

DIETRICH BONHOEFFER

CRISTOLOGIA

Edizione critica in lingua tedesca a cura di
Carsten Nicolaisen ed Ernst-Albert Scharffenorth

Saggio introduttivo
di Alberto Conci

Postfazione
di Eberhard Bethge e Otto Dudzus

EDITRICE QUERINIANA

«Esserci per altri»

Uno sguardo sulla cristologia di Dietrich Bonhoeffer

*«Vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus,
non intelligendo, legendo, aut specularando»*

LUTERO

La *Cristologia* di Dietrich Bonhoeffer, che viene qui riproposta con l'apparato di note dell'edizione critica e la postfazione di Eberhard Bethge e Otto Dudzus, è stata redatta a partire dagli appunti raccolti da un gruppo di studenti del corso che egli tenne nel semestre estivo del 1933 nell'Università di Berlino.

Il testo uscì all'interno delle *Gesammelte Schriften* nel 1960. Il dibattito sulla teologia di Dietrich Bonhoeffer era entrato ormai nel vivo e la pubblicazione dei manoscritti dell'*Etica* nel 1949 e di *Resistenza e resa* nel 1951 avevano fatto conoscere al grande pubblico le intuizioni di un teologo che aveva pagato con la vita il proprio impegno contro il regime hitleriano. Non erano i primi libri di Bonhoeffer. Tuttavia, nelle pagine scritte nel cuore della guerra – in un clima che non permetteva quella tranquillità che richiede un'elaborazione sistematica e in una situazione in cui non tutto poteva essere detto in maniera chiara ed esplicita – il teologo “resistente” apriva squarci che permettevano di intravedere le profondità di un pensiero teologico nuovo e di confrontarsi con le sue intuizioni più folgoranti. Nel 1981 Vittorino Joannes, in un bilancio retrospettivo sul modo in cui Bonhoeffer era stato conosciuto dopo la guerra, scriveva:

Abbiamo conosciuto Dietrich Bonhoeffer quasi tutti in modo piuttosto strano: prima il suo nome vagante negli iniziali discorsi di una “teologia radicale” che condusse alla “teologia della morte di Dio” e in parte an-

che a quell'altra teoria di un "ateismo cristiano", poi venne *Resistenza e resa* che ci ha immerso in una meditazione inquieta ma esigente, proprio perché quei frammenti di un discorso appena iniziato e concluso dalla morte colpivano la nostra situazione attuale più concreta, piuttosto che cercare la sistematizzazione in un'alternativa teologica; dopo *Resistenza e resa* venne l'*Etica* dove il comandamento di Dio, il fariseismo e la prassi inventiva, la responsabilità e la libertà ci hanno messo innanzi alla esigenza di ripensare il "fenomeno cristiano" e il "fenomeno etico" nell'accentuazione, che sentiamo oggi in modo particolare, delle realtà penultime di fronte all'ultimo escatologico, nella valorizzazione della vita e della storia. Finalmente eccoci innanzi ad altre opere di Bonhoeffer: brevi, schematiche e quasi avarie, dopo aver nuotato nel mare dei grandi scritti postumi¹.

Della *Cristologia* di Bonhoeffer non possiamo dire che sia 'avara'. Al contrario, ricostruita da Eberhard Bethge sulla base di appunti presi quasi sotto dettatura, essa ci si presenta come un testo ricchissimo, a volte troppo denso rispetto alle questioni che solleva; ma in questo modo ci restituisce la profondità di quelle lezioni che impressionarono gli uditori e che, a detta dello stesso Bonhoeffer, gli costarono più fatica di qualsiasi altro corso universitario.

1933: uno spartiacque

Il corso sulla cristologia si colloca su uno spartiacque: il 1933. Prima di tutto, con esso si chiude l'esperienza accademica di Bonhoeffer. È vero che l'addio alle lezioni universitarie, almeno apparentemente, non gli costò moltissimo. Nel settembre 1934 avrebbe scritto all'amico Erwin Sutz:

All'università non credo più, anzi per la verità non ci ho mai creduto, con Suo scandalo. L'intera formazione della nuova generazione di teologi spetta oggi a scuole di carattere ecclesiasico-conventuale in cui vengano presi sul serio la dottrina pura, il discorso della montagna e

il culto. Nessuno dei tre lo è all'università, ed è impossibile che lo sia nelle attuali circostanze. Alla fine bisognerà anche tagliar corto con la motivata riservatezza teologica nei confronti di quello che fa lo stato: tutto questo non è che paura. «Aprì la tua bocca in favore del muto»; chi non sa che oggi nella chiesa questa è la richiesta minima della Bibbia in tempi del genere? E poi il problema delle armi, della guerra, ecc. ecc².

Ma nonostante il duro giudizio sull'università, che appariva a Bonhoeffer incapace di rispondere alle sfide poste dalla nazificazione della società e della vita politica, i corsi che egli tenne nell'ateneo di Berlino testimoniano il suo poderoso sforzo di sistematizzazione di alcune delle questioni più urgenti nel dibattito filosofico e teologico dei primi anni Trenta.

Lasciare gli studenti, invece, fu per lui particolarmente «penoso»³. L'eredità che egli intendeva consegnare loro traspare in un articolo che uscì sulla Rassegna semestrale dell'Università di Berlino nel novembre 1933. Lo studente di teologia, scriveva Bonhoeffer,

deve sapere dove si trova la sorgente della vita della chiesa e come essa possa essere intasata o avvelenata. Deve imparare a riconoscere in quali circostanze o momenti la chiesa di Cristo si trovi nell'ora della decisione, nella necessità di confessare, nello *status confessionis*. E se la chiesa al cui servizio egli si trova è in *status confessionis*, lui riconoscerà che il vangelo è corrotto nell'eresia; con il suo sguardo affinato, scoprirà che dietro parole antiche si camuffano nuovi significati, estranei, e lo dovrà denunciare con franchezza dal posto in cui si trova. In ogni caso, come studente di teologia, non deve e non può fare altro che indagare sull'autentico evangelo con sempre maggior attenzione, obiettività, veracità, e con sempre più amore. [...] E infine, come autentico teologo, deve sapere che proprio mentre il suo riconoscimento della verità e della purezza del vangelo di Gesù Cristo lo separa dall'errore, egli si trova a fianco di chi sbaglia e dei fratelli travati, condividendone la colpa in maniera vicaria e intercedendo per loro: infatti, egli stesso non vive della propria pretesa sapienza, bensì unicamente del perdono. In questi tempi sconvolti, è chiamato a ricominciare in maniera nuova e radicale, tornando

² D. BONHOEFFER, *Scritti scelti* (1933-1945), *Opere di Dietrich Bonhoeffer* (= ODB) 10, Queriniiana, Brescia 2009, 40.

³ E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Teologo cristiano contemporaneo. Una biografia*, Queriniiana, Brescia 1975, 2004³, 324 (in seguito *Biografia*).

¹ F.V. JOANNIS, *Introduzione*, in D. BONHOEFFER, *Pregare i salmi con Cristo*, Queriniiana, Brescia 1981, 9.

alle fonti, alla vera Bibbia, al vero Lutero. Egli è chiamato a divenire un teologo sempre più coraggioso e sempre più gioioso, «facendo la verità nella carità» (Ef/4, 15)⁴.

In questo panorama la *Cristologia* costituiva il culmine di un linguaggio teologico e filosofico che per molti aspetti non ritroveremo più. Dopo di allora **cambieranno le priorità** e diventeranno sempre più importanti, come vedremo, altri temi, che egli aveva già abbozzato o cominciato ad elaborare negli anni precedenti.

La *Cristologia*, d'altra parte, si colloca su uno spartiacque anche per una ragione più biografica. Quando a mezzogiorno del 30 gennaio 1933 Hindenburg affidava ad Adolf Hitler il compito di formare il governo, in casa Bonhoeffer fu chiaro che questa scelta avrebbe condotto alla guerra. Nei ricordi della famiglia rimasero le parole di Rüdiger Schleicher, cognato di Dietrich, che forse per primo disse la sera di quel giorno: «Questo significa la guerra!»⁵; ma tutti condividevano gli stessi sentimenti e avevano l'impressione di aver superato una soglia oltre la quale sarebbe stato molto difficile tornare indietro. Nel suo diario il padre Karl annotò come per tutta la famiglia la nomina di Hitler alla Cancelleria del Reich fosse considerata una disgrazia. Nulla sarebbe più stato come prima. Il corso sulla cristologia si svolse dunque in un clima terribile e Bonhoeffer tenne le sue lezioni mentre all'esterno tutto imponeva di pensare e agire in modo radicalmente nuovo.

Si può avere l'impressione, guardando al Bonhoeffer del 1933, di avere a che fare con una profonda dicotomia: da una parte il professore universitario che, nonostante la giovane età, molti consideravano come uno dei più promettenti teologi tedeschi; dall'altra il teologo impegnato nel movimento ecumenico e il pastore militante, che fin da subito prese posizione **contro l'idolatria del regime hitleriano**. La rapidità della risposta di Bonhoeffer al programma ideologico nazista è impressionante. Il **primo febbraio**, dai microfoni dell'emittente Vox-Haus, tenne una conferenza radiofonica sul concetto di *Führer*, durante la quale denunciava il rischio che colui che guida (*Führer*), potesse trasformarsi in colui che seduce (*Verführer*). Nel pieno della marcia trionfale di Hitler verso il potere assoluto, Bonhoeffer era

uno dei pochi che avevano intuito l'inconciliabilità fra cristianesimo e nazionalsocialismo. Così, mentre nel duomo di Magdeburgo, deturpato dalle croci uncinatate, i fedeli udivano il predicatore affermare che «attorno all'altare le bandiere con la croce uncinata irradiano speranza: e sarà la luce!»⁶, Bonhoeffer nella chiesa della Trinità predicava il 26 febbraio su Gedeone affermando:

Per questo dunque **Cedeone e non Sigfrido**, perché quest'uomo pieno di dubbi e deriso da Dio ha imparato a credere sotto duri colpi. Nella chiesa abbiamo solo un altare, e cioè l'altare dell'Altissimo, dell'Unico, dell'Onnipotente, del Signore cui soltanto spettano l'onore e l'adorazione, del Creatore davanti al quale ogni creatura deve piegare le ginocchia, davanti al quale l'uomo più potente è solo polvere⁷.

E mentre Hitler concludeva il concordato con la chiesa cattolica e affidava al cappellano militare nazista Ludwig Müller la responsabilità dei *Deutsche Christen* – di fatto la chiesa del Reich – Barth e Bonhoeffer ponevano il problema della confessione: per i cristiani il tema non era quello dell'adesione politica al nazionalsocialismo, ma più radicalmente quello della **decisione di fronte a Cristo**. Quando il 7 aprile, sei giorni dopo il boicottaggio dei negozi ebrei, il *Reichstag* introdusse il **Paragrafo ariano**, Bonhoeffer prese ancora una volta posizione, sostenendo che il compito della chiesa non era solo quello di interpellare lo stato in merito alla legittimità del suo operato, ma anche quello di **«infiare un bastone fra i raggi della ruota»**.

Per Bonhoeffer fu subito chiaro che sulla questione ebraica si sarebbe giocata una delle partite decisive per il regime, e questo divenne evidente nell'estate del 1933. Hitler, a dispetto della neutralità annunciata nei confronti delle diverse confessioni religiose, in occasione delle elezioni ecclesiastiche del 23 luglio fece un lungo discorso radiofonico nel quale ricordò la tutela assicurata alle chiese dal nazionalsocialismo, che le avrebbe prese «sotto la protezione dello stato» difendendo in tal modo il cristianesimo tedesco dalla minaccia bolscevica; in cambio le chiese avrebbero dovuto garantire il loro appoggio al regime, accettandone anche la legislazione antiebraica. In ambito protestante Hitler auspicava per questo la convergenza in

⁴ D. BONHOEFFER, *Scritti scelti* (1918-1933) (ODB 9), Queriniana, Brescia 2008, 722s.

⁵ E. BETHE, *Biografia*, cit., 251.

⁶ *Ibid.*

⁷ ODB 9, 733.

12
un'unica *Reichskirche* raccolta attorno ai *Deutsche Christen*, i quali ottennero alle elezioni ecclesiastiche circa il 70% dei consensi.

In quei mesi roventi, alla metà di agosto Bonhoeffer venne invitato a Bethel per portare il suo contributo alla stesura di una dichiarazione sulla situazione ecclesiale tedesca, che prevedeva fra l'altro una sezione sulla chiesa di fronte alla questione ebraica curata da Wilhelm Vischer. Per Bonhoeffer il documento avrebbe dovuto condurre a una chiarificazione in merito al rapporto fra chiesa luterana e nazionalsocialismo. Nelle revisioni successive, tuttavia, la dichiarazione venne molto annacquata e di fronte a un ondeggiamento considerato inaccettabile, egli decise di non sottoscrivere.

Ai primi di settembre, assieme a Martin Niemöller, Bonhoeffer contribuì alla stesura di un documento che divenne la base per la costituzione della Lega di emergenza dei pastori (*Pfarrernotbund*), che prevedeva fra l'altro il «rifiuto del Paragrafo degli ariani»⁸. Nei giorni precedenti aveva comunicato a Barth che in quella situazione ormai non si poteva sfuggire al «darsi dello *status confessionis*»⁹.

Meno di un anno dopo, nel maggio 1934, a Barmen si sarebbe riunito il Sinodo generale dell'opposizione ecclesiastica tedesca, che proclamava la propria confessione e giudicava eretica la dottrina dei *Deutsche Christen*. Sarà l'atto di nascita della *Bekennende Kirche*, la chiesa confessante, che nell'ottobre del 1934 avrebbe convocato un sinodo a Dahlen, nel quale venne riaffermata la centralità di Cristo e condannata la teologia dei *Deutsche Christen*¹⁰.

Il coinvolgimento di Bonhoeffer nello scontro che si stava consumando in quei mesi all'interno delle chiese protestanti testimonia la sua ferma convinzione che esistessero ancora spazi per la resistenza cristiana contro la dilagante ideologia nazionalsocialista. Non devono dunque stupire la sua attività frenetica e l'impazienza di fronte ai tentennamenti delle chiese, che non potevano che apparirgli incomprensibili, vista l'altezza della posta in gioco. Così a settem-

bre – quando a Wittenberg affisse con l'amico Franz Hildebrandt centinaia di manifesti contro la politica ecclesiastica dei *Deutsche Christen* – il Bonhoeffer militante appariva ormai molto lontano dal professore che, solo pochi mesi prima, aveva tenuto le lezioni sulla cristologia.

Lo stesso rigore contraddistingueva l'impegno di Bonhoeffer nel *Weltbund* (Federazione luterana mondiale), dove aveva sollevato questioni cruciali per la sopravvivenza e il futuro del movimento ecumenico, quali la concretezza del comandamento, la fedeltà della chiesa a Cristo e la necessità di un pronunciamento sul tema della guerra e della pace. Ma anche a questo livello l'urgenza che caratterizzava le sue richieste rimase spesso incompresa.

Il 16 ottobre 1933 Bonhoeffer lasciò Berlino per un servizio nella comunità tedesca di Londra, dove rimarrà per un anno e mezzo. Erano passati meno di nove mesi dall'avvento al potere di Hitler, durante i quali aveva avuto modo di sperimentare i limiti di una chiesa che, se si escludevano alcune figure profetiche, sembrava incapace di cogliere la gravità delle sfide. La partenza era stata programmata già nel corso dell'estate, ma Bonhoeffer non ne parlò con coloro che sapeva avrebbero disapprovato la sua scelta: quando Karl Barth ricevette da Londra la lettera del 24 ottobre¹¹, in cui l'amico gli spiegava le ragioni di quella decisione, lo rimproverò duramente per aver abbandonato la battaglia della chiesa in un momento tanto difficile. A posteriori il giudizio di Barth è però forse troppo duro. Se è vero che sicuramente fu decisiva per Bonhoeffer l'incapacità della sua chiesa di comprendere che la scelta di fronte alla questione ebraica aveva a che fare direttamente con la fede in Gesù Cristo e quindi con il cuore della cristologia, non va sottovalutato il bisogno di fuggire e di ritrovare sé stesso¹², dopo un anno che lo aveva impegnato come non mai sul piano accademico, con il corso sulla cristologia, e su quello ecclesiastico ed ecumenico, con la prima resistenza alla pervasività del nazionalsocialismo.

