

## Introduzione

---

Leggiamo da Luca (3,17): «il ventilabro è nella mano di lui; e pulirà l'aia sua, e raccoglierà il grano nel suo granaio. Ma la paglia brucerà nel fuoco inestinguibile». Ventilabro spietato e mostruoso per le chiese tedesche è stato il nazismo. Sconvolse tutto; ma attraverso il gran polverone è stato possibile sceverare il grano dalla pula. Bonhoeffer ne è uscito grano della migliore qualità. Ha sceverato come nessun altro l'essere della chiesa, il suo compito e il suo destino. Il sessennio tra il '33 e il '39 non è stato soltanto un tempo di battaglie, di resistenze, e di aperture ecumeniche; non è stato soltanto il tempo della convinzione che soltanto una resistenza violenta sarebbe venuta a capo della tragica situazione. È anche il tempo dell'approfondimento della questione della chiesa in quella precisa misura che la vede al punto di convergenza di tutte le questioni.<sup>1</sup>

Italo Mancini ritiene che l'ecclesiologia sia «il punto di convergenza di tutte le questioni» che hanno appassionato la vita e la riflessione di Dietrich Bonhoeffer, nato il 4 febbraio 1906 e morto il 9 aprile 1945, cittadino tedesco e pastore luterano, nel campo di concentramento di Flossenbürg. Eberhard Bethge, che è il suo biografo più autorevole, racconta che nel 1923, ancora giovanissimo, durante un breve viaggio a Roma il futuro teologo ebbe l'occasione di venire a contatto con la pretesa universale della chiesa cattolica; e fu proprio in quel contesto papale che

improvvisamente, il fenomeno della chiesa entrò nel suo campo visuale. [...] Si trova anche scritto nel suo diario: «Credo di iniziare a comprendere il concetto di chiesa».<sup>2</sup>

Da quel momento in avanti la questione della chiesa è stata al centro della teologia da lui studiata e prodotta, da *Sanctorum Communio*<sup>3</sup> a *Resistenza e resa*;<sup>4</sup> e se, come sostiene Mancini, la consapevolezza di questa centralità è maturata tra il 1933 e il 1939 (il periodo del *Kirchenkampf*), è Bonhoeffer stesso ad aver scritto ai suoi seminaristi: «l'estate 1935 è stata per me [...] il periodo più pieno dal punto di vista professionale ed umano».<sup>5</sup> Come direttore e professore del seminario

<sup>1</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, Morcelliana, Brescia 1995<sup>2</sup>, 81.

<sup>2</sup> E. BETHGE, *Leggere Bonhoeffer (Dietrich Bonhoeffer)*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 2004<sup>21</sup>), trad. it. di A. Aguti, Queriniana, Brescia 2004<sup>21</sup>, 33-34.

<sup>3</sup> D. BONHOEFFER, *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della chiesa (Werke, 1: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, München 1986)*, a cura di A. Gallas, Queriniana, Brescia 1994.

<sup>4</sup> D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere (Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuauflage, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, München 1985<sup>3</sup>)*, a cura di E. BETHGE, ed. it. a cura di A. GALLAS, trad. it. di A. Gallas, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1988<sup>2</sup>.

<sup>5</sup> Cf. E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Teologo cristiano contemporaneo. Una biografia (Dietrich Bonhoeffer. Theologe. Christ. Zeitgenosse, Chr. Kaiser Verlag, München 1970<sup>2</sup>)*, a cura di E. Demarchi, trad. it. di G. Bulgarini – G. Mion – R. Pasini, Queriniana, Brescia 1991<sup>2</sup>, 431.

clandestino di Finkenwalde – un incarico pastorale e insieme accademico –, tra il 1935 e il 1937 egli si trovò a compiere un lavoro appassionato sui temi riguardanti la realtà della chiesa; <sup>6</sup> con questo elaborato abbiamo tentato di cogliere alcuni snodi teologici affrontati in quel biennio, sapendo che sarebbero stati portati a una sintesi più matura – ma che, pure, rimase incompiuta – nelle pagine raccolte in *Etica e Resistenza e Resa*. La nostra fonte principale sono stati gli appunti dei seminaristi e alcuni schemi preparati per le lezioni da Bonhoeffer stesso; a ciò, abbiamo aggiunto i due testi legati più di tutti all'esperienza di Finkenwalde: *Nachfolge* (1937) <sup>7</sup> e *Gemeinsames Leben* (1938). <sup>8</sup>

Abbiamo lavorato sui testi di Bonhoeffer in lingua originale, presentando nelle citazioni una traduzione quasi sempre autonoma rispetto a quella delle edizioni italiane. Mentre nel caso di *Gemeinsames Leben* e *Nachfolge* questa scelta è stata motivata dall'esigenza di rendere meglio il significato letterale del testo tedesco, per i testi tratti da *Werke, 14: Illegale Theologen-ausbildung. Finkenwalde 1935-1937* <sup>9</sup> si è trattato di una scelta obbligata in quanto nessun editore italiano li ha ancora tradotti (addirittura sono stati scartati dalla riduzione in italiano dell'*opera omnia*, di cui è recentemente terminata la pubblicazione).

Per quanto riguarda le citazioni della Scrittura, si è sempre seguita la traduzione CEI del 2008 tranne i casi in cui si è ritenuto preferibile mantenere una traduzione letterale della versione tedesca utilizzata da Bonhoeffer.

La tesi è divisa in quattro capitoli. I primi due raccolgono i testi che a partire dagli Atti degli Apostoli e dall'epistolario paolino tentano di descrivere le strutture portanti della chiesa:

*nel primo*, l'opera dello Spirito Santo che la crea;

*nel secondo*, lo stile di servizio che la rende visibile nel mondo.

Gli altri due capitoli presentano invece una riflessione teologica sulla chiesa come realtà dinamica, spazio in cui si vivono delle relazioni:

*nel terzo*, la sua comunione con Cristo e il legame che intercorre tra i discepoli;

*nel quarto*, il rapporto tra la comunità cristiana e il mondo.

---

<sup>6</sup> Cf. E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Teologo cristiano contemporaneo. Una biografia*, 462.

<sup>7</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, hrsg. M. Kuske – I. Tödt, Gütersloher Verlagshaus, München 2008<sup>3</sup>. Ed. italiana D. BONHOEFFER, *Sequela*, a cura di A. Gallas, trad. it. di M. C. Laurenzi, Queriniana, Brescia 2008<sup>2</sup>.

<sup>8</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, hrsg. E. Bethge – G. L. Müller – A. Schönherr, Gütersloher Verlagshaus, München 2006<sup>28</sup>. Ed. italiana D. BONHOEFFER, *Vita comune*, a cura di A. Gallas, trad. it. di M. C. Laurenzi – G. Francesconi, Queriniana, Brescia 2004<sup>2</sup>.

<sup>9</sup> D. BONHOEFFER, *Werke, 14: Illegale Theologen-ausbildung. Finkenwalde 1935-1937* [d'ora in poi *DBW 14*], 16, hrsg. O. D. – J. HENKYS, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1996<sup>3</sup>.

Pur non insistendo sugli elementi biografici – che avrebbero forse meritato maggiore attenzione ed approfondimento – abbiamo cercato di mostrare un percorso che, pur lastricato di lezioni accademiche e pagine date alle stampe, è stato costruito sul terreno vivo e quotidiano di una «esistenza teologica» (*theologische Existenz*), per usare un'espressione di Karl Barth.<sup>10</sup> Lutero, commentando i salmi, affermò: *vivendo, immo moriendo et damnando fit theologus, non intelligendo legendo aut speculando*;<sup>11</sup> Bonhoeffer applicò questo principio alla propria vita: in lui «l'elaborazione teologica diventa resistenza»,<sup>12</sup> una forma storicamente determinata e compromettente di azione nel mondo.

---

<sup>10</sup> Cf. saggio introduttivo di GIAMPIERO BOF in K. BARTH, *Introduzione alla teologia evangelica (Einführung in die evangelische Theologie)*, Theologischer Verlag, Zürich 1985<sup>3</sup>), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990, 17.

<sup>11</sup> M. LUTERO, *Prediche sulla chiesa e sullo Spirito Santo*, a cura di G. Gandolfo, traduzione di F. Roch, Torino, Claudiana, 1984, 44.

<sup>12</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 96.

## Capitolo 1. La fondazione della chiesa

---

*Gründung*: fondazione. È questo il termine utilizzato da Dietrich Bonhoeffer in riferimento alle origini della chiesa. L'esperienza ecclesiale presentata dagli Atti degli Apostoli fu oggetto di un'accurata ricerca che fornì il materiale per le prime due ore di lezione del corso di Nuovo Testamento, tenuto a Finkenwalde tra il novembre del 1935 e il marzo del 1936.<sup>13</sup>

Questa circostanza didattica rivela l'attitudine – che potremmo definire tipicamente protestante – a collocare tutta la teologia nell'orizzonte dello studio della Scrittura (e non viceversa): riflettere sulla chiesa significa *in primis* ascoltare che cosa la parola di Dio ha da dirci su di essa. Implicitamente emerge anche un'altra caratteristica significativa del rapporto tra la Parola e la comunità: infatti, iniziando il suo corso di Nuovo Testamento con l'analisi del racconto di Atti sulla prima esperienza ecclesiale, Bonhoeffer sembra voler fare ai suoi studenti una premessa necessaria al ciclo delle lezioni: siccome la Scrittura è stata prodotta dentro un contesto di chiesa, allora potrà ricevere un'interpretazione autentica soltanto da parte di chi esistenzialmente sta sperimentando tale contesto.

Le riflessioni contenute in questo capitolo sono basate sul racconto di Atti 2, in cui vengono raccontati gli eventi del giorno di Pentecoste. Vedremo anzitutto come l'effusione dello Spirito sia collocata sullo sfondo della storia della salvezza, in continuità con l'Antico Testamento; poi, come lo Spirito abbia creato una realtà completamente nuova: essa presenta i tratti della comunione, della stabilità, della fedeltà alla Parola, della traduzione del Vangelo in opere e, infine, dell'inabitazione da parte di Cristo stesso.

### **1.1. Chiesa: promessa e compimento**

Il primo problema affrontato da Bonhoeffer è quello della continuità tra il popolo di Israele e la comunità cristiana; «esiste una sola chiesa» – afferma il pastore della *Bekennende Kirche* –, in quanto è uno solo il Dio che l'ha convocata e una è la fede nell'unica Parola. Tuttavia, pur rimanendo convinti di questa unicità non è sbagliato «parlare di una chiesa dell'Antico

---

<sup>13</sup> Gli appunti del corso, trascritti dallo studente Albrecht Schönherr, furono allegati alla quinta lettera circolare del seminario clandestino, datata 15 febbraio 1936.

Testamento»: <sup>14</sup> è certamente la chiesa «biblica» del popolo d'Israele, ma è anche la chiesa della comunità formata da Gesù insieme ai suoi discepoli; infatti, il loro elemento peculiare è il fatto di vivere nella promessa, non essendo stato ancora inviato lo Spirito Santo. Questa *Kirche der Verheißung* («chiesa della promessa») è distinta dalla *Kirche der Erfüllung*, la «chiesa del compimento» realizzato con l'invio dello Spirito. C'è quindi un cambio di fisionomia, che ha un inizio storicamente tanto determinato (l'espressione che viene utilizzata è molto forte: *Anfang in der Geschichte*, cioè «inizio nella storia») quanto la venuta dello Spirito Santo è cominciata ad avvenire nella storia in un giorno ben preciso, quello di Pentecoste. <sup>15</sup> In tal modo,

la chiesa neotestamentaria è stata creata, mediante l'invio dello Spirito Santo, come il compimento della promessa di Dio. Essa è la realtà storica dello Spirito Santo, la quale vieta ogni docetismo. <sup>16</sup>

La chiesa che nasce dalla Pasqua di Cristo è l'atto finale della manifestazione di Dio nella storia del suo popolo, il popolo d'Israele. Mentre la chiesa dell'Antico Testamento consisteva nel popolo della promessa, quella del Nuovo Testamento attende solo il ritorno di Cristo: perciò si può affermare che essa «vive nella gioia del compimento». <sup>17</sup>

La chiesa antica è chiesa dello Spirito: ma nella promessa, non nel compimento del Figlio di Dio entrato nel tempo e dello Spirito entrato nella comunità. <sup>18</sup>

La chiesa del Nuovo Testamento è la chiesa dello Spirito che è arrivato. <sup>19</sup>

## **1.2. La chiesa del compimento nasce a Pentecoste**

È molto evidente l'insistenza di Bonhoeffer sull'azione «storica» dello Spirito Santo; d'altra parte, va notato come nei testi di questo periodo egli non indugi particolarmente sul ruolo di Gesù nella costituzione della chiesa. Per presentare con maggior completezza il pensiero del teologo confessante e focalizzarne meglio l'evoluzione teologica, può essere utile rifarsi a un testo di qualche anno prima, precisamente del 1932: anche in questo caso la nostra fonte sono gli appunti trascritti da uno studente durante un corso sull'«essenza della chiesa».

---

<sup>14</sup> *DBW 14*, 425.

<sup>15</sup> Cf. At 2.

<sup>16</sup> *DBW 14*, 425.

