [...]. Il grande esodo dalle città significa d'altra parte una radicale trasformazione delle campagne [...]. Il villaggio che c'era appena 30 anni fa esisterà tanto poco quanto l'idilliaca isola dei mari del Sud [...]. Stiamo andando incontro ad un'epoca di organizzazioni e strutture

¹ Conferenza tenuta al congresso per il cinquantesimo anniversario della morte di Alfred Delp e Dietrich Bonhoeffer, in Wiesbaden-Naurod, 17-19 febbraio 1995. La titolatura del congresso suonava *Der Preis der Gerechtigkeit. Gesellschaftsveränderung und Kirchenerneuerung* («Il prezzo della giustizia. Mutamento della società e rinnovamento della chiesa»). Il termine tedesco *Preis* è tuttavia ambiguo, perché indica sia «prezzo», che «lode». Si spiega così nel testo l'allusione al «prezzo/lode della giustizia» e al «mutamento della società e rinnovamento della chiesa».