⁸ E. BEUTGE, *Biografia*, cit., 311.

⁹ Cfr. A. GALLAS, *Anthropos teléios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto fra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995, 158.

¹⁰ Si legge fra l'altro nel documento conclusivo del sinodo: «Noi invitiamo le comunità cristiane, i loro pastori e gli anziani, a non accogliere alcuna istruzione dall'attuale direzione della chiesa del Reich e dalle sue autorità, e a sottrarsi alla collaborazione» (J. BICKMANN, *Kirchliches Jahrbuch 1933-1945*).

¹¹ ODB 10, 15.

¹² Cfr. A. GALLAS, *Anthropos teléios*, cit., 159.

Fratture e continuità

Il 1933 contiene dunque almeno due fratture. La prima chiude definitivamente il lavoro accademico di Bonhoeffer; la seconda sembra chiudere il suo impegno militante nel *Kirchenkampf* anche se, in realtà, il soggiorno londinese non impedì al giovane teologo di continuare a portare il proprio contributo nella lotta della chiesa confessante. La presenza di tali fratture pone un problema su cui vale la pena di soffermarsi.

È impossibile avvicinare la teologia di Dietrich Bonhoeffer considerandola un'elaborazione di stampo puramente intellettuale. In lui l'intreccio fra lo sviluppo del pensiero e gli eventi storici è così stretto che è difficile non intravedere, sullo sfondo di ogni sua pagina, la vicenda umana, professionale, spirituale e politica di un teologo che verrà giustiziato nel campo di sterminio di Flossenbürg un mese prima della fine della guerra.

Una tale lettura non è priva di rischi, perché può sempre indurci a sottovalutare la portata di molte intuizioni teologiche e a relegare in una posizione marginale alcune delle pagine più preziose e originali che egli ci ha lasciato in eredità.

Ciononostante il dato biografico alla fine appare includibile. Non è un caso che la maggiore diffusione degli scritti del teologo berlinese dopo la guerra sia avvenuta a partire dalle lettere dal carcere e dai manoscritti dell'*Etica*: due opere che hanno permesso di avvicinare le intuizioni frammentarie e folgoranti dell'ultimo Bonhoeffer, ma che sono spesso diventate il criterio di lettura dei testi precedenti. Tuttavia, dopo una prima fase nella quale è prevalso l'approccio più "militante" all'opera bonhoefferiana, sono progressivamente aumentati, anche grazie alla pubblicazione dell'edizione critica, gli studi che hanno dedicato una rinnovata attenzione ad aspetti un tempo trascurati della sua teologia.

Il problema è che tale intreccio fra biografia e teologia rimanda comunque a un altro nodo fondamentale: quello della presenza o meno nella vita di Bonhoeffer di una sostanziale uniformità al di là delle fratture imposte dagli eventi. Nel febbraio 1944, dalla cella del carcere di Tegel, così egli scriveva a Eberhard Bethge:

nale, tanto più fortemente c'è dato percepire che la nostra vita, a differenza di quella dei nostri genitori, ha un carattere frammentario. Questo mi appare particolarmente evidente davanti alla presentazione delle grandi figure di studiosi del secolo scorso fatta da Hamack nella sua *Geschichte der Akademie*; e mi fa quasi malinconia. Dove esiste ancora, oggi, un'«opera di tutta una vita» spirituale? Dove esiste quel lavoro di acquisizione, di preparazione, di sviluppo da cui un'opera del genere nasce? Dove esiste ancora quella bella indipendenza dagli obiettivi, ma anche quella grande capacità di progettazione che è caratteristica di una vita siffatta? Credo non esista più nemmeno fra i tecnici e gli studiosi di scienze naturali, che sono gli unici a poter lavorare ancora liberamente. Se con la fine del XVIII secolo viene meno la figura dello 'studioso universale', se nel XIX secolo la formazione culturale intensiva prende il posto di quella estensiva, da cui poi nasce, verso la fine del secolo scorso, la figura dello specialista, oggi invece siamo tutti soltanto 'tecnici' – addirittura nell'arte (di buon livello nella musica, più che modesti nella pittura e nella poesia!). Ma, con tutto questo, la nostra esistenza spirituale resta incompiuta. Ciò che conta probabilmente è solo se sia possibile ancora scorgere, sulla base della frammentarietà della nostra vita, in che modo il tutto era progettato e pensato, e di quale materiale sia fatto. Ci sono poi frammenti che ormai non sono che da buttare solo nella spazzatura (per i quali sarebbe troppo anche un 'inferno' decoroso). Ed altri che restano significativi attraverso i secoli, perché il loro completamento può essere solo affare di Dio, cioè frammenti che devono esser tali¹³.

Questo lungo passo apre uno squarcio su due dimensioni che si sono rivelate poi decisive nell'interpretazione della teologia bonhoefferiana.

Prima di tutto la consapevolezza della frammentarietà dell'esistenza come paradigma di un'epoca. È questo che conduce Bonhoeffer a ritenere che il frammento sia espressione di un'esistenza spirituale incompiuta, il cui carattere distintivo sta nella sostituzione dell'aspirazione all'universalità con la specializzazione dei tecnici. Tuttavia nel frammento rimane pur sempre presente un contrappunto che viene mantenuto dall'inizio alla fine. Sempre nella lettera a Bethge, egli scrive in proposito:

Quanto più a lungo si protrae il nostro stradicamento dall'ambito vitale che ci è proprio, sia dal punto di vista professionale sia da quello perso-

¹³ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa* (ODB 8), Queriniana, Brescia 2002, 314.

Non dobbiamo lamentarci neppure della nostra vita frammentaria, ma dovremmo anzi esserne contenti. Non mi esce più dalla testa il cap. 45 di *Geremia*. Forse ti ricordi ancora di quel sabato sera a Finkenwalde, quando l'ho commentato? Anche in questo caso, un frammento di vita – necessariamente tale – «ma a te farò dono della tua anima come bottino»¹⁴.

E ai genitori, pochi giorni prima:

Una vita che possa svilupparsi pienamente sul piano professionale e personale, per diventare così un tutto equilibrato e pieno, come era possibile ancora per la vostra generazione, non è più oggetto di possibile aspirazione da parte della nostra. Questa è probabilmente la più grossa rinuncia che viene imposta a e pretesa da noi giovani, che abbiamo ancora davanti agli occhi l'esempio della vostra vita. È senz'altro per questo che avvertiamo con particolare forza l'incompletezza e la frammentarietà della nostra. Ma proprio il frammento può rinviare a un compimento più alto, questa volta non più realizzabile dall'uomo¹⁵.

È questo rimando a un compimento più alto che apre alla seconda dimensione. La consapevolezza di vivere un'esistenza frantumata («la violenza degli eventi esteriori manda in frantumi la nostra vita come le bombe le nostre case», scrive ai genitori) non compromette la possibilità di collocare il compimento ad un livello più alto, comprensibile solo nella certezza che «Dio non porta a compimento tutti i nostri desideri, ma tutte le sue promesse»¹⁶. Per questo Bonhoeffer nel maggio del 1944 può scrivere a Bethge: «Ho la profonda impressione – per quanto ciò possa sembrare strano – che la mia vita sia trascorsa in modo assolutamente lineare e senza rotture»¹⁷; e ancora: «Credo di non aver subito mai grandi cambiamenti; tutt'al più, al tempo delle prime impressioni che ho avuto all'estero, e sotto la prima consapevole impressione ricevuta dalla personalità del babbo. Allora ebbe luogo una svolta dal verbalismo alla realtà»¹⁸.

La polarità fra percezione delle fratture e riconoscimento della continuità non è di facile soluzione. Anche perché in altri testi è lo stesso Bonhoeffer che ci fornisce indicazioni preziose per comprendere dove collocare almeno due svolte fondamentali della sua vita.

Nella lettera a Elisabeth Zinn, spedita da Finkenwalde il 27 gennaio 1936, scrive:

Mi tuffai nel lavoro in modo molto poco cristiano e senza umiltà. Un'insana ambizione, che qualcuno aveva notato in me, mi rendeva difficile la vita e mi privava dell'amore e della fiducia del prossimo. Al tempo ero terribilmente solo e abbandonato a me stesso. Era molto spiacevole. Poi le cose cambiarono: qualcosa ha cambiato la mia vita fino ad oggi e l'ha rivoltata sottosopra. Per la prima volta arrivai alla Bibbia. Anche questo è brutto da dire. Avevo già predicato parecchie volte, avevo già visto molto della chiesa, ne avevo parlato e scritto – eppure non ero ancora diventato cristiano, ma solo un selvaggio e indomito signore di me stesso. Lo so, avevo ricavato allora dalla causa di Gesù Cristo un vantaggio per me stesso, per la mia sciocca vanità. [...] Da questa situazione mi ha liberato la Bibbia e, in particolare il discorso della montagna¹⁹.

Il riferimento al discorso della montagna riporta a un momento abbastanza preciso, il primo soggiorno americano di Bonhoeffer, nel 1930. A New York furono fondamentali l'incontro con il pastore francese Jean Lasserre – che alla luce del discorso della montagna gli fece scoprire la radicalità delle esigenze del vangelo e le radici del pacifismo cristiano – e con lo studente di colore Frank Fisher, che gli fece conoscere l'Abyssinian Church di Harlem, l'unico luogo in cui il teologo tedesco, critico nei confronti di una riduzione del vangelo a messaggio di carattere etico e sociale, disse di aver sentito predicare Gesù Cristo. Non a caso porterà con sé in patria e poi nel seminario di Finkenwalde i dischi degli *spiritual* della comunità nera.

Il secondo documento è la lettera del 21 luglio 1944, che Bethge annovera fra le più importanti di *Resistenza e resa*. Bonhoeffer l'aveva scritta all'indomani del fallito *putsch* contro Hitler e ancora una volta prendeva le mosse da un dialogo con Lasserre:

¹⁴ *Ibid.*, 315.

¹⁵ *Ibid.*, 310.

¹⁶ *Ibid.*, 530.

¹⁷ *Ibid.*, 365.

¹⁸ *Ibid.*, 371.

¹⁹ *ODB* 10, 118.

Mi ricordo di un colloquio che ho avuto tredici anni fa in America con un giovane pastore francese. C'eravamo posti molto semplicemente la domanda di che cosa volessimo effettivamente fare 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 conobbi, 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 a una vita santa. Come conclusione di questo percorso scrisi *Se quella*. Oggi vedo chiaramente i pericoli di questo libro, che sottoscrive peraltro come un tempo. Più tardi ho appreso – e continuo ad apprendere anche ora – che si impara a credere solo nel pieno essere-aldiquà della vita²⁰.

In questo modo, Bonhoeffer stabiliva un secondo momento di frattura attorno alla pubblicazione di *Seguella*, e dunque nel periodo successivo alla chiusura del seminario clandestino della chiesa confesante a Finkenwalde, sul mare del Nord.

In questo modo è lo stesso Bonhoeffer a fornire una chiave di lettura per stabilire dove collocare i passaggi più significativi della sua esistenza teologica. Ma l'uscita di *Resistenza e resa*, con le sue folgoranti intuizioni, spinse in realtà inizialmente a individuare nelle lettere dal carcere l'unica importante frattura nella teologia di Bonhoeffer.

È il caso dell'amico Franz Hildebrandt, che il 29 settembre 1951 affermava: «Ancora adesso io mi rifiuto di credere alla sua conversione all'aldiquà»²¹. Ed è il caso di Karl Barth che in una lettera a Walter Herrenbrück del dicembre 1952 prese le distanze dagli scritti dell'ultimo Bonhoeffer:

Senza poterlo interrogare direttamente, ci dovremo rassegnare a rimanere un po' confusi. [...] Non gli si dovrebbe pur sempre concedere che egli, in un'altra occasione e in un altro contesto, di sicuro si sarebbe espresso più chiaramente e in modo più conciso, eventualmente ritrattando oppure approfondendo ulteriormente? Ma ora egli ci ha lasciati soli con le dichiarazioni enigmatiche delle sue lettere – rivelando chia-

ramente in più di un passaggio che egli certo intuiva, ma non sapeva affatto [...] come dare attuazione al programma di un discorso non religioso²².

Le perplessità di Barth, che si accompagnarono all'invito ad «attenersi al Bonhoeffer precedente»²³, ebbero l'effetto di spingere la maggior parte dei lettori di *Resistenza e resa* ad avvicinare opere che erano rimaste pressoché sconosciute, e che solo allora superarono la cerchia ristretta degli addetti ai lavori e i confini della Germania. Una scoperta che consentì a un pubblico molto più vasto di ricostruire con maggiore completezza i contorni dell'impegno di Bonhoeffer e che si accompagnò alla raccolta di quegli scritti che in origine non erano stati destinati alla pubblicazione. Così, fra il 1958 e il 1961, uscirono i volumi delle *Gesammelte Schriften*, curati da Eberhard Bethge, che raccoglievano i testi «minori» suddivisi in quattro grandi filoni: *Ökumene, Kirchenkampf und Finkenwalde, Theologie und Gemeinde, Auslegungen und Predigten*.

Anche tali scritti contribuirono a individuare una periodizzazione nell'opera teologica di Bonhoeffer.

Nel 1961 Hanfried Müller sostenne che nella teologia di Bonhoeffer erano chiaramente distinguibili tre periodi: «La parola di Dio e la comunità della chiesa», «La vita e l'azione dentro la comunità ecclesiastica»; «La parola di Dio e la società umana»²⁴. Pochi anni dopo, nel 1968, anche André Dumas riconosceva che la maggior parte degli studiosi di Bonhoeffer avevano di fatto individuato la presenza di un cammino non lineare nello sviluppo della riflessione del teologo tedesco²⁵, e usava un'immagine di Nietzsche per spiegare tale frattura: «Tre metamorfosi dello spirito io vi narro: come lo spirito diventi cammello, il cammello leone e il leone fanciullo»²⁶. Allo studente e al docente che «accumula sapere teologico» segue «il Bonhoeffer leone impegnato nella chiesa confessante» per giungere al «Bonhoeffer

²² Karl Barth a Walter Herrenbrück, 21 dicembre 1952 (MW 1, 121s.), riportato in ODB 8, 609.

²³ E. BETHGE, *Biografia*, cit., 959.

²⁴ Cfr. H. MÜLLER, *Von der Kirche zur Welt. Ein Beitrag zu der Beziehung des Wortes Gottes auf die Societas in Dietrich Bonhoeffers theologischer Entwicklung*, Leipzig 1961.

²⁵ A. DUMAS, *Une théologie de la réalité. Dietrich Bonhoeffer*, Labor et Fides, Genève 1968, 77s.

²⁶ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Rizzoli, Milano 1965, 31.

²⁰ ODB 8, 504.

²¹ E. BETHGE, *Biografia*, cit., 959.

fanciullo, l'uomo rinchiuso nella cella, nella solitudine e nell'isolamento [...], il Bonhoeffer che ci ricorda che saranno i bambini ad entrare nel regno di Dio»²⁷.

Per parte sua Bethge aveva sostenuto, un anno prima di Dumas, che si possono riconoscere nell'opera e nella vita di Bonhoeffer delle profonde cesure: «A vent'anni Bonhoeffer dice ai teologi: il vostro tema è la chiesa! A trenta, dice alla chiesa: il tuo tema è il mondo! E a quaranta, dice al mondo: il tuo tema, che è l'abbandono, è il tema stesso di Dio; con questo tema Dio non ti inganna, non ti sottrae la pienezza della vita, al contrario egli ne apre le possibilità di fronte a te»²⁸.

Altri, come Robinson, riconobbero il vero progresso della teologia bonhoefferiana «solo dopo la rottura dell'aprile 1944», considerando la fase precedente «più o meno come una fase di preparazione»²⁹, una posizione condivisa da Barth che scorse «ugualmente nell'aprile 1944 una profonda rottura», ritenendo tuttavia «solo la produzione teologica precedente, specialmente *Seguela*, come valida e degna di essere letta, ma giudicando la teologia delle lettere dal carcere come non matura ed indegna di essere tramandata»³⁰.