<sup>17</sup> *Kirche des Neuen Testaments lebt in der Freude der Erfüllung*, *DBW 14*, 425.

<sup>18</sup> *Ist die alte Kirche Kirche des Geistes, aber in der Verheißung, nicht in der Fülle des in die Zeit eingegangenen Sohnes Gottes und des in die Gemeinde eingegangenen Geistes*, *DBW 14*, 426.

<sup>19</sup> *DBW 14*, 426.

Cristo non è l'istitutore di una nuova religione e di una comunità religiosa; egli è il redentore. Egli non è il fondatore, bensì il fondamento della chiesa. Si potrebbero designare come fondatori piuttosto gli apostoli. Cristo «è» la nuova comunità, il suo fondamento, il suo iniziatore e insieme consumatore. Egli è tutto questo in virtù della sua storicità e della sua divinità.<sup>20</sup>

Nel prosieguo di questa lezione venivano elencate alcune «idee fondamentali del Nuovo Testamento sull'essenza della chiesa».<sup>21</sup>

La comunità esiste per l'azione di Cristo.

Spesso Cristo e la comunità vengono identificati da Paolo.

La comunità come personalità totale, la quale pure può essere denominata Cristo.

La chiesa è la presenza di Cristo, come Cristo è la presenza di Dio. Il Nuovo Testamento conosce questa forma di rivelazione: «Cristo esistente come comunità».<sup>22</sup>

In queste affermazioni del 1932 il baricentro dell'ecclesiologia è spostato decisamente su Gesù, sulla sua azione e sulla sua modalità di esistenza – attuale, e non solo escatologica –<sup>23</sup> nella comunità cristiana. Ma ecco che tre anni dopo, nel novembre del 1935, la prospettiva si sbilancia in direzione dello Spirito Santo: a partire dal testo di At 2, Bonhoeffer esprime in sei punti la sua posizione.

a) *Eine Versammlung von Menschen ist zusammengekommen*:<sup>24</sup> «un insieme di uomini è convenuto insieme»; come prima cosa c'è un raduno di uomini, coloro che – in base alla promessa di Gesù –<sup>25</sup> sono in attesa dello Spirito. Questi uomini radunati non sono ancora «chiesa»: ma lo saranno mediante lo Spirito, il quale scende appunto su coloro che sono già riuniti insieme.<sup>26</sup>

b) *Der Geist exponiert seine Gemeinde vor der Welt* –<sup>27</sup> «lo Spirito mette la sua comunità davanti al mondo», ovvero «la espone». L'evento di fondazione della chiesa è qualcosa di visibile, è lo Spirito

<sup>20</sup> D. BONHOEFFER, *L'essenza della Chiesa (Das wesen des Kirche. Aus Hörernachschriften zusammengestellt und herausgegeben von Otto Dudzus*, Chr. Kaiser Verlag, München 1971), a cura di O. DUDZUS, Queriniana, Brescia 1972, 51.

<sup>21</sup> *DBW 14*, 56.

<sup>22</sup> *DBW 14*, 56.

<sup>23</sup> Cf. *DBW 14*, 58.

<sup>24</sup> *DBW 14*, 426.

<sup>25</sup> Cf. At 1,4-8: «Mentre si trovava a tavola con essi, ordinò loro di non allontanarsi da Gerusalemme, ma di attendere l'adempimento della promessa del Padre, "quella - disse - che voi avete udito da me: Giovanni battezzò con acqua, voi invece, tra non molti giorni, sarete battezzati in Spirito Santo". Quelli dunque che erano con lui gli domandavano: "Signore, è questo il tempo nel quale ricostituirai il regno per Israele?". Ma egli rispose: "Non spetta a voi conoscere tempi o momenti che il Padre ha riservato al suo potere, ma riceverete la forza dallo Spirito Santo che scenderà su di voi, e di me sarete testimoni a Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e fino ai confini della terra"».

<sup>26</sup> *Zuerst ist die Versammlung, dann kommt der Geist. Die Versammlung ist nicht schon Kirche. Das wird sie erst durch den Geist. Aber der kommt zu den schon versammelten*, *DBW 14*, 426.

<sup>27</sup> *DBW 14*, 426.

che si crea uno spazio nel mondo.<sup>28</sup> Nel quarto capitolo torneremo su questa implicazione della Pentecoste, davvero centrale nell'opera di Bonhoeffer.<sup>29</sup>

c) *Der Geist kommt im Wort* –<sup>30</sup> «lo Spirito viene nella parola»: vale a dire in un modo che è comprensibile a tutti e che perciò unisce, crea comunione, responsabilizza gli uomini. Il senso del dono delle lingue (*Sprachwunder*, «miracolo delle lingue») non sta nella glossolalia (il fatto di parlare lingue diverse), ma nel fatto che un'unica lingua è diventata comprensibile da chiunque: *der Geist sagt das eine Wort, das jeder versteht*,<sup>31</sup> – «lo Spirito dice l'unica parola, che ciascuno comprende».

d) *In dieser Sichtbarkeit ist die Kirche sogleich dem Urteil der Welt unterworfen* – «in questa visibilità la chiesa è subito sottoposta al giudizio del mondo»: <sup>32</sup> la chiesa, costituita come realtà visibile, si trova necessariamente in uno stato di «esposizione»; essa è «gettata-sotto» (*unterworfen*) agli occhi del mondo, in una condizione di «gettatezza» (*geworfenheit*) simile a quella che Martin Heidegger riteneva tipica dell'esistenza umana.<sup>33</sup> La chiesa deve avere consapevolezza non solo di essere continuamente giudicata dal mondo, ma anche dell'inevitabilità di questa situazione: il mondo infatti non capisce, pensando di vedere un comportamento da ubriachi laddove c'è l'azione dello Spirito. Ma se la chiesa, per timore di questo giudizio, si ritirasse nell'invisibilità, allora essa «disprezzerebbe la realtà dello Spirito».<sup>34</sup>

e) *Was hier Pfingsten geschieht, ist Erfüllung, die dem Volk Israel gegeben ist* –<sup>35</sup> «quel che avviene con la Pentecoste è un compimento, che è donato al popolo d'Israele»; il compimento della promessa fatta a Davide. Poiché Dio è unico la chiesa del Nuovo Testamento si auto-comprende, sin dal primo attimo del suo «esser-ci»,<sup>36</sup> in un legame indissolubile con la chiesa della promessa, quella dell'Antico Testamento. Non si tratta di un legame generico di parentela, ma di una radicale

---

<sup>28</sup> *Kommen des Geistes und Gründung der Kirche ist ein sichtbares Ereignis, keine Angelegenheit unsichtbarer Innerlichkeit*, DBW 14, 426.

<sup>29</sup> Il contenuto della lezione presa in esame costituisce la formulazione preliminare di uno dei capitoli di *Sequela*. Cf. *Sequela*, 229-254.

<sup>30</sup> DBW 14, 427.

<sup>31</sup> DBW 14, 427.

<sup>32</sup> DBW 14, 427.

<sup>33</sup> Cf. M. HEIDEGGER, *Essere e tempo (Sein und Zeit)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927), Longanesi, Milano 1976, 221-226.

<sup>34</sup> *Wo die Kirche sich in die Unsichtbarkeit zurückzieht, verachtet sie die Realität des Geistes*, DBW 14, 427.

<sup>35</sup> DBW 14, 427.

<sup>36</sup> *Vom ersten Augenblick ihres «Daseins»*, DBW 14, 427. Come *Geworfenheit*, anche *Dasein* è una delle parole chiave della filosofia di Martin Heidegger.

dipendenza:

una chiesa che avesse perso questa unità non sarebbe più chiesa dello Spirito Santo, perché lo Spirito lega la chiesa a Israele e all'Antico Testamento. Dove cade il «filioque», cade anche il legame con il popolo d'Israele.<sup>37</sup>

Bonhoeffer intende dire che quello Spirito che fonda la chiesa «procede dal Padre e dal Figlio», prolungando la missione del Verbo fatto carne – la carne di un uomo ebreo: in questo senso, la relazione tra il Figlio e lo Spirito è il fondamentale nodo che lega inscindibilmente chiesa e Israele.

f) *Was sollen wir tun?*<sup>38</sup> – «che dobbiamo fare?» –<sup>39</sup> è la domanda cui sono costretti gli ascoltatori a causa della testimonianza di Pietro. Con un gioco di parole, Bonhoeffer commenta:

essi hanno ascoltato dalla grazia (*sie haben von Gnade gehört*) quel che Pietro ha testimoniato, ma essi sanno che questa grazia non appartiene loro (*ihnen gehört diese Gnade nicht*).<sup>40</sup>

È una grazia che, perciò, percepiscono solamente annunciata; e questa è precisamente la consapevolezza di essere sottoposti a un giudizio: avendo ascoltato sanno che la grazia è venuta nel mondo, ma ciascuno di loro sa anche di dover dire: «questa grazia non mi appartiene ancora». <sup>41</sup> C'è una tensione (*Spannung*) che sprigiona nella domanda «che dobbiamo fare?». <sup>42</sup> Bonhoeffer insiste: il discorso di Pietro non induce gli ascoltatori a rallegrarsi per aver seguito una buona predica che ha finalmente sciolto il problema delle promesse veterotestamentarie; invece essi pongono la domanda sul «fare», perché comprendono che la grazia deve essere sempre e sempre nuovamente «conquistata» (*ergriffen werden*). La conclusione perentoria è che «un annuncio di grazia (*Gnadenverkündigung*) che non faccia porre questa domanda etica è veleno, oppio». <sup>43</sup>

Pietro risponde: convertitevi e fatevi battezzare, e in tal modo riceverete il dono dello Spirito Santo che è la grazia attuale di Dio. Pietro, che non è sinergista,<sup>44</sup> sicuramente non ritiene di poter ottenere la grazia «dando un contributo»; <sup>45</sup> viceversa annuncia la piena e libera grazia di Dio, che

---

<sup>37</sup> *Eine Kirche, die diese Einheit löste, wäre nicht mehr Kirche des heiligen Geistes, denn der Geist bindet die Kirche an Israel und das Alte Testament. Wo das "filioque" fällt, fällt auch die Bindung an das Volk Israel, DBW 14, 427-428.*

<sup>38</sup> *DBW 14, 428.*

<sup>39</sup> *At 2,37; cf. anche Lc 3,10.12.14.*

<sup>40</sup> *DBW 14, 428.* C'è un gioco di parole: *gehört* è il participio passato di *hören* («ascoltare»), ma anche la terza persona singolare di *gehören* («appartenere»).

<sup>41</sup> *Das ist Gericht: von Gnade hören und wissen, und doch wissen, sie gehört mir noch nicht, DBW 14, 428.*

<sup>42</sup> *Cf. DBW 14, 428.*

<sup>43</sup> *DBW 14, 428.* Questa affermazione viene dagli appunti di E. Bethge.

<sup>44</sup> Il sinergismo è la posizione teologica che porta all'eccesso la collaborazione tra Dio e l'uomo in ordine alla salvezza; è stata portata avanti dal semi-pelagianesimo e da Filippo Melantone nell'epoca della Riforma.

<sup>45</sup> *Mitwirken*, corrispondente letterale del greco *συνεργεῖν*. *Cf. DBW 14, 429, nota 35.*



«chiama gli uomini al fatto, alla conversione, a una vita nuova»,<sup>46</sup> all'ingresso nella chiesa divenuta visibile – la *Gemeinde der Begnadeten*, comunità dei graziati –, dopo che si è usciti dalla «massa (*Haufen*) delle altre chiese».<sup>47</sup>

Non si tratta soltanto di vincoli interni, ma di ordini concreti, storici, in questo mondo da cui si viene chiamati fuori (*heraus gerufen wird*) per entrare nella chiesa.<sup>48</sup>

### 1.3. La chiesa come «nuova creazione»

La seconda lezione del corso di Nuovo Testamento<sup>49</sup> ebbe come oggetto il commento del sommario di Atti 2,42-47, in cui l'evangelista Luca ha descritto la vita della prima comunità cristiana.

Erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere. Un senso di timore era in tutti, e prodigi e segni avvenivano per opera degli apostoli. Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune; vendevano le loro proprietà e sostanze e le dividevano con tutti, secondo il bisogno di ciascuno. Ogni giorno erano perseveranti insieme nel tempio e, spezzando il pane nelle case, prendevano cibo con letizia e semplicità di cuore, lodando Dio e godendo il favore di tutto il popolo. Intanto il Signore ogni giorno aggiungeva alla comunità quelli che erano salvati.

Il punto di partenza è sempre la venuta dello Spirito, vivificatore di una creazione qualitativamente nuova (*Neuschöpfung* – *καινή κτίσις*):<sup>50</sup> essa coinvolge il singolo uomo e la comunità nel suo insieme, generandola a una nuova comunione con Cristo.

*Καὶνὸς ἄνθρωπος* è sia l'uomo nuovo della comunità, sia Cristo. Una personalità collettiva. Prendendovi parte, il singolo diventa nuovo. Soggetto dell'uomo nuovo = comunità o Cristo (è intercambiabile). Uomo nuovo = nuova umanità, ma come persona. Cristo ha assunto la natura umana e l'umanità; non un uomo singolo!! Perché l'uomo nuovo è persona fisica; come Cristo [ha assunto] la natura umana integrale, quindi la nuova umanità come persona, allo stesso modo il «rivestire [Cristo]» dell'uomo nuovo non avviene individualmente.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> *DBW 14*, 429. Il rapporto tra grazia e opere è il tema di fondo di *Nachfolge*.