Tutto ciò non deve indurre tuttavia a ritenere che dietro a queste svolte non sia possibile riconoscere elementi che permangono in tutta l'esistenza teologica di Bonhoeffer, pur con i comprensibili sviluppi. È il caso del tema della fedeltà alla terra che compare già alla fine degli anni Venti e che costituirà fino agli ultimi giorni una sorta di *cantus firmus* nella teologia bonhoefferiana. L'immagine del gigante Anteo, usata nella conferenza di Barcellona, è molto diversa dalla più profonda riflessione sulla responsabilità nel mondo divenuto adulto che caratterizza l'ultimo Bonhoeffer. Ma il tema di fondo resta lo stesso. Scriveva alla fidanzata Maria il 12 agosto 1943:

Geremia nel grave bisogno del suo popolo, dice che «in questo paese si devono ancora comperare case e campi», come segno della fiducia nel

futuro. Per far questo ci vuole fede; che Dio ce la doni ogni giorno. Non intendo la fede che fugge dal mondo, ma quella che resiste nel mondo e ama e resta fedele alla terra malgrado tutte le tribolazioni che essa ci procura. Il nostro matrimonio deve essere un sì alla terra di Dio, deve rafforzare in noi il coraggio di operare e di creare qualcosa sulla terra. Temo che i cristiani che osano stare sulla terra con un solo piede, staranno con un solo piede anche in cielo»³¹.

Allo stesso modo possiamo riconoscere in Bonhoeffer la permanenza di una concentrazione sulla cristologia che non può essere ridotta al corso del 1933 e sul cui sviluppo, in particolare negli anni successivi, vale la pena soffermarsi.

La presenza della cristologia fino alle lezioni del 1933

Quando Bonhoeffer iniziò le sue lezioni, il tema non gli era nuovo. Già nella tesi di laurea aveva definito la chiesa «Cristo esistente come comunità»³². Ciò che caratterizza Bonhoeffer è la convinzione che l'espressione non vada interpretata in senso simbolico: «La chiesa – scrive Fulvio Ferrario – è certo la comunità di Gesù, che predica Gesù, che è riunita nel nome di Gesù e nella quale Gesù è presente: è però tutto questo perché e in quanto essa stessa è la presenza terrena e corporea di Gesù Cristo morto, risorto e glorificato»³³. La chiave di volta sta proprio nella convinzione che «la chiesa partecipa in tal modo dell'essere di Cristo, che è 'essere-con' ed 'essere-per'. L'essere-con si esprime eminentemente nell'esistenza condivisa del cristiano», nella quale «il singolo membro è ontologicamente legato al corpo di Cristo. Tale comunione trapassa nell'essere per». L'intreccio fra i due momenti è ben rappresentato dalla preghiera di intercessione»³⁴. In tal modo viene da una parte ridimensionata ogni interpretazione del rapporto con Cristo come un rapporto puramente indivi-

²⁷ E. GENRI, *Prefazione*, in D. BONHOEFFER, *Una pastorale evangelica*, Claudiana, Torino 1990, 20s.

²⁸ E. BETHGE, *La vie et l'oeuvre de Dietrich Bonhoeffer*, in *Bulletin du Centre Protestant d'études* 19/4 (1967), 22.

²⁹ E. BETHGE, *Biografia*, cit., 927.

³⁰ *Ibid.*

³¹ D. BONHOEFFER – M. VON WEDEMEYER, *Lettere alla fidanzata. Cella 92*, Queriniana, Brescia 1994, 48.

³² D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio* (ODB 1), Queriniana, Brescia 1994, 2018², 244.

³³ F. FERRARIO, *Bonhoeffer*, Carocci, Roma 2014, 38.

³⁴ *Ibid.*, 39.

duale; dall'altra vengono anticipate categorie che caratterizzeranno lo sviluppo della cristologia dell'ultimo Bonhoeffer.

Nei primi anni Trenta, in particolare dopo il soggiorno americano, assistiamo a una progressiva concentrazione di Bonhoeffer sul tema cristologico. In tale prospettiva, l'incontro con la chiesa nera di Harlem rappresenta sicuramente un punto di non ritorno, non solo perché, come accennato, essa viene considerata da Bonhoeffer come l'unico luogo nel quale sia possibile sentire predicare su Gesù Cristo, ma anche perché la predicazione di Cristo di cui parla si realizza all'interno di una comunità di vittime dell'ingiustizia. La cosa non è di poco conto, perché allora il teologo berlinese era ancora convinto che la questione ebraica in Germania fosse poco più che una faccezia. La decisione con la quale porrà la questione ebraica come discriminante per l'appartenenza all'autentica chiesa di Gesù Cristo fin dalla primavera del 1933, affonda dunque le radici in questa esperienza: il Dio di Gesù Cristo è il Dio delle vittime, è colui che non abbandona gli schiavi, gli scartati, gli ultimi. Questa consapevolezza non verrà più abbandonata: la chiesa, scriverà nell'*Etica*,

confessa di aver assistito all'uso arbitrario della forza brutale, alle sofferenze fisiche e spirituali di innumerevoli innocenti, all'oppressione, all'odio, all'assassinio senza elevare la voce in loro favore, senza aver trovato vie per correre in loro aiuto. Essa si è resa colpevole della vita dei fratelli più deboli e indifesi di Gesù Cristo³⁵.

Ritroviamo la stessa concentrazione cristologica nell'impegno ecumenico di Bonhoeffer, dove essa si declina non solo nella ricerca del comandamento concreto, ma anche in quell'imperativo di pace che egli considerava irrinunciabile per il cristiano e per le chiese riunite in un concilio ecumenico. Contro ogni lettura secolare o socio-politica della pace, Bonhoeffer affermava che Cristo stesso ne è la fonte: «Criterio del nostro agire non è il benessere dell'essere umano, bensì l'osservanza dei comandamenti di Dio. Persino se la guerra significasse benessere, il comandamento di Dio rimarrebbe incommutabile»³⁶. E ancora:

La pace deve esistere perché Cristo è nel mondo, cioè la pace deve esistere perché c'è una chiesa di Cristo, soltanto per amore della quale il mondo intero è ancora in vita. E questa chiesa di Cristo vive contemporaneamente in tutti i popoli, persino al di là di ogni confine di tipo nazionale, politico, sociale, razziale, e i fratelli di questa chiesa sono legati fra loro mediante l'osservanza del comandamento dell'unico Signore Gesù Cristo, in maniera più indissolubile di quanto ogni vincolo della storia, del sangue, delle classi e delle lingue possa legare gli esseri umani. Tutti questi vincoli inerenti al mondo sono senz'altro dei legami validi, non irrilevanti, ma al cospetto di Cristo non definitivi³⁷.

Infine merita un cenno l'attività accademica che precedette le lezioni sulla cristologia.

Nel semestre invernale 1932-1933 Bonhoeffer aveva tenuto un corso sui primi capitoli della *Genesi*. Il testo delle lezioni, anche su richiesta degli studenti, venne pubblicato alla fine del 1933 con il titolo *Creazione e caduta*. Nell'introduzione Bonhoeffer affermava:

La chiesa della sacra Scrittura – e non ve n'è altra – vive a partire dalla fine. Per questo legge l'intera Scrittura sacra come il libro della fine, delle cose nuove, di Cristo. In effetti la sacra Scrittura, sulla quale si fonda la chiesa di Cristo, nel parlare di creazione, del principio, non può dire altro che questo, cioè che solo a partire da Cristo ci è data la possibilità di sapere che cosa sia il principio. La Bibbia non è altro infatti che il libro della chiesa. È questo essenzialmente, o non è niente. [...] Con questa fede nel fatto che Dio è l'unico Dio in tutta la sacra Scrittura sta o cade la chiesa e con essa la scienza teologica³⁸.

E negli appunti relativi alla prima lezione del corso scriveva:

La parola di Dio sta sempre occultata come un tesoro nel campo per noi, che dobbiamo sempre passare per la croce di Cristo per giungere alla conoscenza di Dio. Nel catecumenato della chiesa antica la storia della creazione poteva essere presentata solo alla fine dell'istruzione; così noi non la affrontiamo con intento solo speculativo, ma partendo dal centro della Bibbia. Dobbiamo porci sotto lo stesso Signore cui è sottoposta la

³⁵ D. BONHOEFFER, *Etica* (ODB 6), Queriniana, Brescia 1995, 2010³, 112-114.

³⁶ ODB 10, 61.

³⁷ *Ibid.*, 63.

³⁸ D. BONHOEFFER, *Creazione e caduta* (ODB 3), Queriniana, Brescia 1992, 2010², 20s.

Bibbia. Questo è l'unico 'presupposto metodologico'. [...] Qui prendiamo in mano la Bibbia in quanto siamo chiesa di Cristo³⁹.

Il riferimento a Cristo, che abbiamo visto essere al centro della sua "conversione" alla Bibbia e al discorso della montagna, è dunque per Bonhoeffer anche il presupposto metodologico per una interpretazione teologica della Scrittura: «Bonhoeffer – sottolinea Martin Kuske – ha sempre compreso l'Antico Testamento come libro di Cristo, per cui l'Antico Testamento stesso non svolge mai una funzione isolata, ma sempre in rapporto a Cristo»⁴⁰. Ritoveremo questa prospettiva fino alle lettere dal carcere, dove Bonhoeffer confesserà all'amico Bethge di aver letto «due volte e mezzo» l'Antico Testamento e sottolineerà l'importanza per il cristiano di leggere il Nuovo alla luce di una immersione nell'Antico:

Mi accorgo sempre di più poi di quanto io pensi e senta in maniera veterotestamentaria; così, negli ultimi mesi ho letto molto più l'Antico Testamento che il Nuovo. Solo quando si conosce l'impronunciabilità del nome di Dio si può anche pronunciare finalmente il nome di Gesù Cristo; solo quando si amano la vita e la terra, al punto tale che sembra che con esse tutto sia perduto e finito, si può credere alla risurrezione dei morti e a un mondo nuovo; solo quando si riconosce che la legge di Dio ha vigore su di noi, si può finalmente parlare anche della grazia, e solo se l'ira e la vendetta di Dio contro i suoi nemici restano realtà valide, qualcosa del perdono e dell'amore verso i nemici può toccare il nostro cuore. Chi vuole essere e sentire troppo frettolosamente e troppo direttamente in modo neotestamentario, secondo me non è un cristiano⁴¹.

Quando Bonhoeffer entrerà in aula per tenervi la prima lezione del corso sulla cristologia, avrà dunque alle spalle un lungo cammino caratterizzato da una progressiva concentrazione cristologica. Solo apparentemente le lezioni della *Cristologia* rimanevano lontane dal conflitto sul piano politico ed ecclesiale che si consumava in quei mesi; in realtà non pochi dei temi che Bonhoeffer scelse di affrontare

riportavano gli studenti nel cuore della dilacerazione della chiesa di fronte al nazionalsocialismo. Non solo perché, come abbiamo visto, il teologo considerava che nella deriva violenta dei totalitarismi fosse in gioco l'essenza stessa del cristianesimo in Europa; ma anche perché la domanda su Cristo conduceva inevitabilmente al problema dell'eresia: «Per noi il concetto di eresia non esiste più, perché non esiste più un'autorità dottrinale del concilio. I nostri odierni concili ecumenici sono tutt'altro che concili, perché si cancella il termine eresia dal vocabolario. Eppure il concetto di eresia è un fattore necessario e irrinunciabile per la chiesa confessante»⁴². Ciò che era in gioco – ed è questa una caratteristica della teologia di Bonhoeffer dopo il 1932 – non era soltanto l'analisi dello sviluppo della cristologia nei suoi snodi fondamentali, ma la relazione con Gesù Cristo, con il suo essere *pro-me*. Affermava Bonhoeffer nella prima parte della *Cristologia*:

L'essere della persona di Cristo è essenzialmente relazionalità verso di me. Il suo essere-Cristo è il suo essere-*Pro-me*. Questo *Pro-me* non va inteso come un effetto che si diparte da lui, come un accidente, bensì va inteso come l'essere stesso della sua persona. Il nucleo stesso della persona è *pro me*. Questa non è un'affermazione storica, fattuale, ontica, bensì una affermazione ontologica. Cioè l'affermazione che non posso mai pensare Cristo nel suo essere-in-sé, bensì solo nella sua relazionalità verso di me. Il che a sua volta significa che posso pensare Cristo solo in seno al rapporto esistenziale con lui e nello stesso tempo solo nella comunità. Cristo non è in sé e poi anche nella comunità, bensì il Cristo, che è l'unico Cristo, è il Presente nella comunità *pro me*. Secondo Lutero non dovremmo dimenticarci di questo *Pro me*: «Perché una cosa è se Dio è qui e un'altra cosa se Dio è qui per te». Riflettere su un Cristo in sé non è solo una cosa senza valore, ma una cosa empia, appunto perché Cristo non è qui in sé, bensì è qui per te⁴³.

Il tema non era nuovo e Bonhoeffer lo aveva già fatto intravedere nel corso sui primi capitoli della *Genesi* dove aveva affermato:

³⁹ *Ibid.*, 21, nota 9.

⁴⁰ M. Kuske, *Das Alte Testament als Buch von Christus*. Dietrich Bonhoeffers *Wertung und Auslegung des Alten Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1971, 121.

⁴¹ ODB 8, 211s.

⁴² ODB 9, 631.

⁴³ *Ibid.*, 612.

[Dio] deve essere pensato al tempo stesso come colui che è per la sua creatura, che vincola la propria libertà all'uomo e che gli si dona, e quindi non va pensato come colui che è in solitudine, in quanto è quel Dio che in Cristo attesta il proprio «essere per l'uomo». La somiglianza, l'analogia dell'uomo a Dio, non è *analogia entis*, ma *analogia relationis*⁴⁴.

Collocare la somiglianza con Dio sul piano della relazione significa dire qualcosa dell'uomo e qualcosa di Dio: dell'uomo che la relazione con un altro costituisce un carattere primario della sua natura, che l'uomo si sostanzia in questa capacità di relazione, ma soprattutto che questo tratto relazionale è dono di Dio stesso; e di Dio che nel suo essere in relazione si svela non solo il senso della creazione, ma anche la prospettiva fondamentale della cristologia.

L'impossibilità di «riflettere su Cristo in sé» diventa una chiave di volta per entrare nella cristologia critica e interpretare non solo le eresie classiche, ma anche le forme in cui esse si ripresentano nella contemporaneità, poiché

di fronte alla dottrina ci deve essere la dottrina errata, altrimenti non si sa quale è la dottrina. Al riguardo va osservato che il concetto di eresia è un concetto che scaturisce dall'amore e non dalla mancanza di amore della chiesa. Se infatti non dico la verità al fratello, lo considero come un pagano; mentre, se gli dico la verità, lo faccio per amore⁴⁵.

Bonhoeffer tornerà per tutto il periodo del *Kirchenkampf* sul tema dell'eresia, a partire da quella centralità cristologica che aveva impostato nel corso del 1933. Possiamo immaginare quanto l'approfondimento delle eresie abbia impressionato gli studenti se teniamo conto del periodo in cui si tennero quelle lezioni, dalle 8 alle 9 del mattino del mercoledì e del sabato, dal 3 maggio al 22 luglio 1933, nel pieno dello scontro sulla politica ecclesiastica di Hitler.

Bonhoeffer dedicò l'ultima parte del corso al tema della cristologia positiva, ma il poco tempo a disposizione non gli permise di

svilupparne i contenuti come probabilmente avrebbe voluto. Nelle conclusioni egli approfondì la relazione fra l'umiliato e il glorificato e si soffermò sullo scandalo della fede, a partire dallo scandalo del sepolcro vuoto:

Questo è l'ultimo scandalo che dobbiamo accettare come credenti in Cristo. Esso rimane scandalo in ambedue i sensi. L'impossibile possibilità che il sepolcro sia stato vuoto è lo scandalo della fede. Pure l'affermazione del sepolcro vuoto è uno scandalo. Chi potrà dimostrare che i discepoli di Gesù non abbiano trovato il suo corpo? Neppure qui ci liberiamo dello scandalo. Gesù rimane fino all'ultimo attraverso il sepolcro vuoto nell'incognito, nella forma dello scandalo. Non infrange il suo incognito nemmeno come Risorto. Lo deporrà soltanto quando ritornerà per l'ultimo giudizio. Allora verrà visibilmente come l'Eterno, l'Incarnato, con potenza e gloria divina⁴⁶.

Si chiudeva così, con il rimando alla dimensione escatologica del ritorno di Cristo, il corso sulla cristologia: nel luglio del 1933 quelle parole non potevano non risuonare, all'orecchio dei suoi studenti, come un appello al discernimento della volontà di Dio e del suo giudizio sulla storia. E si chiudeva l'esperienza universitaria di Bonhoeffer, che non vi rientrerà più.

Finkenwalde: «Egli ti precede. Tieniti stretto a lui»

Dopo il soggiorno londinese, nella primavera del 1935 Bonhoeffer fece ritorno in patria. La situazione ecclesiale era disperata e per la *Bekehrende Kirche* si poneva il problema di creare delle strutture clandestine per la formazione dei pastori. Un anno prima, il 31 maggio 1934, nella Dichiarazione di Barmen la chiesa confessante sosteneva che

Gesù Cristo, così come ci viene testimoniato nella sacra Scrittura, è l'unica parola di Dio che noi ascoltiamo, nella quale dobbiamo con-

⁴⁴ ODB 3, 56. Nella nota a questo passo, redatta per l'edizione critica da Martin Rüter e Ilse Tödt, si sottolinea come il concetto di *analogia relationis* venne poi usato anche da Barth per spiegare teologicamente il concetto biblico di somiglianza nel corso che egli tenne nel semestre estivo 1942.

⁴⁵ ODB 9, 631.

⁴⁶ *Ibid.*, 659.

fidare e alla quale dobbiamo prestare ascolto nella vita e nella morte. Respingiamo la falsa dottrina, secondo cui la chiesa, a fianco e al di là di quest' unica parola, potrebbe e dovrebbe usare come base della propria predicazione anche altri eventi e forze, figure e verità, riconoscendo loro il carattere di rivelazione di Dio.

Il clima teologico era infuocato, con i *Deutsche Christen* che avevano accettato la dottrina del *Führerprinzip*, il Paragrafo ariano e la riduzione di Gesù Cristo a figura eroica di salvatore.

Il 26 aprile Bonhoeffer cominciò il suo nuovo lavoro come responsabile di un seminario clandestino in una piccola casa a Zingst, sul mar Baltico. Due mesi più tardi si trasferì a Finkenwalde, presso Stettino. Fra gli studenti si trovava anche Eberhard Bethge. Fu questa un'esperienza straordinaria, non solo per il clima di fraternità evangelica che si era creato nella casa, ma anche perché il seminario poté contare su un periodo di relativa indifferenza da parte della Gestapo, che mise i sigilli alle porte di Finkenwalde solamente il 28 settembre 1937. In questi due anni il teologo scrisse *Seguella*, il libro che costituisce il culmine di quella ricerca di radicalità evangelica che aveva accompagnato Bonhoeffer negli anni precedenti.

Fin nelle prime pagine vi ritroviamo lo spirito che caratterizza l'intera opera, con il richiamo alla seguella incondizionata:

Se la sacra Scrittura parla della seguella di Gesù, con questo annuncia la liberazione dell'uomo da tutte le prescrizioni umane, da tutto ciò che grava, che opprime, che provoca preoccupazione e tormento alla coscienza. Nella seguella gli uomini lasciano il duro giogo delle loro leggi per sottoporsi a quello soave di Gesù Cristo. Si elimina con questo il rigore dei comandamenti di Gesù? No, anzi la piena liberazione dell'uomo alla comunione con Gesù risulta possibile solo dove rimane integro il comandamento di Gesù, la chiamata alla incondizionata seguella⁴⁷.

Seguella rappresentava così un momento di straordinaria concentrazione cristologica in un periodo sempre più difficile per la chiesa confessante e il seminario di Finkenwalde diventava una sorta di "luogo teologico" al quale ritornare nel momento della persecuzio-

ne, per attingere forza e per dare senso alla lotta in nome del vangelo contro il potere, che allora appariva soverchiante, del neopaganesimo nazista.

Nella stessa linea deve essere collocato anche l'altro libro che nasce dall'esperienza di Finkenwalde, *Vita comune*⁴⁸. Il testo, pubblicato nel 1938, prende le mosse dalla consapevolezza che il cristiano è chiamato a vivere in un mondo che gli è ostile:

Non è affatto ovvio che al cristiano sia consentito vivere in mezzo ad altri cristiani. Gesù Cristo è vissuto in mezzo a gente a lui ostile. Alla fine fu abbandonato da tutti i discepoli. Sulla croce si ritrovò del tutto solo, circondato da malfattori e da schernitori. La sua venuta aveva lo scopo di portare la pace ai nemici di Dio. Quindi anche il posto del cristiano non è l'isolamento di una vita claustrale, ma lo stare in mezzo ai nemici. Lì si svolge il suo compito e il suo lavoro. «Il Regno si compirà in mezzo ai suoi nemici. E chi non vuol sopportare questo, non vuole appartenere al regno di Cristo, ma preferisce restare in mezzo ad amici, fra rose e gigli, non vuol restare vicino ai malvagi, ma alla gente pia. Oh, bestemmiatori di Dio e traditori del Cristo! Se Cristo avesse fatto come voi, chi mai si sarebbe salvato?»⁴⁹.

Non è difficile immaginare il significato che assumeva per i membri della chiesa confessante questo riferimento al "vivere in mezzo ai nemici", che da una parte rimandava alla solitudine in cui erano costretti molti cristiani a causa del controllo capillare del regime e dall'altra riconosceva nella possibilità di ritrovarsi assieme uno dei doni più grandi di quel tempo.

Sul piano teologico è chiaro che questa concentrazione sulla seguella di Cristo avrebbe condotto Bonhoeffer a interrogarsi ulteriormente sul senso dell'appartenenza alla chiesa di Cristo nel mondo. Il tema era già affiorato in maniera decisa nel 1935, quando egli aveva posto il problema della relazione fra la chiesa confessante e il movimento ecumenico⁵⁰, in quella sede, fra l'altro, riemergeva una delle questioni che il teologo di Berlino aveva affrontato nella sua *Cristolo-*

⁴⁸ D. BONHOEFFER, *Vita comune. Il libro di preghiera della Bibbia* (ODB 5), Queriniana, Brescia 1991, 2005.

⁴⁹ *Ibid.*, 15.

⁵⁰ Cfr. ODB 10, 176-195.

⁴⁷ D. BONHOEFFER, *Seguella* (ODB 4), Queriniana, Brescia 1997, 21s.

gia, quella dell'eresia, con la conseguente necessità di superare ogni ambiguità in merito al luogo in cui sia autenticamente predicata e vissuta la parola di Dio. La resistenza della chiesa confessante assumeva un significato che andava ben al di là dell'opzione politica: per Bonhoeffer in gioco c'era lo scontro con una concezione del protestantesimo che, presentandosi come fedele alla Riforma e a Paolo, piegava la testa alla visione neopagana dello stato nazista e non era in grado di vivere e di testimoniare la fede in Gesù Cristo. Possiamo riconoscere sullo sfondo di questa riflessione la domanda sulla morte del cristianesimo in Occidente che lo aveva impegnato nei primi anni Trenta, resa se possibile ancora più concreta dal fallimento del cristianesimo tedesco, incapace di arginare efficacemente l'espansione dell'hitlerismo.

In tale contesto Bonhoeffer, da un lato, si chiedeva se una comunità "claustrale" come quella che si era realizzata a Finkenwalde non potesse essere un modello all'interno della stessa chiesa confessante; dall'altro riteneva che fosse un dovere inderogabile quello di impegnarsi contro la normalizzazione proposta dal regime che offriva di essere regolarizzati anche ai pastori della chiesa confessante. Un'offerta contro la quale Bonhoeffer reagì in maniera durissima, ritenendo che «chi si separa scientemente dalla chiesa confessante tedesca si separa dalla salvezza»⁵¹.

Non esisteva per Bonhoeffer una mediazione possibile con la chiesa del Reich, e in una situazione nella quale la maggior parte dei cristiani in Germania accantonava o deturpicava come irrilevante il problema della conciliazione fra il messaggio di Cristo e l'adesione politica e ideologica al nazionalsocialismo, egli stabiliva che la questione era quella, tutta cristologica, della fede in Gesù Cristo, nella sua salvezza e del confine fra tale fede e ciò che la nega. Ancora una volta, come nel 1933, il teologo di *Sequela* e di *Vita comune* chiedeva alla comunità cristiana un salto di qualità: «Dove la chiamata alla sequela condurrà coloro che la accolgono? Che decisioni e divisioni ne conseguiranno? Con queste domande dobbiamo rivolgerci a colui che è il solo in grado di risponderci. Gesù Cristo, che ordina la sequela, è il solo a sapere dove porti la via. La sequela è gioia»⁵².

Il Bonhoeffer di Finkenwalde – che aveva alle spalle il comando concreto, il pacifismo evangelico e la ripresa del concetto di eresia – era il teologo che chiedeva alla chiesa di agire in modo profondamente diverso e di abbandonare la prospettiva della grazia a buon mercato, che è «misconoscimento della vivente parola di Dio, misconoscimento dell'incarnazione della parola di Dio»⁵³. Egli riteneva che i credenti in Cristo non potessero che testimoniare – come recitava la Dichiarazione di Barmen – «di essere esclusiva proprietà di Gesù Cristo, il Signore, e di vivere e voler vivere solo della sua consolazione e del suo ammaestramento, nell'attesa della sua manifestazione»⁵⁴.

Le implicazioni politiche della sequela si fecero, se possibile, ancora più evidenti dopo la chiusura del seminario di Finkenwalde da parte della Gestapo, non solo perché divenne più concreta la minaccia della persecuzione, ma anche perché alcuni seminaristi accettarono la via della legalizzazione.

Il 18 febbraio 1939 Gerhard Krause, uno dei maggiori fautori della via della legalizzazione, scriveva a Bonhoeffer in merito all'«abisale dissenso teologico»⁵⁵ che li divideva. Si trattava di una minoranza di pastori a Finkenwalde; tuttavia rendeva evidente quanto difficile, pieno di sofferenza e di fragilità fosse il cammino della chiesa confessante nella sequela di Gesù Cristo.

Qualche mese prima, il 9 novembre, di fronte alla notte dei cristalli anche nella chiesa confessante prevalse il silenzio: le vittime della violenza spietata del nazionalsocialismo vennero lasciate sole. Sulla Bibbia di Bonhoeffer quella è l'unica data presente, annotata a fianco del versetto 8 del *Sal* 74.

In quel contesto storico, l'eredità di Finkenwalde costituiva un punto di non ritorno, un'esperienza su cui fondare la resistenza alla soverchiante propaganda nazista. E il dono di una comunità in cui si possa condividere il cammino della sequela era davvero fra i più grandi.

⁵¹ *Ibid.*, 27.

⁵² *Dichiarazione di Barmen*, n. 3.

⁵³ D. BONHOEFFER, *Illegale Theologenausbildung. Sammelhefte 1937-1940*, Dietrich Bonhoeffer Werke (= DBW) 15, Gütersloh 1998, 151.

⁵¹ *Ibid.*, 241.

⁵² ODB 4, 22.

Nel seminario clandestino,

Parola e comunità – spiegano i curatori dell'edizione critica – sono tutt'uno, perché solo la parola di Dio fonda la comunità e l'assemblea come nuova umanità in Cristo. Bonhoeffer cerca così di superare la concezione, da lui decisamente combattuta, secondo cui la dottrina della giustificazione elaborata da Lutero sarebbe all'origine dell'individualismo religioso. Viceversa, secondo un'espressione di Lutero, **la parola e la comunità istituita sono tutt'uno**⁵⁶.

Per dirlo con Bonhoeffer: «La comunione cristiana è tale per mezzo di Gesù Cristo e in Gesù Cristo»⁵⁷. Egli supera così ogni tentazione solipsistica dell'uomo. La parola di Dio che ci viene in Gesù Cristo non viene a noi se non in mezzo ad altri esseri umani: «Dio ha messo questa parola in bocca a uomini, per consentire che essa venga trasmessa fra gli uomini»⁵⁸. Dunque il messaggio della giustificazione per *sola grazia* non viene all'uomo unicamente nella sua solitudine, ma «fa nascere la comunione dei cristiani, è il solo fondamento del desiderio cristiano di ritrovarsi assieme»⁵⁹.

Ciò significa che il cristiano avvicina l'altro solo per mezzo di Gesù Cristo: senza Cristo non conosceremmo Dio, ma senza di lui «non potremmo conoscere neppure il fratello né accostarci a lui. È il nostro stesso io a sbarrarci la strada. Cristo ha aperto la strada che conduce a Dio e al fratello»⁶⁰. Per questo, sostiene Bonhoeffer, «ora i cristiani possono vivere in pace fra loro, possono amarsi e servirsi reciprocamente, possono diventare una cosa sola»⁶¹.

Al centro di questa relazione sta una concezione della fraternità fondata nell'incarnazione: «Ora noi siamo in lui. Dove egli è, porta la nostra carne, ciò che noi siamo. **Dove è lui, lì siamo anche noi**, nell'incarnazione, sulla croce e nella risurrezione. Apparteniamo a lui, perché in lui siamo»⁶². La fraternità per il cristiano non è riducibile né a un ideale, né a una comunità di natura psichica, poiché

l'altro non è colui che mi si fa incontro «nella sua serietà, nella ricerca di fraternità, nella devozione, ma è l'altro che è stato redento da Cristo, che è stato liberato dal peccato e chiamato alla fede e alla vita eterna»⁶³. La fraternità non va dunque interpretata come una conquista **dal basso**, ma come un **dono che viene da Dio**: «La fraternità cristiana – spiega Bonhoeffer – non è un ideale che noi dobbiamo realizzare, ma una realtà creata da Dio in Cristo, a cui ci è dato di poter partecipare»⁶⁴. E l'altro va considerato prima di tutto come «uno a vantaggio del quale Cristo si è fatto uomo, è morto ed è risorto, ha conseguito la remissione dei peccati e ha preparato la vita eterna»⁶⁵.

All'interno della comunità l'uomo è chiamato a seguire Gesù Cristo, il quale non è una figura prototipica e rimane il centro stesso della sequela: «**Lo sguardo non deve rivolgersi a lui**, ma solo a colui che chiama, al potere che gli è proprio»⁶⁶. La sequela, in altre parole, se da un lato è il modello di una relazione profonda fra il discepolo e Gesù Cristo, dall'altro parla più di Cristo che del discepolo. Vista dal punto di osservazione del discepolo la sequela potrebbe essere considerata come una sorta di atto vuoto: camminare dietro a Cristo, ritene Bonhoeffer, è qualcosa «senza contenuto». E questo perché Gesù Cristo non è né un ideale né un programma di vita cui il discepolo possa aderire in base a considerazioni di utilità o di ragionevolezza. Riallora qui la prospettiva, già presente nella *Cristologia*, dell'incertabilità di una riduzione di Cristo a un'idea. Cristo non è un programma religioso, non è un ideale sociale o politico, non è un'idea filosofica: egli rimane persona vivente, e in questo suo essere persona vivente risiede la condizione fondante della sequela, allo stesso modo come nel suo essere persona vivente si fonda la relazione inscindibile fra ubbidienza e fede. Scrive Bonhoeffer:

Nei confronti di un'idea si può avere un rapporto di conoscenza, ci si può entusiasmare, forse anche si può volerla attuare, ma in nessun caso

⁶³ *Ibid.*, 21.

⁵⁶ G.L. MÜLLER – A. SCHÖNHERR, *Postfazione*, in ODB 5, 156.

⁵⁷ ODB 5, 18.

⁵⁸ *Ibid.*, 19.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, 20.

⁶² *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, 5, 25. In *Sequela* Bonhoeffer scrive: «È proprio lo stesso mediatore che fa di noi dei singoli, costituisce anche il fondamento di una *comunione* completamente nuova. Egli è in mezzo fra me e l'altro uomo. Divide e riunisce al tempo stesso. E così esclusa ogni via immediata per raggiungere l'altro, ma a colui che si è posto nella sequela si mostra ora la nuova ed unica via che porti realmente all'altro, passando per il mediatore» (ODB 4, 91s.).

⁶⁵ ODB 5, 29.