<sup>47</sup> Cf. *DBW 14*, 429. L'ultima affermazione è evidentemente un accenno alle vicende del *Kirchenkampf* e non una considerazione teologica sul brano di At 2.

<sup>48</sup> *DBW 14*, 429.

<sup>49</sup> È una lezione datata 18 novembre 1935.

<sup>50</sup> Cf. 2Cor 5,17; Gal 6,15.

<sup>51</sup> *Der neue Mensch der Gemeinde und Christus. Eine Gesamtperson. Durch Teilhaben daran wird der Einzelne neu. Subjekt des neuen Menschen = Gemeinde oder Christus (austauschbar). Neuer Mensch = neue Menschheit, aber als Person. Christus hat menschliche Natur und Menschheit angenommen; nicht einen individuellen Menschen angenommen!! Denn neuer Mensch Individualperson; da Christus ganze menschliche Natur, deshalb neue Menschheit als Person, deshalb «Anziehen» des neuen Menschen nicht individuell, DBW 14, 435-436.*

C'è grande insistenza sul fatto che l'«uomo nuovo non è un modello di santità individuale»,<sup>52</sup> ma un fatto ecclesiale.

Il *καλὸς ἄνθρωπος* (Ef 2,15) è l'unità della chiesa. Solo essa è l'uomo nuovo. Al di fuori di essa c'è solo l'uomo vecchio, che si trova lacerato. [...] L'uomo nuovo<sup>53</sup> viene perciò visto insieme ad Adamo, a immagine del Creatore. Egli non è Adamo ma è come Adamo, un secondo Adamo, un *δεύτερος ἄνθρωπος* (1Cor 15,47) che è Cristo stesso.<sup>54</sup>

Con questa nuova creazione, operata dallo Spirito a partire dalla Pentecoste, non viene «fondata» una nuova religione (propriamente il verbo *stiften* significa «fondare», ma deriva dalla radice *stift-* che è quella della matita, del disegnare, del progettare) bensì *ein Stück Welt wird neugeschaffen*, «una porzione di mondo viene ri-creata», «nuovamente creata», a immagine di Dio (cf. Col 3,10): questa ri-creazione di una porzione di mondo è la costituzione della chiesa.<sup>55</sup> Ecco il messaggio della Pentecoste:

La vita intera<sup>56</sup> è ricevuta di colpo. Non riguarda nemmeno una pre-ordinazione di ciò che è religioso davanti a ciò che è profano, bensì una pre-ordinazione dell'azione di Dio davanti al religioso e al profano.<sup>57</sup>

L'idea è molto vicina alla teologia dialettica di Barth: quello che chiamiamo «religioso» e quello che chiamiamo «profano» sono entrambe delle opere umane, mentre l'ambito d'azione della grazia si mantiene al di fuori del nostro controllo. Bonheffer insiste qui sulle ripercussioni che la divisione tra religioso e profano può avere nella vita di una comunità cristiana (tornerà a parlarne diffusamente nelle lettere inviate dal carcere e, prima ancora, in *Vita comune*):

qui sta la differenza tra la chiesa e una «comunità religiosa». Nella «comunità religiosa» si va verso la sovra-

---

<sup>52</sup> *Der neue Mensch ist nicht individuelles Vorbild der Heiligkeit, DBW 14, 435.*

<sup>53</sup> Cf. Col 3,9.

<sup>54</sup> *Der καλὸς ἄνθρωπος, E 2,15 ist die Einheit der Kirche. Sie ist der einzige neue Mensch. Außerhalb ihrer gibt es nur den alten Menschen, der ist zerrissen. Der neue – E 4,24 – ist geschaffen in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit. K 3,9 erneuert zur Erkenntnis nach dem Ebenbild des Schöpfers. Der neue Mensch wird also zusammen gesehen mit Adam, dem Ebenbild des Schöpfers. Er ist nicht Adam, aber wie Adam, ein zweiter Adam, ein δεύτερος ἄνθρωπος I K 15,47, das ist Christus selbst. Das "Anziehen" des neuen Menschen ist also nicht individuell zu verstehen: zieht die Gemeinde an, die Kirche, E 4,23 K 3,9! [Zieht] Christus in der Gemeinde an, DBW 14, 435.*

<sup>55</sup> *Das Kommen des Geistes ist Neuschöpfung eben weil er die Gemeinde in Gemeinschaft mit Christus führt. Καὶνὴ κτίσις, zweite Schöpfung nach der alten, verdorbenen Schöpfung, – das ist der Mensch in der Gemeinde, das ist die Gemeinde selbst (siehe später Eph. 2,15). Ein Stück Welt wird neugeschaffen nach dem Ebenbild Gottes (Kol. 3,9) (sic). Also, es wird nicht eine neue Religion gestiftet, sondern ein Stück Welt wird neugeschaffen, – das ist die Gründung der Kirche, DBW 14, 429.*

<sup>56</sup> «E non solo la sua parte religiosa», esplicita uno studente.

<sup>57</sup> *Das ganze Leben wird mit Beschlag belegt. Es geht nicht einmal um eine Vorordnung des Religiösen vor dem Profanen, sondern um eine Vorordnung des Tuns Gottes vor dem Religiösen und Profanen, DBW 14, 429-430.*

ordinazione (*Überordnung*) del religioso sul profano, si va verso la suddivisione (*Aufteilung*) della vita in religioso e profano, verso una gerarchia di valore e di grado. La comunità religiosa ha il suo proprio obiettivo<sup>58</sup> nel «religioso» come il più alto dei valori – si potrebbe poi anche aggiungere: dei valori dati a Dio. La chiesa, come umanità e porzione di mondo ri-creata dallo Spirito di Dio, richiede la totale ubbidienza allo Spirito, ri-creatore di ciò che è religioso e di ciò che è profano.<sup>59</sup>

Per la chiesa non c'è nulla di speciale nel fare ciò che attiene a una «religione»; quel che invece le pertiene è di essere obbediente allo Spirito e alla sua parola, adempiendo questa nuova creazione così come lo fece la prima comunità: *der Gehorsam gegen das Wort der gnädigen Neuschöpfung* – «l'obbedienza verso la parola della creazione operata dalla grazia». Cos'è dunque che costituisce la chiesa? Non sono le formule religiose né il dogma: è invece l'obbedienza, che consiste nella concreta messa in pratica dei comandamenti.

Come la prima creazione era tanto poco una costruzione «religiosa», bensì una realtà attinente a Dio, così lo è poco la seconda creazione di Dio mediante Cristo nello Spirito Santo.<sup>60</sup>

Laddove, conclude Bonhoeffer, la parola di Dio viene tenuta separata dalle opere – lasciando da una parte l'annuncio del Vangelo e dall'altra l'azione vivificante dello Spirito – ecco che la chiesa assume necessariamente i connotati di un ente religioso. Avviene allora uno svuotamento di rilevanza (*Auflösung*) dei concetti che dicono l'identità della chiesa (*Kirchenbegriffen*), perché le definizioni teologiche devono necessariamente essere supportate dalla condotta di vita di una comunità; e d'altra parte anche le opere di Dio, se sganciate dall'annuncio, si trovano ad essere confusamente identificate con opere umane e devote.<sup>61</sup> In entrambi i casi, quello a cui si rinuncia è l'azione «pre-ordinatrice» – cioè creatrice – di Dio.

#### **1.4. La chiesa, realtà stabile**

*Sie blieben beständig in der Apostel Lehre* –<sup>62</sup> «si mantenevano costantemente nell'insegnamento degli apostoli». Ogni parola di questo stico degli Atti è significativa, afferma Bonhoeffer in più di un'occasione: non lo dice soltanto in aula durante la lezione di teologia, ma

---

<sup>58</sup> *Hat ihren Selbstzweck*: l'espressione può essere compresa in tutta la sua forza traducendo, più letteralmente: «ha il suo auto-obiettivo», il suo «auto-scopo».

<sup>59</sup> *DBW 14*, 430. In nota ulteriori affermazioni riportate da E. Bethge: «Gesù non è stato il progettista di una religione (*Religionsstifter*), ma nuovo-creatore (*Neuschöpfer*) e uomo nuovo egli stesso».

<sup>60</sup> *DBW 14*, 430.

<sup>61</sup> Cf. *DBW 14*, 431.

<sup>62</sup> At 2,42: ἦσαν δὲ προσκαρτεροῦντες τῇ διδαχῇ τῶν ἀποστόλων.

lo scrive di suo pugno in una pagina di *Sequela*.<sup>63</sup> Quel προσκατερῶ che Lutero ha tradotto con *beständig*, si potrebbe tradurre più letteralmente scrivendo che essi «si aggrappavano» (*klammerten sich an*), si «tenevano saldi» (*hielten fest an*) alla dottrina apostolica. Questa *didaché*, viene notato, doveva avere qualcosa che la distingueva da tutte le altre al punto che niente in essa era ritenuto superfluo; il ragionamento di Bonhoeffer si muove proprio, in *Sequela*, su questo filo teso che collega l'insegnamento con la perseveranza del discepolo.

Διδακὴ significa predicazione, qui contrapposta ad ogni altro tipo di discorso religioso. Si intende la comunicazione di fatti avvenuti. Il contenuto di quanto c'è da dire è oggettivamente stabilito, e ha bisogno soltanto di una mediazione, fornita dall'«insegnamento». Ma per natura la mediazione si limita a ciò che non è noto. Se questo è divenuto noto, non ha più senso un'ulteriore mediazione, per cui del concetto di «insegnamento» fa parte l'idea di render se stesso superfluo.<sup>64</sup> In singolare contrapposizione a ciò, in quella frase si dice che la prima comunità si attiene «con perseveranza» a questo insegnamento, che esso dunque non si rende superfluo, ma esige appunto perseveranza. Deve esserci una necessità oggettiva nel collegamento di questo insegnamento con la «perseveranza». Essa è dichiarata dal fatto che qui si tratta di un «insegnamento degli apostoli». Gli apostoli sono i testimoni fattuali della rivelazione [...]. Essi sono vissuti in comunione corporale con Gesù [...]. La predicazione degli apostoli è la testimonianza del realizzarsi corporale della rivelazione di Dio in Gesù Cristo.<sup>65</sup>

L'insegnamento degli apostoli non esauriva la sua funzione man mano che veniva compreso; d'altra parte, l'incarnazione della Parola ha fatto sì che il vangelo non potesse diventare una parola astratta, ma sempre incarnata: in un ascolto che è un reale gesto, e in una predicazione concreta e «fisicamente» in continuità con la rivelazione incarnata. Perciò, la stabilità (*Beständigkeit*) verso la dottrina ricevuta era ritenuta essenziale e necessaria dalla comunità apostolica e sub-apostolica. Ci sarebbe tuttavia da chiedersi: questo atteggiamento è dovuto forse a una sorta di «senso del dovere» (*Pflichtbewußtsein*)? Oppure alla responsabilità (*Verantwortung*) che si prova verso gli altri?

Cioè, la domanda è: l'avverbio «costantemente» (*beständig*) è fondato eticamente? Oppure il senso di appartenenza (*Beheimatung*) a una qualsiasi chiesa o riunione è un senso di amore per il servizio di Dio più moderato? In altre parole: il «costantemente» (*beständig*) è da fondarsi in modo emotivo?<sup>66</sup>

<sup>63</sup> D. BONHOEFFER, *Sequela*, 230.

<sup>64</sup> D. BONHOEFFER, *Sequela*, 230. In nota è riportato che Hegel, nella sua *Religionsphilosophie*, descriveva appunto la dottrina come «un fatto esteriore per mezzo del quale è certo possibile far entrare in me la religione, ma io mi trovo al di là di questo fatto, se ho la fede»; Bonhoeffer, nella sua copia del trattato, aveva segnato queste righe a margine con una linea ondulata e un punto interrogativo.

<sup>65</sup> D. BONHOEFFER, *Sequela*, 230-231.

<sup>66</sup> *DBW 14*, 432.

Secondo Bonhoeffer, le cose non stanno così.

Come vediamo accadere oggi sotto i nostri occhi, tutto questo non avrebbe la forza necessaria ad educare la comunità. Molto più, c'è infatti un'obiettivo necessaria che lega questa *didaché* con la costanza.<sup>67</sup>

La «costanza» di cui si parla non è una necessità psicologica: né per placare il bisogno di appartenenza a una comunità, né per assicurare il proprio senso religioso. Il motivo della costanza è che in quella dottrina parlava lo Spirito Santo stesso, e la chiesa – essendo chiesa dello Spirito Santo – si costruiva giorno per giorno<sup>68</sup> per mezzo di essa. La comunità cristiana poggia su un terreno «apostolico»: gli apostoli, scelti da Gesù e confermati dallo Spirito Santo, sono il suolo su cui è stata costruita quella chiesa di cui Cristo è la pietra angolare (Ef 2,20).<sup>69</sup> Ogni predicazione guidata dallo Spirito deve perciò aderire necessariamente e con costanza alla *didaché* apostolica: «così è posta l'unità fra noi e la prima comunità per mezzo della parola degli apostoli».<sup>70</sup>

### **1.5. Dalla predicazione, la comunione**

Così recita il testo completo di At 2,42: «erano perseveranti nell'insegnamento degli apostoli e nella comunione, nello spezzare il pane e nelle preghiere». Questo è il commento di Bonhoeffer: *das Didache* κοινωνία *schafft*<sup>71</sup> – «l'insegnamento crea la comunione». Un legame sottile lega la διδαχὴ e la κοινωνία: esso è il dato di fatto che allo Spirito è piaciuto<sup>72</sup> chiamare i credenti non come singoli ma come riunione (*Versammlung*).

È la riunione visibile che riceve lo Spirito, e che mediante lo Spirito viene creata in vista della comunione. La sorgente della comunione è l'assemblea orante – e ne è anche, allo stesso modo, lo scopo.<sup>73</sup>

Bonhoeffer fa notare come sia nel testo originale greco sia nella vulgata – che non ha valore

---

<sup>67</sup> *Alles dies hätte, wie wir heute sehen, nicht die Kraft der Gemeindebildung. Vielmehr liegt eine sachliche Nötigung in der Verbindung dieser Didache mit der Beständigkeit, DBW 14, 432.*

<sup>68</sup> *Erbaut sie sich täglich durch diese Didache, DBW 14, 432.*

<sup>69</sup> *[Gli apostoli] sind der Grund, auf dem die Kirche erbaut ist, DBW 14, 432.*

<sup>70</sup> D. BONHOEFFER, *Sequela*, 231.

<sup>71</sup> *DBW 14, 433.*

<sup>72</sup> *Daß es dem Heiligen Geist gefallen hat, DBW 14, 433.*

<sup>73</sup> *Der Ursprung der κοινωνία ist die gottesdienstliche Versammlung und ihr Ziel ebenso, DBW 14, 433. Richiamiamo qui Sacrosanctum Concilium 10: liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat.*

canonico per i protestanti, ma per i cattolici sì – il versetto è costruito in modo da tenere insieme dottrina e comunione (διδασχὴ e κοινωνία) da un lato, e la frazione del pane <sup>74</sup> con le preghiere (κλάσις e προσευχαίς) dall'altro: questa disposizione ha senz'altro un valore teologico. La comunione sta tra la dottrina apostolica («la parola») e la frazione del pane («il sacramento»): infatti, la comunità riunita nella cena è lo scopo della comunità che vive fraternamente; in qualche modo, è il suo compimento nell'attesa di prendere parte al pasto eterno.

La fraternità è collocata tra la Parola e il sacramento, tra la cena terrena e quella eterna. Da qui, essa riceve la sua destinazione eterna. Da qui, questa comunità diventa comunità della preghiera, del rendimento di grazie e dell'invocazione. E in questa preghiera viene colta la confessione a Dio, che si è donato in Parola, fraternità e sacramento. <sup>75</sup>

Un commento del tutto simile si ritrova in *Sequela*.

È istruttivo il fatto che qui la comunità (κοινωνία) riceva il suo posto tra la Parola e la cena. Non è una disposizione casuale della sua essenza, se essa deve avere sempre più la sua sorgente (*Ursprung*) nella Parola, il suo scopo (*Ziel*) e il suo compimento (*Vollendung*) sempre più nella santa cena. Ogni comunità cristiana vive tra la Parola e il sacramento; essa scaturisce e termina nel servizio divino. <sup>76</sup> Essa attende la cena ultima, con il Signore nel regno di Dio. Una comunità che abbia questa sorgente e questo scopo è una comunità completa (*völlige Gemeinschaft*), in cui trovano posto anche le cose e i beni di questa vita. <sup>77</sup>

La fraternità cristiana diventa una «comunità completa» quando mette al centro della sua esperienza il servizio divino, cioè la celebrazione della parola e della cena: ogni reale possibilità di creare una comunione ecclesiale è fondata su questo spazio celebrativo.

## **1.6. Cristo e lo Spirito**

Altri appunti di seminaristi testimoniano l'approfondimento del rapporto tra lo Spirito Santo e la comunità. <sup>78</sup> Datata 9 dicembre 1935, una lezione divisa in due parti porta una coppia significativa di titoli: «Lo Spirito Santo è il dono di Cristo alla comunità» e «Cristo, il dono dello Spirito Santo».

---

<sup>74</sup> *Brotbrechen*, *DBW 14*, 433.

<sup>75</sup> *DBW 14*, 433-434.

<sup>76</sup> *Alle christliche Gemeinschaft lebt zwischen Wort und Sakrament, sie entspringt und sie endet im Gottesdienst*. Nuovamente citiamo *Sacrosanctum Concilium 10: liturgia est culmen ad quod actio Ecclesiae tendit et simul fons unde omnis eius virtus emanat*.

<sup>77</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 248-249. Cf. D. BONHOEFFER, *Sequela*, 236.

<sup>78</sup> *DBW 14*, 444-447.

a) *Der Heilige Geist ist die Gabe Christi an die Gemeinde*:<sup>79</sup> lo Spirito Santo costruisce la chiesa di Cristo, in modo che quel che è costruito<sup>80</sup> sul fondamento di Cristo è una costruzione già completa; essa è Cristo stesso. Così troviamo scritto in Ef 2,19-22:

edificati sopra il fondamento degli apostoli e dei profeti, avendo come pietra d'angolo lo stesso Cristo Gesù. In lui tutta la costruzione cresce ben ordinata per essere tempio santo nel Signore; in lui anche voi venite edificati insieme per diventare abitazione di Dio per mezzo dello Spirito.

Un'altra riflessione importante deriva da quanto si legge in 2Cor 13,11:

per il resto, fratelli, siate gioiosi, tendete alla perfezione, fatevi coraggio a vicenda, abbiate gli stessi sentimenti, vivete in pace e il Dio dell'amore e della pace sarà con voi.

L'autore della lettera, insistendo sulle relazioni fraterne proprio negli ultimi versetti dello scritto, mette in risalto il ruolo dello Spirito Santo; Egli, che è Dio come comunione in Dio stesso e come forza di fraternità tra i cristiani, pone un legame tra Dio e l'uomo e tra uomo e uomo. In altre parole, l'opera dello Spirito Santo corre lungo due direttrici:

1. l'instaurazione della comunione tra Dio e l'uomo per mezzo della Parola e per mezzo della creazione della fede.
2. l'instaurazione della comunione tra i cristiani, per mezzo dell'amore fraterno (cf. Rm 15,30; 5,5; Col 1,8; Ef 4,3).<sup>81</sup>

Queste due funzioni dello Spirito – la Parola e l'amore fraterno – sono accompagnate dalle loro «espressioni» concrete: da un lato, l'annuncio è accompagnato da prodigi, discorsi in lingue, esperienze estatiche, visioni e così via; d'altro, invece, l'amore fraterno è accompagnato dalla pienezza dei doni carismatici messi al servizio di questo amore stesso, a favore della comunità dei fratelli.<sup>82</sup>

b) *Christus die Gabe des Heiligen Geistes*:<sup>83</sup> lo Spirito Santo dona alla comunità la fede, la capacità di riconoscere (*erkennen*) Cristo e quella di confessarlo (*bekennen*).<sup>84</sup> È un'azione dello Spirito a rendere possibile ciò: lo si afferma in base ad alcuni passi della prima lettera ai Corinzi.

1Cor 2,10: «Dio ha rivelato a noi per mezzo dello Spirito».

<sup>79</sup> «Lo Spirito Santo è il dono di Cristo alla comunità».

<sup>80</sup> Qui viene utilizzato, al posto del tedesco *bau*, il greco *οικοδομή*.

<sup>81</sup> *DBW 14*, 445.

<sup>82</sup> Cf. *DBW 14*, 445.

<sup>83</sup> «Cristo, il dono dello Spirito Santo».

<sup>84</sup> Cf. *DBW 14*, 446. Può essere interessante notare come in tedesco i due verbi abbiano la medesima radice *kennen*, «conoscere».

1Cor 12,3: «Nessuno che parli sotto l'azione dello Spirito di Dio può dire: "Gesù è anatema!"; e nessuno può dire "Gesù è Signore!", se non sotto l'azione dello Spirito Santo».

Inoltre, in Mt 16,18 si legge: «Tu sei Pietro, e su "questa pietra" edificherò la mia chiesa». Secondo l'esegesi proposta da Bonhoeffer la pietra (*der Fels*) che Gesù indica, e su cui intende edificare la chiesa, è la confessione (*Bekennntnis*) – «Tu sei il Cristo!» – che Pietro ha appena pronunciato, per rivelazione non della carne né del sangue ma di Dio stesso.<sup>85</sup> Pietro, portavoce di tutti i credenti, riconosce che il Gesù storico è il Cristo.

Poiché è il Gesù «storico» (*der geschichtliche Jesus*) a venire qui riconosciuto come Cristo, lo Spirito Santo non viene senza-alcuna-mediazione (*unmittelbar*), ma mediante il ministero della predicazione (cf. Rm 10,9.17). Il ministero dell'annuncio è il ministero dello Spirito (cf. 2Cor 3,6).<sup>86</sup>

Bonhoeffer sottolinea l'intima connessione tra la Parola, lo Spirito e la potenza di Dio citando 1Cor 2,4-5:

La mia parola e la mia predicazione non si basarono su discorsi persuasivi di sapienza, ma sulla manifestazione dello Spirito e della sua potenza, perché la vostra fede non fosse fondata sulla sapienza umana, ma sulla potenza di Dio.

### **1.7. La Parola predicata**

«Parola-potenza-Spirito»<sup>87</sup> è una triade che nel Nuovo Testamento ingloba espressioni di fatto equivalenti: ricevere lo Spirito, annunciare e ascoltare la Parola, sperimentare la potenza presente di Dio sono tre sguardi diversi sulla medesima esperienza vitale.

Bonhoeffer, che condusse una «vita al servizio della parola di Dio»,<sup>88</sup> credeva fermamente nella potenza della Parola predicata; così in *Sequela*:

la parola apostolica è veramente parola di Dio nella parola dell'uomo (1Ts 2,13). È quindi una Parola che vuol assumere gli uomini e ha la forza per farlo. La parola di Dio cerca una comunità per assumerla. È per essenza nella comunità. Entra da se stessa nella comunità. Possiede un movimento proprio orientato alla comunità. Non che da un lato ci sia una Parola, una verità, e dall'altro una comunità, per cui chi predica dovrebbe prendere questa Parola,

---

<sup>85</sup> *Dies Bekennntnis ist der Fels, auf dem die Gemeinde steht*, DBW 14, 446: «questa confessione è la roccia su cui poggia la comunità».

<sup>86</sup> DBW 14, 446.

<sup>87</sup> Le basi scritturistiche dell'argomentazione, esplicitamente citate, sono Ef 6,17 e 1Pt 1,12.

<sup>88</sup> C. GREMELS – H. GROSSE, *Il cammino di Dietrich Bonhoeffer verso la resistenza*, a cura di V. Corsani, Claudiana, Torino 2006, 39.



manipolarla, muoverla fino a portarla dentro la comunità, e applicarla ad essa. È piuttosto la Parola che percorre interamente da sola questa via; il predicatore non deve e non può fare nulla, se non mettersi al servizio di questo specifico movimento della Parola, senza frapporre ostacoli al suo cammino. La Parola si mette in cammino per assumere degli uomini; lo sapevano gli apostoli, e questo era ciò che costituiva la loro predicazione. Essi avevano visto direttamente la parola di Dio, avevano visto com'era venuta, come aveva assunto la carne e, in questa carne, l'intera umanità. Ora essi non dovevano testimoniare altro che questo [...]. In chi presta ascolto lo Spirito opera la fede nel fatto che nella Parola della predicazione è venuto tra di noi Gesù Cristo nella forza del suo corpo, che egli viene per dirmi che mi ha assunto e che oggi mi assumerà nuovamente.<sup>89</sup>

La Parola predicata è tuttavia solo uno strumento tramite cui Cristo viene ad abitare in noi.<sup>90</sup> *Das Wohnen*, l'«abitare», in virtù del suo notevole numero di occorrenze neotestamentarie<sup>91</sup> merita una particolare attenzione.

[Ci sono] immagini spaziali dell'abitare. Mediante l'inabitazione di Dio, dello Spirito, è reclamato lo spazio della Trinità. Il concetto dell'abitare non è solo spaziale, bensì contempla la stanzialità (*Zustandlichkeit*): una continuità spaziale (*räumlich*) ma anche temporale (*zeitlich*).<sup>92</sup>

La Parola, che mediante lo Spirito è ricevuta e predicata dalla comunità, viene a inabitare i singoli credenti e li crea nuovamente come un unico corpo «stabile»: la chiesa.

### **1.8. Bilancio: la chiesa, ripetizione visibile della parola di Dio**

In conclusione, possiamo dire che per comprendere la realtà della chiesa Bonhoeffer propone una sorta di circolo ermeneutico: se da un lato la chiesa può riscoprire la propria identità solo interrogando la parola di Dio, dall'altro bisogna essere consapevoli che soltanto una chiesa già inabitata da questa Parola è in grado di interpretarla e di discernere il proprio ruolo nel mondo. La chiesa deve rimanere costantemente aggrappata alla Parola: l'umile atto con cui essa la ripete rivela ai discepoli che la Parola stessa cerca man mano di rendersi comprensibile alla comunità.