⁶⁶ ODB 4, 37.

si può avere un rapporto personale di sequela ubbidiente. Un cristianesimo senza il Gesù Cristo vivo resta necessariamente un cristianesimo *senza sequela*, e un cristianesimo senza sequela è sempre un cristianesimo senza Gesù Cristo; è *idea*, mito. Un cristianesimo in cui c'è solo Dio Padre, ma non Cristo come Figlio vivente, elimina senz'altro la sequela. Ci sarà fiducia in Dio, ma non sequela. Solo per il fatto che il Figlio di Dio si è fatto uomo, solo perché è *mediatore*, la *sequela* è il *giusto rapporto nei suoi confronti*. La sequela è legata al mediatore, e dove si parla correttamente della sequela, si parla in effetti del mediatore Gesù Cristo, del Figlio di Dio. Solo il mediatore, l'uomo Dio può chiamare alla sequela. Sequela senza Gesù Cristo è scelta autonoma di una via che può essere anche una via ideale, che può forse comportare il martirio, *ma è senza promessa*. Gesù deve respingerla⁶⁷.

In tale ottica, la sequela di Gesù comporta sempre il rinnegamento di sé, che non coincide con «una quantità, sia pur nutrita, di singoli atti di automortificazione o di esercizio ascetico; non significa suicidio, perché anche questo può essere un modo con cui si impone l'arbitrio umano. [...] *Rinnegamento di sé significa: Egli ti precede, tienti stretto a lui*»⁶⁸. La croce, il dolore del discepolo, diventano dunque comprensibili solo alla luce della croce di Cristo: poiché Cristo ha sofferto per il peccato del mondo,

siccome su di lui è ricaduto tutto il peso della colpa, e siccome Gesù Cristo attribuisce ai suoi seguaci il frutto della propria passione, per questo anche sul discepolo grava la tentazione e il peccato, lo ricopre l'onta e lo espelle fuori delle porte della città come capro espiatorio. Per cui il cristiano diventa colui che porta il peccato e la colpa per altri uomini⁶⁹.

Il volto di Cristo è qui il volto di colui che «soffre in modo vicario per il mondo»⁷⁰. Nel volto di Cristo si intravede così il carattere di Dio: «Dio è un Dio del portare»⁷¹.

In *Sequela* colui che chiede ai discepoli di seguirlo è colui che realizza in sé le beatitudini. Egli è colui che accetta di portare il dolore

degli esclusi e degli afflitti, il mite, colui che morì sul Golgota rinunciando alla potenza e al diritto e giudicando così potenza e diritto. Egli è colui che rinuncia perfino alla propria giustizia («un disperato desiderio di giustizia è il suo ultimo grido: Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?»⁷²); è colui che è pieno di misericordia, è colui «che non si è vergognato dei suoi discepoli, è stato un fratello per gli uomini, portando la loro ignominia fino alla morte in croce»⁷³. Gesù è per questo colui che non resiste al malvagio e chiede al discepolo di fare altrettanto: è questo, sottolinea Bonhoeffer, lo straordinario della sequela e della vita cristiana.

Sullo sfondo si staglia la riflessione, presente anche nel corso sulla cristologia, sulla *debolezza della Parola*, che si contrappone alla *forza dell'idea*. L'idea, ritiene Bonhoeffer, richiede uomini fanatici perché essa stessa pretende di essere forte; «la parola di Dio è invece così *debole da lasciarsi disprezzare e respingere dagli uomini*»⁷⁴. E tuttavia essa è «la sola parola forte e misericordiosa, che converte i peccatori nella profondità del cuore. La sua forza è nascosta nella debolezza; se la parola si presentasse scopertamente nella sua forza si avrebbe il giudizio finale»⁷⁵. Ciò che è importante è riconoscere nella debolezza il carattere della presenza di Dio nel mondo e mantenere tuttavia la *consapevolezza che Dio rimane signore della storia*, che la croce su cui è inchiodata la Parola non è l'ultima parola del male, che la forza dell'idea dovrà soccombere di fronte alla misericordia della parola, che la misericordia è il segno distintivo della Parola nel mondo di oggi fino alla fine dei tempi. Questa debolezza sarà l'ultima parola contro ogni trionfo umano: «L'albero guasto è tagliato e gettato nel fuoco. La sua magnificenza non gli può minimamente giovare»⁷⁶.

L'immagine della *debolezza della Parola* è una delle più feconde fra quelle che il Bonhoeffer del seminario clandestino ci consegna. Non è un caso che Bethge vi riconosca una delle questioni più rilevanti di *Sequela*. Ma l'amico di Bonhoeffer va oltre e, riferendosi ai passi relativi alla Parola più *debole dell'idea*, parla di «espressioni impressionanti» che si collocano all'interno di un filone che ha accompagnato tutta l'opera del teologo resistente: «*La fede nella poten-*

⁶⁷ *Ibid.*, 45s.

⁶⁸ *Ibid.*, 77.

⁶⁹ *Ibid.*, 79s.

⁷⁰ *Ibid.*, 82.

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, 103.

⁷³ *Ibid.*, 104.

⁷⁴ *Ibid.*, 173.

⁷⁵ *Ibid.*, 174.

⁷⁶ *Ibid.*, 179.

za dell'impotenza fa parte delle intuizioni principali di Bonhoeffer in tutti i periodi»⁷⁷. Sarà questo uno dei temi che maggiormente segneranno la cristologia dell'ultimo Bonhoeffer.

Il valore del penultimo

Dopo la chiusura da parte della Gestapo del seminario clandestino di Finkenwalde, si apriva una fase nuova per Bonhoeffer. L'aggravarsi della situazione internazionale, l'affacciarsi della possibilità di essere chiamato alle armi, il rifiuto del giuramento di fedeltà a Hitler richiesto ai pastori, la delusione per l'affievolirsi della resistenza della chiesa confessante al regime hitleriano, condussero Bonhoeffer ad avvicinarsi ai circoli della resistenza di cui facevano parte molti membri della sua famiglia. Il soggiorno in America, che si concretizzò nel giugno del 1939 in seguito all'offerta di ricoprire una cattedra di teologia, fu breve e tormentato. Il diario che Bonhoeffer ci ha lasciato è la testimonianza viva di una profonda divisione interiore. Il 22 giugno, con l'animo prostrato dall'assenza di notizie dalla Germania e dai suoi cari, egli annota:

Comunque per un tedesco essere quaggiù è insopportabile: si viene semplicemente lacerati. Essere qui durante una catastrofe è semplicemente impensabile, se non viene disposto così. Ma esserne colpevoli in prima persona, doversi rimproverare di essersene andati senza necessità è senz'altro qualcosa che annienta⁷⁸.

Così il teologo di Berlino deciderà di resistere alle pressioni degli amici americani e di tornare in patria: rimetterà piede in Europa pochi giorni prima dello scoppio della seconda guerra mondiale. I dubbi erano stati definitivamente superati: «In caso di guerra non voglio essere qui» si legge nel diario il 30 giugno⁷⁹ e sull'ultima pagina, scritta sulla nave nel viaggio di ritorno si trovano queste parole:

Da quando sono sulla nave, la dilacerazione interiore sul futuro è cessata. Posso ripensare senza rimorsi al fatto che il periodo in America è stato abbreviato. – Lettura del giorno: «Bene per me se sono stato unito, perché impari ad obbedirti» [Saf 119,71]. Dal mio salmo preferito uno dei miei versetti preferiti⁸⁰.

Il ritorno in patria ebbe profonde conseguenze.

Sul piano psicologico esso coincide con il superamento dei dubbi e con la consapevolezza che ormai la lotta contro il regime assumeva un carattere totale e che dunque poteva essere messa in gioco anche la vita, per garantire la sopravvivenza delle generazioni future.

Sul piano politico gli venne offerta la possibilità di svolgere il proprio servizio all'interno dell'*Abwehr*, una copertura che gli permise di portare il proprio contributo alla congiura accanto ai familiari.

Sul piano teologico il ritorno in patria e l'immersione nella vicenda politica lo condurranno a quelle riflessioni sul cristianesimo divenuto adulto che fanno parte dei saggi raccolti nell'*Etica* e soprattutto delle lettere dal carcere. L'immersione in una condizione di mondanità mai sperimentata prima di allora è alla radice di quel cambiamento di linguaggio e di quella trasformazione profonda che caratterizzano le ultime opere che Bonhoeffer ha lasciato in eredità e che andrebbero lette non dimenticando la condizione di clandestinità in cui vennero scritte. Tre mesi prima dell'arresto afferma:

Quasi a nessuno è stata risparmiata l'esperienza del tradimento. La figura di Giuda, che un tempo ci era così incomprensibile, non ci è quasi più estranea. [...] Ma dove ci siamo aperti un varco nella cortina di diffidenza, lì ci è stato dato di fare l'esperienza di una disponibilità a fidarsi di cui finora nemmeno sospettavamo. Quando accordiamo la nostra fiducia, abbiamo imparato a mettere la nostra vita nelle mani degli altri; in contrasto con tutte le ambiguità di cui le nostre azioni e la nostra vita hanno dovuto ricoprirsi, abbiamo imparato a fidarci senza riserve. [...] La fiducia resterà per noi uno dei doni più grandi, più rari e più gioiosi della convivenza umana⁸¹.

⁷⁷ E. BETTIGE, *Biografia*, cit., 471s.

⁷⁸ ODB 10, 370.

⁷⁹ *Ibid.*, 375.

⁸⁰ *Ibid.*, 379.

⁸¹ ODB 8, 33.

In questo nuovo contesto esistenziale si radicalizza – o forse sarebbe meglio dire si semplifica – anche la questione cristologica: «L'interrogativo supremo – nota Bethge – non è quello di sapere *che cosa* oggi si possa ancora accettare della fede, ma chi è *lui* oggi per noi [...] [Bonhoeffer] si pone il problema della persona di Cristo e si domanda come essa oggi ci delimiti e ci interessi»⁸². E contemporaneamente si accentua la separazione fra cristianesimo e religione, con l'entrata in campo di categorie "antimetafisiche" come la debolezza e l'impotenza di Dio.

Sequela aveva portato agli estremi una domanda centrale: **quale valore ha il discorso della montagna**, cosa significa porsi alla sequela di Cristo oggi, e soprattutto chi è quel Gesù Cristo che mi chiama a seguirlo? Il *perrison*, lo straordinario della vita cristiana, si comprende solo posando lo sguardo su colui che si deve seguire, non sul discepolo. In questo senso, come abbiamo visto, Cristo è la fonte e la meta di ciò che al discepolo è chiesto nella sequela. Sarà lo stesso Bonhoeffer, nella lettera a Bethge del 21 luglio 1944, a individuare nel tema della radicalità della sequela il culmine del cammino fino a *Sequela*. Ma, pur riconoscendone i pericoli, non ne rinnegherà i contenuti. Ha dunque ragione Ernst Feil, quando afferma che «anche l'ultima teologia di Bonhoeffer va qualificata come una prosecuzione ininterrotta dei suoi precedenti lavori teologici»⁸³, collocandosi nella linea interpretativa di Bethge che parla, più che di una cesura, della scomparsa di alcuni temi che avevano abitato la riflessione teologica di Bonhoeffer negli anni precedenti e che in molti casi erano stati alla base del suo impegno militante in seno alla chiesa confessante⁸⁴.

Non sappiamo come Bonhoeffer immaginasse l'*Etica*. I manoscritti che ci sono rimasti coprono un lasso di tempo abbastanza ampio e sono stati concepiti fra il 1940 e il 1942, nel periodo durante il quale fu attivo nell'*Abwehr*.

⁸² E. BETHGE, *Biografia*, cit., 932.

⁸³ E. FEIL, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers. Hermeneutik, Christologie, Weltverständnis* (Gesellschaft und Theologie. Systematische Beiträge 6), München - Mainz 1971, 323.

⁸⁴ Già quando si sofferma sulla riflessione di Bonhoeffer su *Sequela*, Bethge mette in luce la permanenza di alcune linee di fondo, pur nella scomparsa di temi centrali nella teologia dei primi anni Trenta (in particolare Bethge evidenzia come scompaiano progressivamente certe considerazioni positive sul ruolo dello Stato, o le polemiche sulla teologia degli ordini di creazione, o ancora gli interessi, in campo etico, per l'etica di Brunner e quella di Gogarten). Cfr. E. BETHGE, *Biografia*, cit., 474-477.

Alla base della sua riflessione possiamo riconoscere il **superamento del pensare in due sfere**, quella spirituale e quella mondana, che considera «Cristo e il mondo come due sfere in collisione»⁸⁵ e che egli sviluppa già nel primo dei manoscritti dell'*Etica*. Si tratta qui di una visione che

contrasta profondamente sia con il pensiero biblico che con il pensiero della Riforma e che di conseguenza non coglie la realtà. Non esistono due realtà, ma solo una realtà, e questa è la realtà di Dio nella realtà del mondo divenuta manifesta in Cristo. [...] Significa rinnegare la rivelazione di Dio in Cristo voler essere «cristiano» senza essere «mondano», o voler essere mondano senza vedere e conoscere il mondo in Cristo. Non esistono quindi due sfere ma solo l'unica sfera della realtà di Cristo⁸⁶.

Per Bonhoeffer ne consegue che

non esiste alcuna parte del mondo che non sia stata accolta in Gesù Cristo da Dio e non sia con lui riconciliata. [...] Il mondo appartiene a Cristo e solo in Cristo esso è quel che è. Perciò esso ha bisogno di niente di meno che di Cristo stesso. Tutto sarebbe perduto se si volesse riservare Cristo alla chiesa e concedere al mondo solo una qualche legge, magari cristiana. Cristo è morto per il mondo e solo dentro al mondo Cristo è Cristo⁸⁷.

Questo essere nel mondo di Cristo non è solo l'espressione di un cammino di abbassamento e di riconciliazione che vede Dio portare su di sé il peccato del mondo, ma è anche espressione dell'amore per l'uomo concreto, non per un'idea di uomo, non per un'umanità disincarnata: «mentre noi cerchiamo di erigerci al di sopra del nostro essere umano, di lasciarci alle spalle l'uomo, Dio diventa uomo e noi dobbiamo riconoscere che egli vuole che anche noi siamo uomini, uomini reali»⁸⁸. In tal modo l'incarnazione pronuncia un giudizio sul modo stesso dell'uomo di percepire il proprio posto nel mondo

⁸⁵ ODB 6, 37.

⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Ibid.*, 46.

⁸⁸ *Ibid.*, 61.

di fronte a Dio, ma non si tratta del «giudizio distaccato del giudice, bensì il giudizio misericordioso di colui che soffre sino in fondo e porta il destino di tutta l'umanità»⁸⁹. Un giudizio che contiene lo scardinamento delle logiche di giudizio umane: il giudizio sul mondo espresso nel Crocifisso appare indifferente al metro umano, poiché «quel che gli sta a cuore non è il successo o l'insuccesso, ma l'accettazione docile del giudizio di Dio»⁹⁰.

Il giudizio espresso da Dio in Gesù Cristo è parola ultima di Dio. Innanzitutto in senso qualitativo, in quanto

non esiste parola di Dio che si spinga al di là della sua grazia. Non esiste qualcosa di più di una vita giustificata davanti a Dio. Poiché contiene la rottura completa con tutto il precedente, con il penultimo, nel senso che non è mai la fine naturale o necessaria del cammino già percorso, ma ne è piuttosto la piena condanna e svalutazione; poiché dunque è la parola libera, assolutamente non estorta, per questo è irreversibilmente una parola ultima, un'ultima realtà»⁹¹.

Ciò significa prima di tutto che non esiste modo per raggiungere questa parola ultima con un cammino che la conquistì dall'interno della storia. L'ultimo non è un evento che si collochi in continuità con la storia umana. In secondo luogo la parola giustificante di Dio è ultima anche sul piano temporale, nel senso che essa è preceduta da un tempo in cui Dio «permette, aspetta, prepara»⁹².