Come abbiamo visto, la chiesa si presenta come una porzione di mondo che è stata ri-creata dallo Spirito; la *Neuschöpfung*, questa «nuova creazione», viene enfatizzata non tanto come azione permanente ma come sequenza infinita e continua di «nuove creazioni»: per Bonhoeffer la

<sup>89</sup> D. BONHOEFFER, *Sequela*, 231-232.

<sup>90</sup> *Das Haben Christi und des Geistes wird im NT immer wieder mit dem Begriff des «Wohnens» bezeichnet*, DBW 14, 446: «avere Cristo e lo Spirito viene indicato nel NT sempre più con il concetto dell' «abitare»».

<sup>91</sup> 1Cor 14,25; 2Cor 6,16; Ef 3,17; Gal 2,20; Gv 14,23; Col 1,19; Col 2,9.

<sup>92</sup> DBW 14, 447.

concretezza dell'atto fondativo impone alla comunità stessa di mantenersi concreta, a maggior ragione se lo Spirito continua ad agire lungo la storia. Infatti, è solo come entità storica e visibile che la chiesa può vivere nella comunione e rapportarsi al mondo.

## Capitolo 2. Lo spazio dei ministeri nella chiesa

---

Durante i primi mesi del 1936, preparando i corsi di Finkenwalde, Bonhoeffer fissò su carta una traccia di lavoro con il titolo «Lo spazio dei ministeri e dei doni». <sup>93</sup> Erano una dozzina di punti che in modo molto schematico impostavano una teologia del ministero; in questo capitolo tenteremo di presentarli integrandoli con gli appunti degli studenti <sup>94</sup> e con alcuni passaggi tratti da *Vita comune e Sequela*: vedremo così come Bonhoeffer, convinto della «visibilità» e della «stabilità» della chiesa, abbia avviato una riflessione sulla sua concreta articolazione. La chiesa come realtà strutturata sarà il tema che tratteremo in questo capitolo.

### 2.1. Comunità e corpo di Cristo

Il punto di partenza è il «corpo di Cristo»: *der Leib Christi als die Gemeinde ist ein Ordnungsbegriff* – <sup>95</sup> «il corpo di Cristo, inteso come comunità, è un principio ordinatore». Un principio che diventa la chiave di lettura per ogni singolo aspetto della realtà ecclesiale: «la comunità è *realiter* il corpo di Cristo presente, per cui deve essere qui pensata necessariamente come un tutto ordinato». <sup>96</sup> In questo ordine sono riconoscibili alcune *Grundstrukturen*, «strutture di fondo»: l'unità (*die Einheit*), la comunione (*die Gemeinschaft*), l'unicità (*die Einzelheit*).

Questi tre elementi ora dovranno diventare visibili in uno stesso corpo visibile. <sup>97</sup> Senza la visibilità io sgretolo il corpo, sì che il corpo di Cristo non sarebbe più una cosa reale ma solo un'immagine organica per una realtà pneumatica. <sup>98</sup> Infatti la comunità visibile è lo stesso corpo visibile di Cristo, di cui devono diventare visibili anche le membra. <sup>99</sup>

---

<sup>93</sup> *Der Raum der Ämter und der Gaben*, DBW 14, 452.

<sup>94</sup> La datazione degli appunti fa pensare che Bonhoeffer abbia dedicato due lezioni a questo tema.

<sup>95</sup> DBW 14, 452.

<sup>96</sup> *Ist die Gemeinde realiter der gegenwärtige Leib Christi, so muß hier Notwendig an ein gegliedertes Ganzes gedacht werden*, DBW 14, 452. «Ganz» significa quel tutto che è in sé intero.

<sup>97</sup> *Diese drei Gliederungen werden nun in einem sichtbaren Leib selbst sichtbar werden müssen*, DBW 14, 452.

<sup>98</sup> *Ohne sie zerfielen der Leib, ja wäre der Leib Christi nicht eine Realität, sondern nur ein organisches Bild für eine pneumatische Realität*, DBW 14, 452.

<sup>99</sup> DBW 14, 452.

L'unità del corpo ecclesiale deve diventare un elemento concreto, «visibile», modellato sulla manifestazione «corporale» del Figlio di Dio agli uomini.

Solamente da questo capiamo l'essenza della comunione corporale (*leibliche Gemeinschaft*) con Gesù che è stata donata ai discepoli. Non è casuale che il legame dei discepoli nella sequela sia stato corporale: questo si è reso necessario in seguito all'incarnazione (*Menschwerdung*). Il profeta e il maestro non avevano bisogno di seguaci, ma di allievi e ascoltatori. Il Figlio di Dio fatto uomo, che è venuto nella carne umana, ha bisogno di una comunità di seguaci (*Nachfolgergemeinde*), che diventi partecipe (*teilhaftig*) non solo del suo insegnamento ma proprio anche del suo corpo. Coloro che sono nella sequela hanno la comunione nel corpo di Gesù Cristo.<sup>100</sup>

*Am Leibe Jesu Christi haben die Nachfolger die Gemeinschaft*: «coloro che sono nella sequela hanno la comunione nel corpo di Gesù Cristo». A ben vedere, con questa frase Bonhoeffer sintetizza lo scarto semantico tra il linguaggio dei vangeli sinottici e quello degli scritti paolini e giovannei: quel che in Matteo, Marco e Luca è reso con il verbo ἀκολουθεῖν («seguire»), Paolo e Giovanni lo esprimono con le preposizioni σύν («con») e ἐν («in»). La sequela di Cristo diventa allora per i discepoli l'essere «con Cristo», «in Cristo», e il fatto che «Cristo è in loro»: <sup>101</sup> un rapporto di «comunione corporale» con lui.

Come otteniamo dunque partecipazione viva a questo corpo di Cristo [...]? Infatti è certo che non c'è comunione con Gesù Cristo, se non come comunione con il suo corpo [...]. Scopo e sorgente dei sacramenti è il corpo di Cristo. Solo perché c'è il corpo di Cristo ci sono i sacramenti. Non è la parola della predicazione a produrre la nostra comunione con il corpo di Gesù Cristo: deve aggiungersi il sacramento. Il battesimo è incorporazione nell'unità del corpo di Cristo, e la cena è il mantenimento della comunione (κοινωνία) con il corpo.<sup>102</sup>

Il tema dell'incorporazione nel corpo di Cristo mediante i sacramenti (ovviamente, il luterano Bonhoeffer fa riferimento soltanto ai due sacramenti del battesimo e della cena) deriva da san Paolo:

Gal 3,27: «Quanti siete stati battezzati in Cristo vi siete rivestiti di Cristo».

Rm 6,3: «Siamo stati battezzati in Cristo Gesù».

1Cor 12,13: «Noi tutti siamo stati battezzati mediante un solo Spirito in un solo corpo».

Il battesimo è allora chiaramente fondato sull'incarnazione del Figlio; essa ha innescato, commenta Bonhoeffer, una serie di relazioni tra Dio e l'uomo.

<sup>100</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 229. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 219.

<sup>101</sup> Cf. D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 230. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 220.

<sup>102</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 230. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 220.

Paolo riesce ad esprimere il miracolo dell'incarnazione (*Menschwerdung*) di Cristo con una quantità pressoché inesauribile di rapporti (*Beziehungen*). Tutto quanto è stato detto si lascia riassumere nella proposizione: Cristo è «per noi»,<sup>103</sup> non solo nella parola e nell'atteggiamento, bensì con la sua vita corporale (*leibhaftigen Leben*). [...] Il corpo di Gesù Cristo è «per noi» in senso proprio sulla croce, nella Parola, nel battesimo, nella cena. Qui c'è il fondamento di ogni comunione corporale con Gesù Cristo.<sup>104</sup>

L'«essere-per» è la chiave di lettura del rapporto che Dio ha scelto di instaurare con l'uomo, mediante il gesto fondamentale della *Menschenwerdung* – il «diventare uomo»; gli uomini, da parte loro, possono rispondere con il gesto della *Getauftwerdung* – cioè del «diventare battezzati».

Per cui essere battezzati (*Getauftwerden*) significa diventare membri della comunità, membra del corpo di Cristo (Gal 3,28; 1Cor 12,13). Essere in Cristo significa perciò essere nella comunità. Ma se siamo nella comunità, allora siamo anche veramente e corporalmente in Gesù Cristo.<sup>105</sup> Ora è esplicitato il concetto di corpo di Cristo in tutta la sua ricchezza di contenuti.<sup>106</sup>

L'ingresso nella comunione con Cristo mediante il battesimo coincide dunque con l'ingresso nella comunità. È così che la comunione diventa visibile, e con essa l'unità e l'unicità del corpo: i tre elementi che strutturano la chiesa.

## **2.2. La chiesa non può essere non-strutturata**

Un passaggio ulteriore è che *die Gliederung des Leibes ist mit dem Leib selbst gesetzt und zwar von Gott gesetzt* –<sup>107</sup> «la strutturazione del corpo è posta con il corpo stesso, cioè è posta da Dio». In altre parole,

[la struttura] non è una costituzione arbitraria della chiesa (*willkürliche Kirchenverfassung*), né la ricerca con le proprie forze di una forma adeguata al fatto che la chiesa è corpo di Cristo; invece la forma è posta contemporaneamente al contenuto (*sondern die Form ist sogleich mit dem Inhalt gesetzt*). Sì, in fondo è impossibile la distinzione di contenuto e forma, proprio perché è un tutt'intero posto da Dio.<sup>108</sup> Allo stesso modo è impossibile

---

<sup>103</sup> *Christus ist «für uns».*

<sup>104</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 231. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 221.

<sup>105</sup> *Getauftwerden heißt daher Glied der Gemeinde werden, Glied am Leibe Christi (Gal. 3,28; 1.Kor. 12,13). In Christus sein heißt darum in der Gemeinde sein. Sind wir aber in der Gemeinde, so sind wir auch wahrhaftig und leibhaftig in Jesus Christus.*

<sup>106</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 232. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 222.

<sup>107</sup> *DBW 14*, 452.

<sup>108</sup> *Weil es ist ein von Gott gesetztes Ganzes ist*, evidenziato nel testo con il corsivo.

distinguere l'essenza (*das Wesen*) e il fenomeno (*die Erscheinung*); questo fenomeno è l'essenza, così come l'incarnazione di Gesù Cristo non è una modalità fenomenica della sua essenza divina, ma è Dio stesso.<sup>109</sup>

Allo stesso modo in cui il mediatore della salvezza dell'uomo non è «il Figlio di Dio», ma «il Figlio di Dio fattosi carne»,<sup>110</sup> così anche quando si parla della chiesa non è possibile tenere distinti e separati, su due binari paralleli, una dimensione essenziale e una dimensione «carnale», fenomenica. Altrove troviamo scritto:

l'espressione «corpo di Cristo» (*Leib Christi*) racchiude in sé l'idea che non ci sia alcuna separazione (*Scheidung*) tra l'essenza (*Wesen*) e la fenomenicità (*Erscheinung*) della chiesa; è un'idea sbagliata che la predicazione (*Predigt*) e i sacramenti sono l'essenza, mentre gli uffici (*Ämter*) eccetera sono il fenomeno. Essa non si può sostenere, se si parte dall'espressione «corpo di Cristo».<sup>111</sup>

Questo corpo intero (*ganz*), strutturato (*gegliedert*) e visibile (*sichtbar*), è il Cristo presente: la fede in Cristo, Dio che si è fatto carne, richiede che la chiesa come realtà visibile e la chiesa come mistero di fede non siano considerate cose disgiunte, cedendo a un'impostazione di tipo platonico. Bonhoeffer avvertiva costantemente il pericolo che si facesse largo l'eresia doceta, tanto nella riflessione teologica quanto nella prassi ecclesiale: gli studenti annotarono che esclamò, durante una lezione: – *Nicht Repraesentatio, sondern Praesentia Christi!* –<sup>112</sup> «Non una rappresentazione, ma la presenza di Cristo!».

### **2.3. Il corpo di Cristo non si è strutturato in modo casuale**

Dal punto di vista teologico, afferma Bonhoeffer, non è possibile sostenere che attorno a un annuncio (*Verkündigung*), venga a costruirsi «più o meno per caso» (*mehr oder weniger zufällig*) una struttura organizzata:

la dimensione storica non si può considerare staccata dalle condizioni teologiche, vale a dire: il fatto che lì, dove c'è l'annuncio, ci sia già sempre anche la comunità, significa che lì, precisamente lì nella struttura visibile, c'è proprio il corpo di Cristo.<sup>113</sup>

---

<sup>109</sup> *Diese Erscheinung ist das Wesen, wie die Inkarnation Jesu Christi nicht die Erscheinung seines göttlichen Wesens ist, sondern eben Gott selbst, DBW 14, 452-453.*

<sup>110</sup> Cf. *Sacrosanctum Concilium* 5: «la sua umanità, nella persona del Verbo, fu strumento della nostra salvezza».

<sup>111</sup> *DBW 14, 824.* La traduzione cerca di integrare l'estrema schematicità del testo.

<sup>112</sup> *DBW 14, 453, nota 147.*

<sup>113</sup> *Der historische Vollzug kann nicht von der theologischen Voraussetzung gelöst betrachtet werden, nämlich: daß dort, wo die Verkündigung da ist, immer auch schon Gemeinde, das heißt eben der Leib Christi da ist und zwar in*

Non c'è nessuna casualità nell'articolazione della chiesa descritta dal Nuovo Testamento. La chiesa empirica, reale – quella che Bonhoeffer indica utilizzando il concetto di *Wirklichkeit* («realità fattuale») – costituisce un tutt'uno con la chiesa immanente: esse sono la stessa cosa, un'unica realtà.

#### **2.4. Il corpo è per il servizio**

Possiamo ora comprendere più facilmente che *das Gesetz der Ordnung dieses Leibes ist der Dienst* – <sup>114</sup> «la legge che ordina questo corpo è il servizio»: è un corpo ordinato in base al principio del servizio. Questo perché il corpo di Cristo è un corpo che si è consegnato, in rappresentanza nostra, fino alla morte: un corpo che si è messo al nostro servizio, per il nostro bene.

Nel «corpo di Cristo» ciò che prevale è la legge del servizio (*das Gesetz des Dienstes*), così come il corpo è stato crocifisso nel servizio. Io non sono nel corpo di Cristo per avere qualcosa per me, ma per servire. <sup>115</sup>

La «legge del servizio» è una conseguenza della necessità, per il discepolo, di «stare in basso»; infatti Bonhoeffer tratteggia in *Vita comune* quella dinamica spirituale per cui l'incontro con Cristo avviene nelle cose umili e modeste, dunque nelle situazioni servili.

Non l'autogiustificazione (*Selbstrechtfertigung*) – e perciò la violenza (*Vergewaltigung*) –, ma la giustificazione per grazia (*Rechtfertigung aus Gnade*) – e perciò il servizio (*Dienst*) – deve reggere la comunità cristiana. Chi ha sperimentato una volta nella vita la misericordia di Dio, da lì in avanti non vuole nient'altro che servire. Il superbo trono del giudice non lo alletta più; egli vuole piuttosto stare in basso, presso i poveri e i modesti, perché è lì sotto che Dio lo ha trovato. «Non nutrite desideri di grandezza; volgetevi piuttosto a ciò che è umile» (Rm 12,16). <sup>116</sup>

Quello qui descritto non è un cristiano che vive il servizio con un senso di dovere (in questo caso, si tratterebbe di un tentativo di autogiustificazione), ma un discepolo di Gesù che ha desiderio di seguire le sue orme continuando a tornare sul luogo in cui è avvenuto il loro primo incontro. All'origine c'è una contemplazione di «Gesù servo» che dona all'uomo la giustificazione per grazia; di conseguenza ecco il servizio, che costituisce l'ossatura della comunità. Se invece all'origine dell'operosità del cristiano ci fosse un tentativo di autogiustificazione, la comunità sarebbe governata in modo «violento»: *Vergewaltigung* è un termine molto forte perché sta a significare la

---

*sichtbarer Gliederung*, DBW 14, 453.

<sup>114</sup> DBW 14, 453. *Dienst* è in corsivo nel testo.

<sup>115</sup> DBW 14, 824.

<sup>116</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 80. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 73.

«violenza carnale», lo «stupro».

L'esperienza di Finkenwalde è perciò attenta ad affermare che la realtà di una chiesa «serva» deve fondarsi sull'esempio di Gesù e sulle strutture di fondo del «corpo»: unità, comunione, unicità. La pluralità dei servizi concreti non deve frammentare l'unità di un «corpo servitore», né la pace e la comunione al suo interno, né l'unicità del servizio rivolto a Dio.

## 2.5. Ministri, cioè servi

Bonhoeffer dunque sosteneva la tesi che alla base della chiesa ci sia «un unico servizio»: *der neutestamentliche Begriff für die Gliederung ist διακονία (-αι)* – <sup>117</sup> «il concetto neotestamentario per la struttura è la διακονία (il "servizio")». Siccome è Cristo stesso l'unico e solo διάκονος («servitore»), allora il suo corpo, nella sua interezza, vive mediante il διακονεῖν («servire»).

Διακονία è la parola decisiva (*das entscheidende Wort*). A partire dall'«unico διάκονος», il Cristo. <sup>118</sup>

Queste due affermazioni lapidarie sono poste a conclusione di un paragrafo <sup>119</sup> di cui abbiamo già riportato i singoli snodi; tuttavia può essere utile soffermarsi ancora sulla sua costruzione retorica, per non perderne di vista il senso complessivo. L'argomentazione è strutturata in tre parti:

A. Confutazione della contro-tesi:

*«Leib Christi» schließt in sich, daß keine Scheidung von Wesen und Erscheinung der Kirche; etwa Predigt und Sakramente Wesen und Ämter etc. Erscheinung. Das vom «Leib Christi» her unmöglich.* <sup>120</sup>

B. Dimostrazione della tesi:

*Im «Leib Christi» herrscht das Gesetz des Dienstes, wie der Leib im Dienst gekreuzigt worden. Im Leib Christi bin ich nicht, um etwas für mich zu haben, sondern zu dienen.* <sup>121</sup>

---

<sup>117</sup> DBW 14, 453.

<sup>118</sup> Διακονία [das] entscheidende Wort. Von dem «einen» διάκονος «Christus», DBW 14, 824.

<sup>119</sup> Cf. DBW 14, 824.

<sup>120</sup> «L'espressione "corpo di Cristo" racchiude in sé l'idea che non ci sia alcuna separazione tra l'essenza e la fenomenicità della chiesa; è un'idea sbagliata che la predicazione e i sacramenti sono l'essenza, mentre gli uffici eccetera sono il fenomeno. Essa non si può sostenere, se si parte dall'espressione "corpo di Cristo"».

<sup>121</sup> «Nel "corpo di Cristo" ciò che prevale è la legge del servizio, così come il corpo è stato crocifisso nel servizio. Io non sono nel corpo di Cristo per avere qualcosa per me, ma per servire».



C. Tesi:

Διακονία [das] entscheidende Wort. Von dem einen διάχονος «Christus». <sup>122</sup>

*Leib Christi* e *Christus* sono espressioni qui usate in modo equivalente, reiterate ed enfatizzate dalle virgolette: il corpo di Cristo, che è Cristo stesso ed è la chiesa, è ciò di cui si intende parlare. *Scheidung* («separazione») e il suo derivato *entscheidende* («decisiva»), che abbiamo evidenziato con la sottolineatura, si richiamano stabilendo un forte legame tra l'inizio e la fine del paragrafo: sarà quindi la conclusione a dare la chiave per interpretare correttamente la questione posta all'avvio. Bonhoeffer implicitamente si chiede: si possono distinguere all'interno della chiesa delle dimensioni separate? C'è una chiesa «vera», più importante di qualcosa che è «meno vero»? Risposta: no, non c'è docetismo nel corpo di Cristo; c'è un solo elemento che permette di discernere l'autenticità della chiesa, e questa scriminante è lo stile di servizio: la *διακονία*.

*Διακονία* è la parola che, con notevole unanimità, il Nuovo Testamento usa per esprimere il servizio nella comunità ecclesiale. Ci sono poche eccezioni: troviamo *οικονομία* (amministrazione della casa) in Ef 3,2.9.1,10, in Col 1,25, in 1Tm 1,4 e *οικονόμος* (il «governante» della casa, il maggiordomo) in 1Cor 4,1, Tt 1,7, 1Pt 4,10. <sup>123</sup>

In entrambi i concetti viene espresso il «servizio» (*Dienst*), e non la pretesa di un qualche diritto. È per questo che si distinguono dall'«ufficio» (*Amt*). «Ufficio» diventa subito un titolo e un indicatore di dignità (*Ehrenbezeichnung*). *Διακονία* e *οικονομία* non possono essere in nessun caso un titolo o un'indicazione di dignità. <sup>124</sup>

Si parla di un servitore (*Diener*) o amministratore della casa (*Verwalter*): non certo di un «proprietario» (*Inhaber*). <sup>125</sup> Tuttavia nell'uso comune è invalso proprio il termine «ufficio», che deriva dalla Vulgata (in latino: *officium*) e che in tedesco si traduce appunto con *Amt*. Ma Bonhoeffer mette in guardia dal recepire con superficialità l'uso delle parole, e torna sul problema a più riprese.

Nel concetto di *officium* risuona anche un'altra nota. Esso ha dignità (*Würde*) in se stesso. Con il concetto di *officium* si tollera, con l'attribuzione di un titolo, l'indicazione di una dignità (*Ehrenbezeichnung*). La *διακονία* conosce solo indicatori che descrivono il servizio stesso – *ἐπίσκοπος, προϊστάμενος, πρεσβύτερος, διάκονος* sono espressioni che

<sup>122</sup> «*Διακονία* è la parola decisiva. A partire dall'unico *διάχονος*, il Cristo».

<sup>123</sup> *οικονομία*: «amministrazione della casa», *Hausverwaltung* nella traduzione tedesca di Bonhoeffer.

<sup>124</sup> *DBW 14*, 824.

<sup>125</sup> *DBW 14*, 454, nota 155: *Ausführender Verwalter eines fremden Eigentums*, «amministratore esterno di una proprietà estranea» (questa è la definizione annotata da uno studente).

attengono al «modo» del servizio, ma non a un titolo – ormai l'origine straniera dei nomi dei nostri uffici ecclesiastici dà l'impressione della detenzione di un titolo – *Pfarrer, Generalsuperintendent, Konsistorialrat...*<sup>126</sup>

Sulla questione si era già implicitamente espresso nel maggio del 1934 il quarto articolo della Dichiarazione Teologica di Barmen, occupandosi del rapporto tra i vari ministeri presenti nella chiesa:

Gesù Cristo ha detto: «Voi sapete che i governanti delle nazioni dominano su di esse e i capi le opprimono. Tra voi non sarà così; ma chi vuole diventare grande tra voi, sarà vostro servitore» (Mt 20,25-26). I diversi ministeri nella chiesa non motivano alcuna supremazia degli uni sugli altri, bensì fondano l'esercizio del servizio affidato e comandato all'intera comunità.<sup>127</sup>

In qualche modo dunque, all'interno della missione affidata da Dio alla chiesa, i ministeri sono un'espressione della comunità che li genera. Anche in questo caso, il contributo di Bonhoeffer si basa sulle informazioni desumibili dai testi neotestamentari:

i *διακονία* («servizi», «ministeri») sopraggiungono laddove il bisogno lo richiede. Essi hanno la loro validità non in se stessi, ma nel bisogno della comunità.<sup>128</sup> Perciò ci sono, in comunità diverse, diversi *διακονία*. Quella della comunità è una struttura (*Gliederung der Gemeinde*) istituita da Dio, ma in comunità che sono di volta in volta diverse. Ad esempio, la comunità di Gerusalemme vive in un'altra struttura di servizio (*Gliederung der Dienste*) rispetto alla maggior parte delle altre comunità da noi conosciute.<sup>129</sup>

Infatti, mentre la chiesa di Gerusalemme poté godere più a lungo della presenza del collegio apostolico, altrove si sviluppò rapidamente una struttura collegiale differente; lo si può arguire dando uno sguardo, per esempio, ad At 14,23 dove si parla genericamente del ruolo di «alcuni anziani» che esercitavano un ministero particolare all'interno delle rispettive comunità.<sup>130</sup> Pur cogliendo queste diversità Bonhoeffer, attenendosi alla Scrittura, mette in evidenza come i diversi

---

<sup>126</sup> [...] *die διακονία kennt nur Bezeichnungen, die den Dienst selbst beschreiben* - ἐπίσκοπος, προϊστάμενος, πρεσβύτερος, διάκονος *sind inhaltliche Aussagen über die «Art» des Dienstes keine Titel* – schon die Fremdsprachliche Herkunft unserer kirchlichen Amtsbezeichnungen gibt den Eindruck des Titelhaften – *Pfarrer, Generalsuperintendent, Konsistorialrat...*, *DBW 14*, 454. Cf. anche *DBW 14*, 824.

<sup>127</sup> *Jesus Christus spricht: Ihr wißt, daß die Herrscher ihre Völker niederhalten und die Mächtigen ihnen Gewalt antun. So soll es nicht sein unter euch; sondern wer unter euch groß sein will, der sei euer Diener (Mt 20,25.26). Die verschiedenen Ämter in der Kirche begründen keine Herrschaft der einen über die anderen, sondern die Ausübung des der ganzen Gemeinde anvertrauten und beföhlenen Dienstes (Barmer Theologischer Erklärung, IV).*

<sup>128</sup> *Die διακονία treten dort ein, wo es die Not erfordert. Sie haben ihre Gültigkeit nicht in sich selbst, sondern in der Not der Gemeinde, DBW 14*, 454. Così gli appunti di Otto Dudzus: *Diese διακονία treten immer da ein, wo Bedürfnis vorhanden. In verschiedenen Gemeinden darum jeweils verschieden, DBW 14*, 825: «questi *διακονία* sopraggiungono sempre dove se ne presenta il bisogno. Perché, nelle diverse comunità, è di volta in volta diverso».