Fra l'ultimo e il penultimo non è dato tuttavia un rapporto di continuità, la via che si percorre nel penultimo non porta al traguardo dell'ultimo, ma essa va percorsa ugualmente fino in fondo, «cioè fin dove Dio le pone termine. Il penultimo continua perciò a sussistere anche se è completamente superato e abolito dall'ultimo»⁹³. Nella polarità fra ultimo e penultimo vanno esclusi, secondo Bonhoeffer, due atteggiamenti contrapposti ed estremi, il radicalismo e il compromesso. Il primo pretende di risolvere la tensione fra ultimo e pe-

ultimo assolutizzando l'ultimo e vedendo in esso «la totale interruzione del penultimo»⁹⁴. La realtà ultima del giudizio di Dio sulla storia e la realtà della storia si trovano in una relazione di opposizione escludente. Per il radicalismo Cristo «è il distruttore e il nemico di tutto il penultimo e questo è nemico di Cristo. Cristo, ecco il segno che il mondo è maturo per essere gettato nel fuoco. [...] Ogni realtà penultima nel comportamento dell'uomo è peccato e rinnegamento»⁹⁵. Si finisce così per proporre una cristologia nella quale Cristo come parola ultima di Dio è il portatore di una «legge dura e ferrea che spezza e disprezza ogni resistenza»⁹⁶. Cristo è giudice inflessibile di fronte all'irrecuperabile peccato umano e giudica duramente il mondo irrimediabilmente compromesso dal male. Ne deriva l'odio contro il mondo e contro la creazione e il disprezzo diffidente nei confronti dell'uomo. Il Cristo del radicalismo è un Cristo che non riconcilia il mondo con il Padre ma che lo distrugge, un Cristo in cui la dimensione del giudizio supera quella dell'amore: «L'amore che tutto crede, tutto sopporta, tutto spera, l'amore che ama con l'amore di Dio il mondo proprio nella sua malvagità diventa il rifiuto farisaico di amare i malvagi dato che l'amore è riservato al ristretto gruppo delle persone pie»⁹⁷. Si vanifica così sia l'universalità dell'incarnazione che l'universalità della croce e al loro posto si sostituisce un'idea cristiana, con tutto quello che significa il termine idea per Bonhoeffer, che si realizza in una chiesa di persone pie, unico luogo della manifestazione di Cristo in un mondo nemico e malvagio.

L'atteggiamento opposto del compromesso appare a Bonhoeffer come una soluzione altrettanto pericolosa, fondandosi sull'assolutizzazione del penultimo. Il penultimo, in questa soluzione, «conserva il proprio diritto, non viene minacciato e messo in pericolo dall'ultimo. Il mondo sussiste ancora, la fine non è ancora arrivata, bisogna ancora fare cose penultime con senso di responsabilità verso questo mondo creato da Dio. Bisogna ancora tener conto degli uomini così come sono»⁹⁸. Cristo, come parola libera della grazia, diventa la legge stessa della grazia e ha la funzione di giustificare e conservare la realtà. Se la soluzione radicale si riduce a una tragica svalutazio-

⁸⁹ *Ibid.*, 62.

⁹⁰ *Ibid.*, 67.

⁹¹ *Ibid.*, 122s.

⁹² *Ibid.*, 124.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*, 126.

⁹⁵ *Ibid.*, 126s.

⁹⁶ *Ibid.*, 127.

⁹⁷ *Ibid.*, 129.

⁹⁸ *Ibid.*, 127.

ne della realtà del mondo, la soluzione del compromesso finisce per rendere evanescente il giudizio di Cristo sulla storia umana. Per garantire l'autonomia del mondo, **qui non si riconosce la componente critica dell'amore di Cristo**, che viene confuso con l'amore per l'esistente, e si sottovaluta la presenza del male e la lotta contro l'Anticristo che Gesù stesso ha dovuto sostenere nelle tentazioni.

Se la soluzione radicale ci presenta un Cristo caratterizzato dall'odio per il tempo, la realtà del mondo e l'uomo, il compromesso finisce per odiare l'eternità, l'incommensurabile, la Parola. **Se la soluzione radicale è sostenuta dall'impazienza e dall'invocazione di un giudizio anticipato di Dio su una storia corretta** (cfr. *Mt* 13,24-30), la soluzione del compromesso appare sorretta al contrario dalla paura della decisione.

I due atteggiamenti appaiono a Bonhoeffer insostenibili perché incorrono nell'errore di separare **l'incarnazione dalla croce e dalla risurrezione di Cristo**. «Nell'incarnazione riconosciamo l'amore di Dio per la sua creatura, nella crocifissione il giudizio di Dio sulla carne, nella risurrezione la volontà di un mondo nuovo da parte di Dio. Nulla sarebbe ora più sbagliato che separare questi tre elementi, perché in ognuno di essi è contenuto il tutto»⁹⁹. Una cristologia che potesse l'accento in maniera preponderante sull'incarnazione di Cristo condurrebbe con facilità alla soluzione del compromesso, così come una cristologia concentrata unicamente sulla dimensione della croce e della risurrezione sarebbe esposta ai rischi di una visione radicale. Per evitare che Gesù Cristo sia vittima di una cristologia radicale ed entusiastica o di una cristologia tiepida e compromissoria, occorre mantenere l'unità fra queste dimensioni: «Solo nell'unità si risolve il conflitto»¹⁰⁰. Solo nel rifiuto dei due estremismi può avvenire dunque in Cristo l'incontro autentico con la realtà del mondo e solo in quel rifiuto può realizzarsi l'offerta di Cristo alla partecipazione a un tale incontro. Solo nel rifiuto dei due estremismi è possibile intuire la fecondità della tensione fra ultimo e penultimo.

In questa tensione Bonhoeffer attribuisce all'uomo che si muove nel penultimo il compito di «altissima responsabilità» di preparare la via all'ultimo, il cui avvento non dipende però da questo compito:

Esistono condizioni del cuore, della vita e del mondo che ostacolano in modo particolare la ricezione della grazia, che rendono cioè infinitamente difficile la possibilità di credere. Diciamo: rendono difficile, ostacolano, ma non diciamo: rendono impossibile; e sappiamo bene che neppure la strada spianata e l'eliminazione degli ostacoli possono estorcere la grazia; anzi, che pure la venuta di Cristo nella grazia è sempre costretta a «infrangere le porte di bronzo e a spezzare le sbarre di ferro» (*Sal* 107,16), che pure la grazia deve sempre in fondo aprirsi e spianarsi la via da sola e da sola rendere sempre di nuovo possibile l'impossibile¹⁰¹.

Da una parte l'avvento di Cristo non è un prodotto della storia, Cristo deve farsi strada a forza, rompere le catene del male che sarà presente fino alla fine dei giorni; dall'altra le forme di questa attesa non sono indifferenti:

La via da preparare non è la nostra via verso di lui, ma la sua via verso di noi, via che può essere preparata solo nella consapevolezza che egli stesso deve prepararsela. [...] Il fatto che Cristo viene per propria volontà, propria forza, amore, che egli può e vuole superare tutti gli ostacoli, anche i più grandi, il fatto che egli è colui che prepara la via a sé stesso, questo e realmente solo questo fa di noi coloro che preparano la sua via. [...] [Ed è proprio] perché attendiamo Cristo, perché sappiamo che Egli viene, per questo e solo per questo, che gli prepariamo la sua via¹⁰².

La cristologia di Bonhoeffer delineata nella dialettica polare fra ultimo e penultimo si costituisce quindi come una cristologia che consolida il penultimo a partire dall'ultimo e protegge l'ultimo salvaguardando il penultimo¹⁰³. Tuttavia, nonostante «quanto di umano e di buono troviamo nel mondo caduto stia dalla parte di Gesù Cristo», l'umano e il buono rimangono sempre sottoposti al suo giudizio e «devono essere rivendicati per Gesù Cristo»¹⁰⁴.

Allo stesso modo è necessario recuperare, secondo Bonhoeffer, il concetto di naturale, che è «ciò che, dopo la caduta, è orientato alla venuta di Gesù Cristo. L'innaturale è ciò che, dopo la caduta, si

⁹⁹ *Ibid.*, 130.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 131.

¹⁰¹ *Ibid.*, 135.

¹⁰² *Ibid.*, 140.

¹⁰³ Cfr. *ibid.*, 141.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 142.

chiude alla venuta di Gesù Cristo»¹⁰⁵. Ciò che è naturale può essere riconosciuto dunque solo alla luce di Gesù Cristo, e per tale ragione l'innaturale, che ne è la negazione, è destinato a sopraffare solo provvisoriamente il naturale.

Tutto questo ci dice qualcosa di Dio stesso: «Divenendo uomo Dio si manifesta come colui che non vuole esistere per sé, bensì "per noi". Alla luce del fatto che Dio è divenuto uomo, vivere come uomo davanti a lui può quindi solo significare non esistere per sé, ma per Dio e per gli altri uomini»¹⁰⁶.

Una prospettiva che porterà i suoi frutti maturi nella condizione del carcere.

Parlare di Dio al centro

La condizione in cui si troverà Bonhoeffer nel carcere di Tegel è radicalmente nuova, e di questo si deve tenere conto nel momento in cui ci si avvicini ai grandi temi che sono stati concepiti fra le mura della cella 92. In proposito Christian Gremmels ha sostenuto che spesso non ci si è interrogati abbastanza sulle condizioni nelle quali sono nate quelle intuizioni¹⁰⁷. La questione, che qui non può essere approfondita, rimanda al lungo e articolato dibattito sul contenuto teologico delle lettere dal carcere che, come abbiamo visto, hanno rappresentato in molti casi la chiave per entrare all'interno dell'intera opera di Dietrich Bonhoeffer.

Per parte loro i curatori della postfazione a *Resistenza e resa* affermano:

Il tema di Bonhoeffer non è «l'età adulta», «l'al di qua» e la «non-religiosità» del mondo moderno; per quanto chiare e ad effetto suonino, queste formule svolgono solo una funzione ausiliaria dal punto di vista teologico. Sono a servizio del compito principale, quello di testimoniare nel

presente la presenza di Gesù Cristo: «Ciò che mi preoccupa senza posa è la questione di che cosa sia veramente per noi oggi il cristianesimo, o anche chi sia Cristo oggi». «Al di qua», «mondanità» e «autonomia» vengono messi a tema perché il tema di fondo è «la rivendicazione del mondo divenuto adulto da parte di Gesù Cristo»; e la «non religiosità» per Bonhoeffer non è confutazione, bensì sfida per un cristianesimo che si ponga la domanda: «Come può Cristo diventare il Signore anche dei non religiosi?»¹⁰⁸.

La lettera cui si fa riferimento rappresenta effettivamente un passaggio essenziale all'interno di *Resistenza e resa*. Scritta da Bonhoeffer a Eberhard Bethge il 30 aprile 1944, contiene alcune delle affermazioni più famose del teologo resistente sulla fine del «tempo dell'interiorità e della coscienza, cioè appunto il tempo della religione in generale»¹⁰⁹, ma soprattutto contiene le domande che maggiormente lo occupavano in quel periodo:

Dovremmo forse aggredire qualche infelice in un tempo di debolezza e, per così dire, violentarlo religiosamente? [...] Ci sono cristiani non religiosi? Se la religione è solo una veste del cristianesimo, [...] che cosa è allora un cristianesimo non-religioso? [...] Che cosa significano una chiesa, una comunità, una predicazione, una liturgia, una vita cristiana in un mondo non-religioso?¹¹⁰.

Ciò che non va perso di vista è il fatto che la risposta a queste domande non sposta il fulcro del cristianesimo dalla centralità di Cristo alla fine della religione, ma va in direzione esattamente contraria:

Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana [...] è arrivata alla fine o quando le forze umane vengono a mancare. [...] Mi sembra sempre come se volessimo soltanto pavidamente salvare così un po' di spazio per Dio [...]. Io vorrei parlare di Dio non ai limiti, ma al centro, non nelle debolezze ma nella forza, non dunque nella relazione alla morte e alla colpa, ma nella vita e nel bene dell'uomo. Giunti ai limiti mi pare meglio tacere e lasciare irrisolto l'irrisolvibile. La fede nella

¹⁰⁵ *Ibid.*, 146.

¹⁰⁶ *Ibid.*, 354.

¹⁰⁷ Cfr. C. Gremmels, *Paradigma non religioso? Elementi per una nuova discussione*, in U. Pirroni (a cura di), M. Savignano (edd.), *Dietrich Bonhoeffer. Eredità cristiana e modernità*, Claudiana, Torino 2006, 37-50.

¹⁰⁸ ODB 8, 606.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 376.

¹¹⁰ *Ibid.*, 377s.

risurrezione non è la soluzione del problema della morte. L'aldilà di Dio non è l'aldilà delle nostre capacità di conoscenza; la trascendenza gnoseologica non ha nulla a che fare con la trascendenza di Dio. È al centro della nostra vita che Dio è al di là. La chiesa non sta lì dove vengono meno le capacità umane, ai limiti, ma sta al centro del villaggio¹¹¹.

Il "luogo" di Gesù Cristo non appartiene dunque alla periferia dell'uomo, dove sarebbe ricacciato dal processo di mondanizzazione e dall'emarginazione della religione nella vita, ma resta nel centro e nella pienezza degli impegni e delle responsabilità che egli assume nel mondo. Ciò che Bonhoeffer rifiuta è una riduzione dell'interiorità ai «retroscena interiori, intimi»¹¹² dell'uomo, alle sue meschinità e alle sue debolezze. L'interiorità è comprensibile al contrario a partire dal fatto che la Bibbia non riconosce la nostra distinzione fra interiorità ed exteriorità. Per la Bibbia ciò che conta è sempre «l'*ánthropos téléios*, l'uomo intero, anche quando, come nel discorso della montagna, il decalogo viene spinto fino alla "massima interiorità"»¹¹³. L'uomo intero è colui che sta davanti a Dio e davanti all'altro proprio perché non relega Dio «di contrabbando in qualche ultimo spazio segreto»¹¹⁴. L'incontro con Cristo è così, per quest'uomo, all'origine di un'umanità autentica che si realizza come una vera e propria liberazione da sé stessi per comprendere sé stessi a partire dall'altro.

Il tema in realtà non è nuovo, anche se nelle lettere dal carcere viene declinato in maniera se possibile ancora più radicale, mettendo l'accento sulla cesura fra la visione religiosa e quella che pone al centro della vita la domanda su Cristo. Già in *Atto ed essere* Bonhoeffer aveva messo in luce i rischi per l'uomo di vivere ripiegato su sé stesso, riprendendo l'immagine del *cor curvum in se*, appoggiato unicamente sull'Io: «Basandosi su sé stesso, l'Io non riesce ad andare oltre sé stesso. Esso è prigioniero di sé stesso e vede solo sé anche quando vede altre cose, perfino quando pretende di vedere Dio; l'Io si comprende a partire da sé stesso e dunque in verità non si comprende affatto. [...] L'Io crede di essere libero ed è invece prigioniero, è onnipotente e per suddito ha solo sé stesso»¹¹⁵. L'uomo compiuto è il

¹¹¹ *Ibid.*, 380s.

¹¹² *Ibid.*, 476.

¹¹³ *Ibid.*, 477.

¹¹⁴ *Ibid.*

¹¹⁵ D. BONHOEFFER, *Atto ed essere* (ODB 2), Queriniana, Brescia 1993, 2005², 34.

contrario dell'uomo ripiegato su di sé, dell'uomo che rimane unicamente presso di sé e per questo resta imprigionato nella sua colpa. In *Creazione e caduta* Bonhoeffer sottolineava che questa è la disperata condizione di Adamo: «Il vivere delle proprie risorse, prigioniero di sé stesso, l'essere capace di volere solo sé stesso, di aspirare solo a sé, poiché egli è ormai Dio a se stesso, creatore della propria vita»¹¹⁶. Fra l'essere in Adamo e l'essere in Cristo, l'uomo compiuto è colui che sceglie l'essere in Cristo, colui che persevera nella resistenza contro la tentazione «dell'indurimento e della caparbia del cuore»¹¹⁷ e che in questo modo realizza l'essere per altri di Cristo.

Il tema è al centro di *Progetto per uno studio*, che Bonhoeffer stende nell'agosto 1944. Poche settimane dopo il fallimento del *putsch* del 20 luglio, egli abbozza i contorni di un lavoro che in un centinaio di pagine avrebbe dovuto affrontare tre questioni: «Bilancio del cristianesimo; Che cos'è veramente la fede cristiana; Conseguenze»¹¹⁸.