<sup>129</sup> *DBW 14*, 454.

<sup>130</sup> «Designarono quindi per loro in ogni Chiesa alcuni anziani» (At 14,23).

servizi siano accomunati dall'istituzione divina: «Dio li ha posti nella chiesa» (1 Cor 12,28), «egli ha dato ad alcuni di essere...» (Ef 4,11), «lo Spirito Santo vi ha costituiti» (At 20,28); a volte, si trova la mediazione della comunità – «[i membri della comunità] scelsero Stefano [...], Filippo, Pròcoro, Nicànore...» (At 6,5) – o dell'apostolo: Tito è incaricato da Paolo di stabilire presbiteri nelle città di Creta (Tt 1,5), e anche Timoteo riceve indicazioni a questo riguardo (1Tm 5,22).

Ovviamente, la riflessione passa anche attraverso un certo uso lessicale: per riferirsi al complesso tessuto delle relazioni intraecclesiali qui si utilizza, come equivalente dell'espressione «struttura della comunità» (*Gliederung der Gemeinde*), un sintagma molto più descrittivo: «struttura del servizio» (*Gliederung der Dienste*).

## **2.6. Lo Spirito dona i carismi, i carismi servono la comunità**

Il ministero non dipende né dal desiderio (*das Belieben*) del singolo, né dalle sue capacità (*das Vermögen*), bensì è connesso con i *χαρίσματα*, i «doni» (*die Gaben*) che provengono dallo Spirito. Questa è la definizione data da Bonhoeffer: *das Charisma ist die durch den Heiligen Geist ermöglichte subjektive Voraussetzung für den objektiven Dienst an der Gemeinde* – <sup>131</sup> «il carisma è una predisposizione soggettiva, resa possibile mediante lo Spirito Santo, a vantaggio del servizio oggettivo alla comunità».

«Mediante» (*durch*): colui che opera è lo Spirito. Uno studente ha scritto nei suoi appunti che «per questo non ci si può nominare da soli, ma lo fa lo Spirito Santo mediante i carismi». <sup>132</sup>

«A vantaggio» (*für, an*): chi beneficia del ministero è la comunità. La predisposizione (*Voraussetzung*) è soggettiva, cioè attiene alla sfera personale dell'individuo membro della chiesa: in un certo senso è un dono ricevuto che potrebbe appartenere soltanto a lui, senza il dovere di renderne conto ad altri. Ecco però che il dono è dato in vista di un servizio (*Dienst*) «oggettivo»: cioè reale, riconoscibile dalla comunità. Il *χάρισμα* è dunque una specie di concetto-cerniera, collocato tra il *soggettivo* di una predisposizione e l'*oggettivo* di un servizio.

Non è *χάρισμα* = *διακονία*; esso è legittimato solo in vista della *διακονία*. La *διακονία* non è un libero sviluppo dell'arbitraria disponibilità del cristiano all'aiuto e al servizio, ma un'istituzione di Dio. Sì, la *διακονία* fa parte essa stessa del *χάρισμα* che Dio può dare a un uomo (cf. Rm 12,7). <sup>133</sup>

<sup>131</sup> *DBW 14*, 454; negli appunti di Otto Dudzus (*DBW 14*, 825) la frase, identica, è evidenziata; segno che Bonhoeffer voleva precisamente dettare una definizione ai suoi studenti.

<sup>132</sup> *DBW 14*, 825.

<sup>133</sup> *Nicht ist das χάρισμα = διακονία; noch berechtigt es an sich zur διακονία. Die διακονία ist keine freie Entfaltung der*

La διακονία non dipende dalla buona volontà di un cristiano disponibile e capace: piuttosto, è generata dall'azione dello Spirito nella comunità.

## 2.7. I carismi, manifestazione umana dell'opera di Dio

Com'è già stato detto, carismi, ministeri e attività sono aspetti di una stessa azione operata dal Dio Uno e Trino. Così dice san Paolo in 1Cor 12,4-11:

vi sono diversi carismi, ma uno solo è lo Spirito; vi sono diversi ministeri, ma uno solo è il Signore; vi sono diverse attività, ma uno solo è Dio, che opera tutto in tutti. A ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune: a uno infatti, per mezzo dello Spirito, viene dato il linguaggio di sapienza; a un altro invece, dallo stesso Spirito, il linguaggio di conoscenza; a uno, nello stesso Spirito, la fede; a un altro, nell'unico Spirito, il dono delle guarigioni; a uno il potere dei miracoli; a un altro il dono della profezia; a un altro il dono di discernere gli spiriti; a un altro la varietà delle lingue; a un altro l'interpretazione delle lingue. Ma tutte queste cose le opera l'unico e medesimo Spirito, distribuendole a ciascuno come vuole.

Bonhoeffer sottolinea che, per Paolo, in ogni credente accade (*geschieht*) una φανέρωσις («una manifestazione particolare», v. 7) – un divenir-visibile dello Spirito (*Sichtbar-werdung des Geistes*).<sup>134</sup> Inoltre, quando nel v. 9 parla della fede come carisma donato dallo Spirito («a uno [viene dato], dallo stesso Spirito, la fede»), Paolo non intende riferirsi soltanto alla fede come «retto credere» (*Heilsglauben*),<sup>135</sup> perché il senso va interpretato tenendo in considerazione anche 1Cor 13,2: «se possedessi tanta fede da trasportare le montagne, ma non avessi la carità, a nulla mi servirebbe». Si sta parlando di un *besonders stark glauben, Glaube in besonderer Kraft* – un «credere particolarmente forte, la fede in una forza particolare»: quel che emerge è l'aspetto esistenziale della fede (noi la chiameremmo la *fides qua*), che è in relazione con i contenuti dottrinali.<sup>136</sup> Non può passare inosservato quel che viene detto sul «discernimento degli spiriti» (διακρίσεις τῶν πνευμάτων, v. 10): *das ist ein χάρισμα, das uns heute wieder geschenkt ist* – «questo è un carisma che ci viene nuovamente donato oggi»: probabilmente, Bonhoeffer vuole fare un riferimento alle

---

*willkürlichen Hilfs- und Dienstbereitschaft des Christens, sondern Einsetzung Gottes. Ja, die διακονία gehört selbst wiederum zu den χαρίσματα, die Gott einem Menschen geben kann, DBW 14, 454-455.*

<sup>134</sup> DBW 14, 825.

<sup>135</sup> Bonhoeffer scrive che questo *nicht voller Sinn*: «non [è] il senso completo».

<sup>136</sup> Lutero scrive, in un commento al Padre Nostro, che l'*amen* finale «è appeso non alla forza, ma alla consapevolezza della nostra fede», cf. DBW 14, 825.

vicende del *Kirchenkampf*.<sup>137</sup>

A partire dunque da quest'unica azione dello Spirito, i carismi si moltiplicano diventando forme «umane» con cui si manifesta l'azione di Dio.<sup>138</sup>

I διακονίαι appartengono al Dio uno, che è venuto egli stesso a διακονεῖν. Essi compiono la sua opera di διακονία in forme specificamente umane (*in mannigfacher Gestalt*). Con siffatti effetti (*Wirkungen*) avviene (*geschieht*) l'unica opera (*Wirken*) di Dio, che opera tutto in tutti. Χάρισμα, διακονία e ἐνέργεια sono la presenza nella comunità del Dio uno e trino.<sup>139</sup>

Vale la pena soffermarsi su alcune parole.

1. La prima è *mannigfacher*: è composta da *mannig*, che è un aggettivo e sta ad indicare qualcosa che attiene a *der Mann* (l'«uomo»), e dal sostantivo *Fach* che si può tradurre con «ciò che è specifico di». I διακονίαι hanno forme specificamente umane, che pertengono all'uomo: non si tratta semplicemente dell'adattamento «umano» di una realtà che nella sua essenza è divina; piuttosto, i διακονίαι hanno ragione d'essere proprio a partire dalla natura umana. La natura umana, il modo d'essere dell'uomo, cioè *der Mannigfach*, è ciò che fa scaturire i carismi e i ministeri. Essi sono sostanzialmente qualcosa di umano, seppur mossi dall'azione dello Spirito.

2. La seconda espressione è *die Gestalt*, che in tedesco significa «la forma». Possiamo chiederci: per Bonhoeffer si tratta soltanto della forma come «immagine», «sembianza», «modalità»? oppure sono possibili ulteriori sfumature di significato, che debordano dalle questioni di traduzione? Si può infatti notare che tra gli anni venti e gli anni trenta si sviluppò in Germania (con centro propulsore nell'università di Berlino), a partire dagli studi sulla psicologia cognitiva, la cosiddetta *Gestalttheorie* («Teoria della Forma»):<sup>140</sup> essa influenzò svariati ambiti delle scienze sociali, e anche la fenomenologia del filosofo Edmund Husserl. Sappiamo che Karl Bonhoeffer, il padre di Dietrich, essendo un professore di psichiatria molto stimato nel mondo accademico berlinese ebbe l'opportunità di dare un contributo decisivo alla formazione culturale del figlio; così racconta Italo

---

<sup>137</sup> Cf. *DBW 14*, 825-826.

<sup>138</sup> [*Das Werk des Heilige Geistes*] *geschieht in mannigfacher Gestalt*, *DBW 14*, 455.

<sup>139</sup> *Die διακονίαι gehören zu dem Einen Herrn, der selbst kam zum διακονεῖν. Sie tun sein Werk der διακονία in mannigfacher Gestalt. In den mancherlei Wirkungen geschieht das eine Wirken Gottes, der alles in allen wirkt. Χάρισμα, διακονία, ἐνέργεια in der Gemeinde sind Gegenwart des Einen dreieinigen Gottes*, *DBW 14*, 455.

<sup>140</sup> Citiamo in particolare Max Wertheimer (1880-1943), che si dedicò alla psicologia dopo una formazione di tipo filosofico. Professore a Berlino tra il 1916 e il 1925, insieme ad altri docenti fondò la rivista *Psychologische Forschung* che fu lo strumento principale di diffusione della *Gestalttheorie*.

Mancini:

il nostro Bonhoeffer [...] poté così trascorrere la sua giovinezza e la sua formazione culturale in un clima, tipico della buona società prussiana, di studi, di musica, di conversazioni ad alto livello. [...] La famiglia Bonhoeffer, di origine sveva, che aveva dato in passato una lunga serie di magistrati e di pastori, abitava a Berlino il bel quartiere di Grünewald, dove era facile trovare i più bei nomi dell'Università. <sup>141</sup>

Sicuramente Dietrich conosceva bene questa «teoria cognitiva della forma», il cui principio di fondo è che «il tutto è più della somma delle parti». Possiamo allora pensare che Bonhoeffer, parlando dei ministeri nei termini di «forma» (*Gestalt*), avesse in mente anche questo: che la *διακονία* è più della somma dei singoli carismi e ministeri. La *διακονία* di Dio, che prosegue nella comunità mediante lo Spirito Santo, è qualitativamente diversa dalla somma perfetta e definitiva di tutti i carismi e ministeri presenti nella chiesa.

3. L'ultima parola è il verbo *geschehen*. Esso ha, in tedesco, un significato che racchiude insieme quello dei verbi italiani «accadere – avvenire» e «apparire»: ancora una volta, viene ribadito che nulla e nessun evento è reale se non è anche visibile. Ecco la riflessione fatta da Bonhoeffer:

in tutto accade/avviene (*geschieht*) la *φανερώσις*, <sup>142</sup> il divenire visibile dello Spirito per un'utilità comune. <sup>143</sup> Lo Spirito Santo non rimane invisibile, ma si annuncia apertamente nella comunità. La visibilità dello Spirito Santo però è la *συμφέρον*, <sup>144</sup> ciò che è comune, l'essere uno per l'altro. La *φανερώσις* dello Spirito non dà mai prova di sé nell'«essere-per-se-stesso» <sup>145</sup> di un individuo o nella santità di un individuo, ma nella *συμφέρον*. <sup>146</sup>

Il concetto di «essere-per-l'altro», cioè questo mettersi al servizio di un bene comune, verrà in seguito sviluppato da Bonhoeffer come chiave di lettura dell'intera esistenza cristiana. <sup>147</sup>

---

<sup>141</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 41.

<sup>142</sup> *φανερώσις* («manifestazione») è tradotta in tedesco con: *Öffentlichwerden, Offenbarung, Erzeigen* nella traduzione di Lutero.

<sup>143</sup> Cf. 1Cor 12,7: «a ciascuno è data una manifestazione particolare dello Spirito per il bene comune».

<sup>144</sup> La CEI traduce *συμφέρον* con «l'utilità comune».

<sup>145</sup> L'espressione *für sich sein* richiama il concetto di *für-sein* (essere-per), che per Bonhoeffer è un'espressione-chiave per comprendere sia l'incarnazione del Verbo, sia la presenza del cristiano nel mondo.

<sup>146</sup> *DBW 14*, 455.

<sup>147</sup> In particolare nell'*Etica*.

## 2.8. Pace nella comunità, pace dei membri

Il servizio offerto dai carismi alla comunità è «ordinato», così come lo sono le membra rispetto al corpo. *Nicht in Willkür, sondern in Ordnung vollzieht sich das Zusammenleben* – <sup>148</sup> «il vivere insieme si celebra nell'ordine, e non nell'arbitrarietà». Come si legge in 1Cor 14,32: «Dio non è un Dio di disordine (ακαταστασία), ma di pace (ειρήνη)»; l'ordine è necessario alla comunione.