Il punto di partenza è fondamentale. Il bisogno di tracciare un bilancio del cristianesimo occidentale è uno dei fili rossi che attraversano tutta l'esistenza teologica di Bonhoeffer fin dai primi anni Trenta, quando ritroviamo nella sua corrispondenza la domanda cruciale sul futuro del cristianesimo e sulla tragedia dell'invisibilità. Lo stesso accade in ambito ecumenico e nelle prime fasi del *Kirchenkampf*, nel periodo del seminario clandestino di Finkenwalde, fino al periodo della congiura quando, nel Natale 1942, egli consegnò a Eberhard Bethge, Hans von Dohnanyi e Hans Oster le pagine che contengono il bilancio di dieci anni di resistenza al nazionalsocialismo¹¹⁹. Un tale sforzo non risponde a esigenze di carattere sociologico, ma al bisogno di ricondurre la chiesa e il discepolo alla domanda sul posto che si assegna a Gesù Cristo nella propria esistenza. E sicuramente deriva dalla consapevolezza, in un mondo sempre più segnato dalla violenza, della brevità dell'esistenza: «La vita – aveva detto in una omelia il 28 ottobre 1934 – è troppo corta ed è una cosa troppo seria perché noi si possa perdere del tempo»¹²⁰.

Nella seconda parte del progetto, l'accento cade tutto su Gesù Cristo:

¹¹⁶ ODB 3, 119.

¹¹⁷ D. BONHOEFFER, *L'ora della tentazione*, Queriniana, Brescia 1968, 91.

¹¹⁸ ODB 8, 518.

¹¹⁹ *Ibid.*, 21-40.

¹²⁰ D. BONHOEFFER, *London 1933-1935* (DBW 13), Gütersloh 1994, 394.

Chi è Dio? Anzitutto non una fede generica in Dio, nella sua onnipotenza ecc. Questa non è un'autentica esperienza di Dio, ma una parte di mondo prolungato. Incontro con Gesù Cristo. Esperienza del fatto che qui è dato un rovesciamento completo dell'essere dell'uomo per il fatto che Gesù 'esiste per altri', esclusivamente. L'«*esserci per altri*» di Gesù è l'esperienza della trascendenza! Solo dalla libertà da sé stessi, solo dall'«*esserci per altri*» fino alla morte nasce l'onnipotenza, l'onniscienza, l'onnipresenza. Fede è partecipare a questo essere di Gesù. (Incarnazione, croce, risurrezione)¹²¹.

Il passo è fondamentale. Gesù è colui che realizza pienamente l'*esserci per altri* nella sua incarnazione, morte e risurrezione e così opera un rovesciamento completo dell'uomo.

Tale impostazione rappresenta un punto di non ritorno della cristologia di Bonhoeffer. In proposito Bethge e Dudzus annotano nella postfazione alla *Cristologia* che la domanda che egli si era posto nel 1933, «Chi è Gesù Cristo?», si fa qui «Chi è oggi per noi Gesù Cristo?». Una domanda

divenuta più modesta e al tempo stesso più provocante, perché riferita al proprio mondo, all'«oggi», determinato dall'Illuminismo e dalla scientificità dell'Occidente, dal modo ambivalente in cui si è realizzato il cristianesimo, dal peso della colpa e dalla condivisione della responsabilità¹²².

La domanda posta nella *Cristologia* poteva contenere la tentazione di rispondere attraverso una teologia non completamente purificata dalle tentazioni religiose: la domanda dell'ultimo Bonhoeffer è più umile e al tempo stesso più radicale, cogliendo nell'*essere per altri* non solo il carattere essenziale di Gesù, ma anche la cifra della fede, che è partecipazione a questo *essere per altri* di Gesù.

Ma cosa vuol dire Bonhoeffer quando afferma che «solo dalla libertà da se stessi, solo dall'*esserci per altri* fino alla morte scaturiscono l'onnipotenza, l'onniscienza, l'onnipresenza»¹²³? Sul significato delle parole di Bonhoeffer in questo caso ci si è interrogati fin dai

¹²¹ ODB 8, 519s.

¹²² E. BETHGE – O. DUDZUS, *Postfazione*, v. sotto alla p. 134.

¹²³ ODB 8, 519s.

primi anni dopo la pubblicazione di *Resistenza e resa*. Fra i primi, in Italia, Italo Mancini commentava così:

La vita di Gesù risiede in questo essere-per-l'altro. Solo così si dà una *Transzendenzverfahung*. Io vedo, sperimento, tocco con mano il mio diventare totalmente disponibile per l'altro. Non solo, ma così acquisto i caratteri teologici dell'onnipotenza, onniscienza, onnipresenza. [...] I caratteri dell'intero metafisico passano ora all'intero antropologico connotato teologicamente. Il limite che separa questa soluzione da quella analoga di Feuerbach sta solo nella volontà di Dio e nel senso supremo del suo messaggio, che è la crocifissione. Quello che Feuerbach toglie a Dio per ridarlo all'uomo (e sono gli stessi caratteri di onnipotenza, di onniscienza, di onnipresenza di cui parla Bonhoeffer) in nome della speculazione filosofica e sulla base di un'analisi antropologica del fatto religioso, qui viene operato in forza del *keirigma* stesso, in forza di una teologia rinnovata¹²⁴.

La chiave di volta non sta dunque nella critica alla religione e nemmeno nel semplice riconoscimento della centralità dell'*essere per altri*, ma nel suo fondamento, nel riconoscimento che è Dio stesso che in Gesù Cristo ci dà a conoscere i limiti di una lettura religiosa e l'autenticità della sua presenza nel mondo come *essere per altri*. Alla fine la prospettiva di Bonhoeffer incrocia quella di Feuerbach, ma

se Bonhoeffer non è Feuerbach il motivo sta in questa permanenza della fede. [...] È una questione di interpretazione del cristianesimo, non una discussione filosofica sui possibili ontologici. Non è in crisi la *keirigmatiçtì*, ma la maniera di interpretarla. La fonte del discorso è sempre Dio, anche se Bonhoeffer procede in maniera tanto conturbante per gli stessi diritti di Dio. L'essere-per-l'altro non nasce da una meta dottrina dell'interoggettività, ma è teologicamente motivato con la «partecipazione all'essere di Cristo»¹²⁵.

Il riconoscimento di Cristo come l'*essere per altri* non coincide quindi con una dekerigmatizzazione, con un abbandono del senso ultimo dell'annuncio evangelico e con una perdita del senso di Dio;

¹²⁴ I. MANCINI, *Bonhoeffer*, Morcelliana, Brescia 1995, 388.

¹²⁵ *Ibid.*, 389.

e non coincide nemmeno con una riduzione antropologica del messaggio cristiano, quasi l'essere per altri coincidesse unicamente con il riconoscimento dell'umanità di Gesù. Piuttosto dobbiamo tornare alla domanda su chi sia Gesù Cristo per noi oggi per comprendere la preoccupazione di non intendere il cristianesimo come «impegno infinito, irraggiungibile», ma come essere per «il prossimo che è dato di volta in volta, che è raggiungibile»¹²⁶ (cfr. *Gv* 15 e 1 *Gv* 4,20). L'essere per altri è l'essere di Gesù Cristo perché in quell'essere si rende visibile l'amore di Dio oggi per noi. L'essere per altri è la forma del *Christus praesens* e per questo l'essere per altri non è solo un compito del singolo che si conforma a Cristo, ma è l'essenza stessa della chiesa: «La chiesa è chiesa soltanto se esiste per altri»¹²⁷.

In questo essere per altri di Cristo poggia anche la radice della responsabilità:

Noi certo non siamo Cristo e non siamo chiamati a redimere il mondo con le nostre azioni e la nostra sofferenza: [...] non siamo il Signore, ma strumenti nelle mani del Signore della storia [...]. Noi non siamo Cristo, ma se vogliamo essere cristiani dobbiamo condividere la sua grandezza d'animo nell'azione responsabile¹²⁸.

«Solo così egli ci sta al fianco e ci aiuta»

Un'ultima questione: esiste nella teologia dell'ultimo Bonhoeffer una rinnovata concentrazione sulla *theologia crucis*?

Alberto Gallas colloca la *theologia crucis* di Bonhoeffer nella linea di quella inaugurata da Lutero nelle *Tesi di Heidelberg* del 1518:

In polemica con la «theologia gloriae», come definisce la teologia praticata dagli scolastici, Lutero nega la possibilità di conoscere Dio a partire dai «visibilia Dei», cioè attraverso una rivelazione direttamente accessibile. Sulla base di queste tesi è giustificato parlare di «theologia crucis», perché il corretto accesso alla conoscenza di Dio e della sua volontà

viene delineato come un itinerario che deve passare «per passionem et crucem»; tuttavia è evidente che la «passio» e la «crux» determinano l'intera esistenza di Cristo nel mondo come Dio incarnato; la «mangiatola», che Lutero non si stanca di richiamare nei suoi scritti, svolge per l'inizio di tale esistenza una funzione anticipatoria rispetto a quella che la croce svolge per la sua conclusione¹²⁹.

Il richiamo alla *theologia crucis*, l'accentuazione delle dimensioni che una tale impostazione porta con sé non sono dunque una peculiarità di Bonhoeffer, ma si collocano, secondo Gallas, in una lunga tradizione che affonda le radici nella riflessione di Lutero. E i segni di questa attenzione sono presenti anche nelle opere precedenti alle lettere dal carcere: abbiamo trovato già nella *Cristologia* il richiamo alla mangiatola e l'attenzione puntata sull'abbassamento e sull'unificazione della croce; in *Sequela* e nell'*Etica* non sono assenti i riferimenti alla croce e al suo significato nell'evento Cristo e nella vita del credente. Ma è in *Resistenza e resa* che ci troviamo di fronte a quel linguaggio nuovo, reso ancora più essenziale, che ci conduce a parlare di una rinnovata centralità della *theologia crucis*.

Anche questo tema era affiorato già nelle prime interpretazioni dell'opera bonhoefferiana. Mancini sosteneva che Bonhoeffer può essere collocato solo in parte in una linea di continuità con l'impostazione luterana, poiché «si allontana da Lutero intendendo il crocifisso non religiosamente, ma in maniera, ad un tempo, umanistica (l'essere-per-l'altro: sbalorditiva, pungentissima definizione di Dio) e kerymatica (in quanto teologo della morte di Dio)»¹³⁰. Bonhoeffer sarebbe luterano nel senso che riconosce alla *theologia crucis* «un valore di contenuto, sia pure di contenuto generale e tale da investire tutto il *kerygma*»¹³¹, ma non in senso metodologico, nel senso cioè che assumerebbe la *theologia crucis* relativamente «al modo di condurre alla conoscenza o di privarene»¹³². La *theologia crucis*, quindi, costituirebbe per lui l'elemento chiave che fonda la critica alla concezione religiosa della potenza di Dio nel mondo.

¹²⁶ ODB 8, 520.

¹²⁷ *Ibid.*, 521.

¹²⁸ *Ibid.*, 36.

¹²⁹ A. GALLAS, *Anthropos telios*, cit., 423.

¹³⁰ I. MANCINI, *Bonhoeffer*, cit., 401.

¹³¹ *Ibid.*, 400.

¹³² *Ibid.*

Per Bonhoeffer a Tegel – rilevava da parte sua Gallas – importante non è contrattare in primo luogo la teologia speculativa, perché non la conoscenza di Dio, ma le *modalità della sua partnership* con l'uomo divenuto adulto sono in discussione: è questo che fa entrare sulla scena della *theologia crucis*, come nuovi attori, il mondo e la sua evoluzione storica¹³³.

Come la *theologia crucis* non ha la funzione di annullare la rivelazione di Dio attraverso il nascondimento di Dio nella croce, allo stesso modo il ricorso alla teologia della croce, quando Bonhoeffer parla del vivere senza Dio o ricorre alle categorie della debolezza e dell'abbandono, non ha la funzione di sostenere l'assenza di Dio dal mondo. Per dirla con Jungel, «lasciarsi spingere fuori, la separazione, l'andar via, è qualcosa di diverso dall'assenza di relazione»¹³⁴.

Ma è bene a questo punto fare un passo indietro e tornare a una delle lettere più famose di Bonhoeffer, nella quale si possono individuare i tratti principali di questa teologia della croce. Il 16 luglio 1944 scriveva all'amico Eberhard Bethge:

E non possiamo essere onesti senza riconoscere che dobbiamo vivere nel mondo – «*etsi Deus non daretur*». E appunto questo riconosciamo – davanti a Dio! Dio stesso ci obbliga a questo riconoscimento. Così il nostro diventare adulti ci conduce a riconoscere in modo più veritiero la nostra condizione davanti a Dio. Dio ci dà a conoscere che dobbiamo vivere come persone senza Dio fanno fronte alla vita. Il Dio che è con noi è il Dio che ci abbandona (*Mc* 15,34)! Il Dio che ci fa vivere nel mondo senza l'ipotesi di lavoro Dio è il Dio davanti al quale permanentemente stiamo. Davanti a Dio e con Dio viviamo senza Dio. Dio si lascia cacciare fuori dal mondo sulla croce. Dio è impotente e debole nel mondo e appunto solo così egli sta al nostro fianco e ci aiuta. È assolutamente evidente, in *Mt* 8,17, che Cristo non aiuta in forza della sua onnipotenza, ma in forza della sua debolezza, della sua sofferenza! Qui sta la differenza decisiva rispetto a qualsiasi religione. La religiosità umana rinvia l'uomo nella sua tribolazione alla potenza di Dio nel mondo: Dio è il *deus ex machina*. La Bibbia rinvia l'uomo all'impotenza e alla sofferenza di Dio; solo il Dio sofferente può aiutare¹³⁵.

Le parole di Bonhoeffer rendono più chiaro in cosa consista quella critica alla religione che caratterizza le lettere dal carcere. La religiosità umana risulta inautentica proprio nella misura in cui rimanda, quando l'uomo sperimenta la tribolazione, alla potenza risolutiva di Dio, al quale si chiede di intervenire, in forza della sua onnipotenza, per togliere quella sofferenza nella quale l'uomo si trova costretto. Questo è un atteggiamento universalmente religioso, non è un carattere specifico del cristianesimo, non è il *proprium* del Cristo sofferente. Il ricorso a un Dio cui si chiede – come *deus ex machina* – di intervenire per risolvere una situazione altrimenti senza via d'uscita, accomuna cristiani e pagani. Un tale atteggiamento viene descritto con straordinaria efficacia da Bonhoeffer in una breve poesia, che porta proprio il titolo *Cristiani e pagani*:

Uomini vanno a Dio nella loro tribolazione, / piangono per aiuto, chiedono felicità e pane, / salvezza dalla malattia, dalla colpa, dalla morte. / Così tutti, cristiani e pagani, fanno senza distinzione.

Uomini vanno a Dio nella sua tribolazione, / lo trovano povero, oltraggiato, senza tetto e senza pane, / lo vedono consunto da peccati, debolezza e morte. / Vicino a Dio i cristiani stanno nella sua passione.

Dio va a tutti gli uomini nella loro tribolazione, / sazia il corpo e l'anima del suo pane, / per cristiani e pagani in croce subisce la morte / e a questi e a quelli dona remissione¹³⁶.

Il Dio della religione, il Dio invocato dagli uomini nelle loro tribolazioni è uguale per i cristiani e i pagani. L'invocazione a Dio affinché ci tolga la sofferenza è comprensibile ma non è cristiana, perché non tiene conto del rovesciamento operato da Cristo «di tutto ciò che l'uomo religioso si aspetta da Dio»¹³⁷.

Il cristiano è chiamato invece a rimanere vicino a Dio nella sofferenza di Dio e «questo distingue i cristiani dai pagani. "Non potete vegliare un'ora con me?", chiede Gesù nel Getsemani. [...] L'uomo è chiamato a condividere la sofferenza di Dio per il mondo senza Dio»¹³⁸. La croce non è dunque un simbolo né un insegnamento morale; la croce è il luogo della sofferenza di Dio per gli uomini e il

¹³³ A. GALLAS, *Anthropos téleios*, cit., 424.

¹³⁴ E. JUNGEL, *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1985, 80.

¹³⁵ ODB 8, 497-499.

¹³⁶ *Ibid.*, 480s.

¹³⁷ *Ibid.*, 499.

¹³⁸ *Ibid.*

luogo nel quale nella sofferenza di un Dio povero, outraggiato, senza tetto né pane, consumato dai peccati, dalla debolezza e dalla morte, diventa visibile l'amore di Dio per il mondo. Questa sofferenza di Dio, alla quale i cristiani partecipano, ci parla in profondità di Gesù Cristo: egli è colui che si lascia cacciare dal mondo, debole e impotente. Gallas metteva in guardia da una lettura sbrigativa delle parole di Bonhoeffer, sottolineando che questa impotenza non coincide con la morte di Dio. Il Dio che si ritira non è un Dio che cessa di esistere, il Dio che si lascia spingere fuori dal mondo, che si lascia cacciare dall'uomo non è un Dio che muore. In proposito H.E. Tödt scrive:

Che un simile passo abbia conseguenze profonde per la comprensione teologica di Dio – e questo significa reinterpretare la Bibbia e la tradizione – fu immediatamente compreso da Bonhoeffer. Ormai si deve parlare della provvidenza divina e del governo del mondo in un modo diverso, prendendo in considerazione le nuove circostanze. Questo è reso chiaro da ciò che Bonhoeffer dice sulla volontà impotenza di Dio nel mondo, dalla sua esortazione a noi cristiani a vivere nella pienezza della vita terrena e a condividere la sofferenza di Dio per il suo mondo¹³⁹.

In un contesto diverso, riflettendo sul concetto di Dio dopo Auschwitz, Hans Jonas aveva introdotto la categoria dell'autolimitazione, ricorrendo al mistico ebreo Yitzchak Luria secondo il quale Dio, per far spazio al mondo, non può che contrarsi, affinché sorga fuori di sé il vuoto e il nulla¹⁴⁰. La "voluntà impotenza di Dio" o "l'autolimitazione" non sono tuttavia sufficienti a chiarire del tutto la prospettiva di Bonhoeffer. Gesù Cristo non può essere considerato solo come colui che si autolimita o che sceglie l'impotenza, ma anche come colui che si lascia respingere e in questo lasciarsi scacciare dal mondo l'elemento propriamente cristiano sta nel fatto che un tale evento riguarda la croce: in gioco non c'è l'autolimitazione di Dio affinché il mondo possa esistere, ma il lasciarsi espellere sulla croce per rimanere accanto agli uomini nella sofferenza. In questa prospettiva, «il Dio che ci abbandona è il Dio invocato da Gesù in croce, cioè il Padre: il Dio che si lascia scacciare è il Dio fattosi uomo, cioè il Figlio. Colui che ci 'costringe' a riconoscere che dobbiamo vivere senza Dio è il

Padre; colui che è impotente e debole nel mondo è il Dio Figlio»¹⁴¹. Con un accento diverso Ferrario afferma che la teologia della croce «non sostituisce al *deus ex machina* della metafisica il Dio 'impotente'. Piuttosto essa comprende in modo nuovo l'onnipotenza, come dimensione della realtà di Dio che passa attraverso l'impotenza della croce per giungere, in tal modo, accanto agli esseri umani come colui che aiuta nella condivisione»¹⁴².

Per questo la croce come luogo dell'abbandono e della debolezza non conduce Bonhoeffer alla scomparsa della fiducia nella guida di Dio: «Io credo – scriveva nel Natale 1942 – che Dio può e vuole far nascere il bene da ogni cosa, anche dalla più malvagia»¹⁴³, e all'amico Eberhard Bethge, il giorno successivo al fallito *putsch*: «Dio ci guidi con benevolenza attraverso questi tempi; ma soprattutto ci guidi a lui»¹⁴⁴.

Da una parte, dunque, non è l'atto religioso a fare dell'uomo un cristiano, ma la partecipazione alla sofferenza di Dio nel mondo, con il rovesciamento di prospettiva che ciò comporta: «Questa è *metánoia*: non pensare anzitutto alle proprie tribolazioni, ai propri problemi, ai propri peccati, alle proprie angosce, ma lasciarsi trascinare con Gesù Cristo sulla sua strada nell'evento messianico costituito dal fatto che *Is 53* si compie ora!»¹⁴⁵.

Dall'altra, tale rovesciamento non conduce Bonhoeffer alla rassegnazione di fronte al male. Nella poesia *Da potenze benigne*, stesa alla fine del 1944 per il nuovo anno, egli scrive: «Da potenze benigne prodigiosamente protetti, / attendiamo consolati quello che accadrà. / Dio ci è accanto alla sera e al mattino, / e certissimamente in ogni giorno che verrà»¹⁴⁶.

Ciò che dobbiamo sfuggire, tornando al linguaggio dell'*Etica*, è il pensiero in due spazi. La debolezza di Dio, la sua sofferenza e la sua impotenza, il suo essere scacciato da un mondo divenuto adulto non devono condurci a ritenere sottilmente che lo stare accanto a Dio nella sua sofferenza, e dunque il permanere di Dio sofferente con noi, possa costituirsi come un momento accanto a un altro, co-

¹³⁹ H.E. TÖDT, *Premessa*, in ODB 1, XIII.

¹⁴⁰ H. JONAS, *Il concetto di Dio dopo Auschwitz*, Il melangolo, Genova 1993, 37s.

¹⁴¹ A. GALLAS, *Ánchepos téleios*, cit., 426.

¹⁴² F. FERRARIO, *Bonhoeffer*, cit., 219.

¹⁴³ ODB 8, 32.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 505.

¹⁴⁵ *Ibid.*, 499s.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 566.

me una sfera della nostra vita interiore accanto a un'altra nella quale sperimenteremo la nostra autonomia da Dio. Se così fosse ci ritroveremo a ondegiare come uomini dalle due anime, incapaci di comprendere che la croce è il luogo dell'abbandono ma è anche il luogo della presenza perenne di Dio nella storia:

Per oggi ancora solo questo: se si vuole parlare di Dio in modo "non-religioso", allora si deve parlare in modo tale che con ciò non venga occultato, ma, al contrario, venga portato alla luce l'esser senza Dio del mondo; e proprio così sul mondo cade una luce stupefacente. Il mondo adulto è senza Dio più del mondo non adulto, e proprio perciò forse più-vicino-a-Dio¹⁴⁷.

Il Dio del quale il mondo è privo è il Dio della religione, quello che si invoca nelle situazioni limite, affinché ci tolga d'impaccio; il Dio a cui il mondo adulto è più vicino è invece questo Gesù Cristo della croce che si è lasciato scacciare dal mondo per amore e che, partecipando della sofferenza del mondo e chiedendo agli uomini di partecipare alla sua sofferenza, «solo così sta al nostro fianco e ci aiuta»¹⁴⁸.

In questo cammino attraverso alcuni dei temi cristologici che caratterizzano la riflessione di Bonhoeffer, il corso del 1933 si colloca dunque in una posizione centrale: in esso si raccolgono e si sviluppano alcuni dei temi precedenti, consegnando alla teologia successiva una trattazione sistematica che non ritroveremo più negli scritti del teologo berlinese.

È possibile individuare elementi di continuità nella riflessione bonhoefferiana: la centralità della cristologia in tutta la sua formulazione teologica, la preoccupazione di non scivolare nelle deviazioni docetiste, il riconoscimento della dimensione comunitaria dell'evento Cristo, il riconoscimento del primato della rivelazione e del significato perennemente critico di Cristo.

Ma al tempo stesso dobbiamo riconoscere che ci troviamo di fronte anche a un innegabile cammino. Commentando la prima fase della cristologia di Bonhoeffer, Ernst Feil scriveva:

Gesù Cristo è presente *pro me*, *pro nobis*, nella parola, nel sacramento, nella comunità e in tutto questo si mostra come *centro* dell'esistenza, della storia e della natura e come *mediatore*, al nostro posto. Cristo è dunque [...] *centro e mediatore*. [...] Gesù è l'uno e l'altro, l'uno per mezzo dell'altro e nell'altro, poiché nel mediare egli è il centro e nell'essere centro è mediatore¹⁴⁹.

L'essere centro e mediatore *pro me* e *pro nobis*, diranno poi Bethge e Dudzus nella postfazione alla *Cristologia*, acquisterà un nuovo valore alla fine della vita, soprattutto nelle lettere dal carcere, dove Cristo diventerà il *pro aliis* racchiuso «nel più semplice dei titoli cristologici: "Cristo", cioè "l'uomo per gli altri"»¹⁵⁰. E proprio negli scritti dell'ultimo Bonhoeffer, dove la fedeltà alla terra verrà recuperata portandola fino alle estreme conseguenze, egli porrà l'accento, dopo aver descritto il cammino faticoso del discepolo sulla via stretta (*Sequela*), sulla riconciliazione con il mondo operata in Cristo. L'incarnazione, già importante nella riflessione sviluppata nella *Cristologia*, acquista negli anni Quaranta un significato pregnante proprio in ordine al valore attribuito al mondo: soltanto nel mondo Cristo è Cristo. E accanto ad una più consapevole teologia dell'incarnazione si fa strada – come abbiamo visto – una nuova teologia della croce e si apre, nella dialettica fra ultimo e penultimo, una riflessione più articolata sulla prospettiva escatologica.

Il legame stretto che da *Sequela* in poi si stabilisce con il mondo non è ancora visibile, e probabilmente non è ancora possibile in forma matura, nella *Cristologia*. Non perché manchi la volontà del giovane teologo di gettare uno sguardo sulla storia che lo circonda; anzi, dobbiamo riconoscere che Bonhoeffer fu uno dei primi che vide con lucidità i pericoli del neopaganesimo nazista e che, come abbiamo segnalato, più volte prese posizione contro il regime fin dal 1933. Nella stessa *Cristologia* troviamo riferimenti che inequivocabilmente lasciano trasparire la denuncia della situazione in cui versava la Germania di allora. Ma nella cristologia dei primi anni Trenta non c'è ancora quella consapevolezza e quell'elaborazione di una teologia del mondo che costituiranno il contrappunto senza il quale è difficilmente comprensibile la cristologia dell'ultimo Bonhoeffer. Bethge

¹⁴⁷ *Ibid.*, 501.
¹⁴⁸ *Ibid.*, 498.

¹⁴⁹ E. FEIL, *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, cit., 176.
¹⁵⁰ E. BETHGE – O. DUDZUS, *Postfazione*, v. sotto alla p. 133.

afferma che in quell'epoca addirittura il "mondo" è poco più che un concetto astratto.

In questa linea, la stessa modificazione della domanda su Cristo appare fondamentale, vale la pena di ripeterlo, per cogliere lo sviluppo della cristologia di Bonhoeffer. Se «nel 1933 la sua questione centrale "Chi è Gesù Cristo?" non ha ancora un senso speciale in rapporto a situazioni o gruppi»¹⁵¹, l'impostazione finale della questione, «Chi è oggi per noi Gesù Cristo?», è l'indice di una svolta non tanto in ordine alle conseguenze etiche, quanto proprio alla percezione dell'evento Cristo, della sua partecipazione alla sofferenza degli uomini, della sua relazione con il mondo e della possibilità degli uomini di partecipare alla sua sofferenza e alla sua risurrezione.

È possibile riconoscere in questo cammino di Bonhoeffer e nello sbocco che esso ha avuto, una prospettiva o un'eredità? Nynfa Bosco, tentando di rispondere a questa domanda, scriveva alcuni anni fa:

Mi sembra altrettanto significativo che proprio mentre si sforza di mettere a fuoco la figura del cristianesimo radicalmente non religioso, cioè del cristianesimo non solo non clericale ma non metafisico, non spiritualistico, non intimistico del futuro, Bonhoeffer affermi che la vittoria di Cristo sulla morte è l'unica realizzazione non illusoria del sogno di Archimede, al punto che pochi uomini («un paio!») che ci credessero veramente basterebbero per cambiare il mondo. In qualunque modo egli intendesse tale vittoria sulla morte (e le sue ultime parole: «È la fine, per me l'inizio della vita!»), confermano che l'intendeva non solo come sconfitta sicuramente possibile delle tendenze distruttrici – le crudeltà, gli egoismi, i pietismi, le cieche resistenze al cambiamento attivi nella storia – ma come garanzia di risurrezione personale) rimane incontestabile che essa appartiene a Cristo; e solo per questo è donata anche alla storia, di cui Cristo è Signore, e proposta agli uomini, di cui Cristo – «uomo completo» – è modello: come progetto, impegno e speranza¹⁵².

Alla fine, su tutto, trionfa Cristo. Anche sul male e sulla morte. Allora possiamo affidare a Bonhoeffer il compito di dire l'ultima parola.

la, che è parola di speranza e che è il sigillo sul senso e la prospettiva ultima della cristologia.

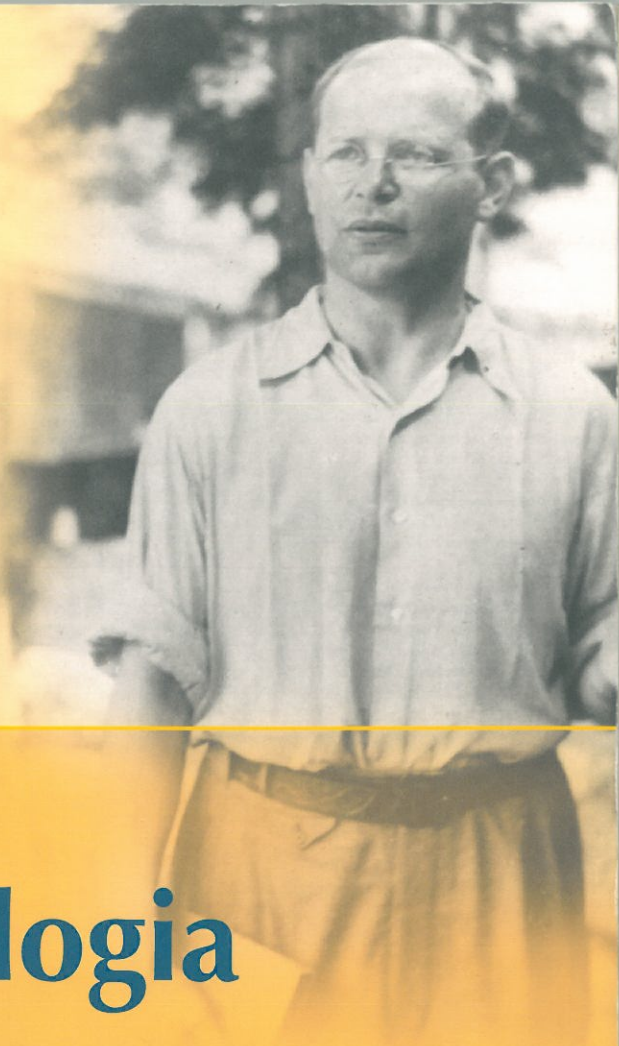
Pasqua? Il nostro sguardo cade più sul morire che sulla morte: per noi è più importante come veniamo a capo del morire che non come vinciamo la morte. Socrate ha vinto il morire, Cristo ha vinto la morte in quanto *éσχατος εχθρός* (1 Cor 15,26). Venire a capo del morire non significa ancora venire a capo della morte. La vittoria sul morire rientra nell'ambito delle possibilità umane, la vittoria sulla morte si chiama risurrezione. Non è dall'*ars moriendi*, ma è dalla risurrezione di Cristo che può spirare nel mondo presente un nuovo vento purificatore. [...] Se un po' di persone lo credessero veramente e si lasciassero guidare da questo nel loro agire terreno, molte cose cambierebbero. Vivere partendo dalla risurrezione: ecco, questo significa Pasqua. Non trovi anche tu che la maggior parte delle persone non sanno a partire da che cosa vivono?»¹⁵³.

Alberto Conci

¹⁵¹ *Ibid.*, 134.

¹⁵² N. BOSCO, *È ancora attuale oggi il cristianesimo non religioso di Dietrich Bonhoeffer?*, in A. CONCI – S. ZUCAL (edd.), *Dietrich Bonhoeffer. Dalla debolezza di Dio alla responsabilità dell'uomo*, Morcelliana, Brescia 1997, 149.

¹⁵³ ODB 8, 346.

A black and white photograph of Dietrich Bonhoeffer, a middle-aged man with glasses, wearing a light-colored button-down shirt and trousers, standing outdoors with trees in the background. The photograph is partially obscured by a yellow overlay on the left and bottom of the book cover.

**Dietrich
Bonhoeffer**

Cristologia

Queriniana