Nel capitolo di *Vita comune* dedicato al servizio, Bonhoeffer ha voluto insistere proprio sull'aspetto comunionale della *διακονία*: essa, mentre è – o dovrebbe essere – orientata a costruire la comunione e la pace all'interno della comunità, facendola progredire nella conoscenza di Cristo, aiuta anche il singolo membro a costruire una propria personalità «ordinata», stabile nella fede.

In una comunità cristiana la cosa più importante è che ogni singolo sia un membro indispensabile (*unentbehrliches Glied*) di una catena. Solo se anche il membro più piccolo tiene saldamente, la catena non può spezzarsi. Una comunità che permettesse che ci fossero alcuni suoi membri inutilizzati (*ungenutzte Glieder*), troverà in questo la causa della sua rovina. Sarà bene quindi che ognuno abbia anche un incarico specifico per la comunità, perché sappia, nell'ora del dubbio, che anche lui non è inutile (*unnützt*) o non-necessario (*unbrauchbar*). Ogni comunità cristiana deve sapere che non solo i deboli hanno bisogno (*brauchen*) dei forti, ma che anche i forti non possono essere senza i deboli. L'esclusione dei deboli è la morte della comunione. <sup>149</sup>

Quindi, secondo Bonhoeffer un ministero ecclesiale ha la potenzialità di «edificare» lungo due direttrici: in modo estroverso permette, a chi lo esercita, di contribuire al bene della comunità; in modo introverso, fa sì che egli si senta confermato nella propria identità di credente. Al contrario che in una prospettiva di efficientismo la chiamata, che viene dallo Spirito, ha un'attenzione verso l'umanità e l'umana fragilità di quelli che sono chiamati: non solo perché ne accetta le debolezze, ma anche perché li aiuta a superarle e a vivere un'umanità più piena. Non si possono staccare, dalle cose che riguardano il ministero, le necessità richieste dall'umanità del ministro. In questo modo viene esclusa la possibilità di una chiamata disincarnata, di un servizio o ministero «doceta» applicato a un ministro che lo vive in modo estrinseco, come se fosse un semplice funzionario.

Il paragrafo citato è riassunto dalla frase conclusiva: «l'esclusione dei deboli è la morte della comunione». Cosa significa, esattamente? Va innanzitutto notato che nella formulazione tedesca il sostantivo *Ausschaltung* non indica esattamente quello che, attenendoci all'edizione italiana di *Vita comune*, abbiamo tradotto con «esclusione»; è invece un'espressione assai più forte. Il verbo

<sup>148</sup> *DBW 14*, 456. *Willkür* in corsivo nel testo.

<sup>149</sup> *Die Ausschaltung der Schwachen ist der Tod der Gemeinschaft*, D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 80. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 72.

*ausschalten* significa «spegnere», «smorzare», «strozzare»: quando la comunità esclude il debole, non riconoscendogli alcuna funzione per il bene di tutti, essa ne smorza la fede fino allo spegnimento, la soffoca, e viene meno al suo compito che è invece quello di rafforzare la fede. Ma chi è il debole? In un senso più immediato, può essere colui che oggettivamente ha difficoltà a svolgere un compito; ma sarebbe molto più interessante pensare che «i deboli» (*die Schwachen*) intesi da Bonhoeffer siano anche coloro che sono deboli nella fede, e che potrebbero venire rafforzati dallo svolgimento di un servizio per la comunità: allora davvero il servizio sarebbe quel che in fondo è, cioè un «servizio alla fede».

## **2.9. Vocazione: il posto del credente nella comunità**

Dio chiama: è la vocazione (*Beruf*).

La garanzia (*die Gewähr*) per l'ordine nella comunità (*in der Gemeinde*) sono i ministeri stabiliti da Dio nella comunità (Cf. 1Cor 12,28ss). Essi sono stabiliti «nella» comunità, il che significa che non lo sono semplicemente «attraverso» la comunità; essi, dopo che hanno ricevuto la propria collocazione (*Setzung*), sussistono di per sè, ma questa libertà è solo per la *διακονία* della comunità. Questo «esser-posti» è la *vocatio*. Il ministero è legato alla *vocatio*: senza *vocatio* nessuno deve esercitare (*versehen*) un ministero.<sup>150</sup>

Ci sono due tipi di vocazione: c'è quella ricevuta direttamente da Cristo (*die unmittelbare durch Christus*), come è avvenuto a Paolo (cf. Gal 1,1); e c'è quella che avviene attraverso la mediazione della comunità (*die durch die Gemeinde vermittelte*), la quale è una vocazione collocata «solo sullo sfondo della volontà di Dio per l'ordine» (*nur aufgrund des Willens Gottes zur Ordnung*). Da un lato c'è l'imprevedibile volontà di Dio, dall'altro c'è il suo amore per l'ordine e la pace nella comunità; dunque, un buon criterio per il discernimento di una vocazione è che essa si inserisca sullo sfondo «di una vocazione già data» (*einer bereits gegebenen Vocatio*).<sup>151</sup>

---

<sup>150</sup> *DBW 14*, 456. Bonhoeffer si sta qui rifacendo alla *Confessio Augustana*, XIV: *Vom Kirchenregiment wird gelehrt, daß niemand in der Kirchen öffentlich lehren oder predigen oder Sakrament reichen soll ohn ordentlichen Beruf* («nisi rite vocatus»), «sul governo della chiesa viene insegnato che nessuno nella chiesa deve insegnare apertamente o predicare o amministrare sacramenti senza la chiamata dell'ordine».

<sup>151</sup> Cf. *DBW 14*, 456-457.



## 2.10. I ministeri nel Nuovo Testamento

Bonhoeffer passa in rassegna le figure ministeriali attestate nel Nuovo Testamento, desumendone alcune caratteristiche. Nelle comunità primitive si ha già la consapevolezza della distinzione tra un ministero e l'altro (cf. 1Cor 12,28: «alcuni perciò Dio li ha posti nella Chiesa in primo luogo come apostoli, in secondo luogo come profeti, in terzo luogo come maestri»); d'altra parte, però, una stessa persona poteva assumere contemporaneamente una pluralità di ministeri (è il caso di Barnaba: apostolo in At 14,4, profeta e maestro in At 13,1 – anche se il testo non è del tutto chiaro).<sup>152</sup> Riportiamo adesso la catalogazione sintetica dei ministeri che sono contemplati dal complesso delle comunità neotestamentarie.

### 2.10.1. Gli apostoli

L'«apostolato» (*Apostelamt*) era un incarico personale (*persönliche Auftrag*): esso era fondato «su una chiamata personale, o su una manifestazione particolare» (*durch persönliche Berufung oder Erscheinung*). I discepoli ricevettero questo incarico durante il ministero pubblico di Gesù, e vi furono confermati dal Signore risorto; fin da subito, però, la qualifica apostolica non fu esclusiva del gruppo dei dodici: da Lc 10 sappiamo che Gesù inviò ben settanta discepoli, dicendo loro: «chi ascolta voi ascolta me, chi disprezza voi disprezza me» (Lc 10,16). È poi interessante vedere come, nella designazione del sostituto di Giuda, si volesse scegliere «tra coloro che sono stati con noi per tutto il tempo nel quale il Signore Gesù ha vissuto fra noi» (At 1,21): il criterio è quello di aver avuto un'esperienza diretta del ministero pubblico di Gesù, un fattore la cui rilevanza è testimoniata anche da alcuni passaggi degli epistolari del Nuovo Testamento. Nell'*incipit* della prima lettera di Giovanni, ad esempio, per acquisire autorevolezza davanti a una comunità in crisi l'autore si è appellato all'aver «visto», «sentito», «toccato». Anche Paolo, sapendo che la sua qualifica apostolica era contestata, ha scritto: «Non sono forse un apostolo? Non ho veduto Gesù, Signore nostro?» (1Cor 9,1). Diventa così spiegabile il considerevole e variegato numero di «apostoli» presenti nella letteratura neotestamentaria: ci sono i casi di Tito e dei «fratelli» (cf. 2Cor 8,23), di Barnaba (cf. At 14,4.14) di Andronico e Giunia (cf. Rm 16,7) e di Giacomo «fratello del Signore» (cf. Gal 1,19); addirittura, in 1Cor 15,7 si parla di cinquecento credenti che erano «tutti apostoli» (πᾶσιν ἀποστόλοις). Al di là di tutto, però, appare chiaro come il compito specifico degli apostoli fosse la missione e la fondazione delle comunità (*Gemeindegründung*): cf. 1Cor 9,1; 1Ts 2,7; 2Cor 12,2;

<sup>152</sup> At 13,1: «c'erano nella chiesa di Antiòchia profeti e maestri: Barnaba, Simeone detto Niger...».

Gal 4,13; 1Cor 4,14-17; Ef 2,20.<sup>153</sup>

### 2.10.2. I profeti e i dottori

Più oscuro rimane il significato del «ministero profetico»: apostoli e profeti sono nominati insieme in 1Cor 12,28, Mt 10,41, Ef 2,20, Ef 3,5, Ef 4,11; in At 11,28 è nominato Agabo, e Barnaba in At 13,1: ne risulta una speciale connessione tra l'apostolato e la profezia. Paolo cita la profezia in Rm 12,6, in 1Ts 5,20 e in 1Cor 14, senza collegarla a persone specifiche ma attestando che era un ministero «presente ovunque» nella vita delle prime comunità cristiane (*in Urchristenheit überall im Urchristentum vorhanden*). La tradizione giovannea ne parla in Ap 18,20 e Ap 22,9.<sup>154</sup>

Simile alla profezia era il ministero dei «dottori» (διδάσκαλοι), coloro che avevano il compito di istruire (*Unterweisung*). Per il suo carattere kerygmatico, questo ministero diventò il più importante nelle comunità del Nuovo Testamento: se ne parla in 1Cor 12,28, Rm 12,8, 1Cor 14,26, At 13,1,<sup>155</sup> Gc 3,1. L'autore della lettera agli Ebrei usa il termine ηγούμενος (Eb 13,7.17.24), che significa ugualmente «dottore».<sup>156</sup>

### 2.10.3. Vescovi, diaconi e presbiteri

L'ἐπίσκοπος era un membro del collegio episcopale. Fino a Ignazio di Antiochia si parlava di «comunità presbiterale», fatta esclusione di Gerusalemme dove vigeva un'organizzazione monarchica che inizialmente aveva avuto a capo Giacomo. In At 20,28 Paolo, parlando agli anziani (πρεσβύτεροι) di Efeso, li chiama ἐπίσκοποι, «custodi», sollecitandoli a svolgere collegialmente questa funzione durante la sua assenza. Dunque l'episcopato era inizialmente una specificazione delle funzioni assegnate al collegio presbiterale nel suo complesso, e non era inteso per niente in senso monarchico: in 1Pt 5,1-2 Pietro, riferendosi anche lui agli anziani di Efeso, si definisce «anziano come loro»; Fil 1,1 cita i «vescovi» (al plurale) di Filippi. Sempre a partire da Fil 1,1 (e anche da 1Tm 3,1-13) si può intuire un certo collegamento tra i vescovi e i diaconi, perché sono elencati in successione. Inoltre, nella prima lettera a Timoteo due passaggi (1Tm 5,17; 1Tm 3,2) associano l'episcopato con il ministero dell'insegnamento.<sup>157</sup>

Il diaconato, originariamente affiancato all'episcopato (cf. i già citati Fil 1,1 e 1Tm 3,1-13), gli

---

<sup>153</sup> Cf. *DBW 14*, 826.

<sup>154</sup> Cf. *DBW 14*, 827.

<sup>155</sup> In At 13,1 anche Barnaba è nominato come dottore.

<sup>156</sup> Cf. *DBW 14*, 827.

<sup>157</sup> Cf. *DBW 14*, 827.

venne in seguito subordinato. In At 6 è detto chiaramente che il diaconato ebbe la sua origine nella necessità di una solidarietà materiale all'interno della comunità (il servizio alle mense); d'altra parte, poco dopo si trova scritto che Stefano predicava (cf. At 7). Probabilmente è fondato ritenere che il diaconato, insieme all'episcopato e ai ministeri dell'insegnamento, fosse coinvolto nel concetto di «collegio presbiterale». Per quanto riguarda il diaconato femminile, è attestato in Rm 16,1 (Febe, «la quale è διάκονον») della chiesa di Cencre; siccome διάκονον non è concordato al femminile, è da interpretare come complemento predicativo del soggetto: Febe era «servo», che non è una qualità personale ma uno *status*)<sup>158</sup> e in 1Tm 3,11 (mentre descrive le caratteristiche di un buon candidato al ministero diaconale, Paolo afferma: «allo stesso modo le donne siano persone degne, non maldicenti, sobrie, fedeli in tutto»<sup>159</sup>).<sup>160</sup>

Dunque è possibile che il collegio presbiterale sia nato con l'istituzione (cf. At 6) del collegio diaconale, all'interno del quale sarebbero stati cooptati gli altri ministeri. In effetti alcuni indizi lasciano pensare che i presbiteri avessero, proprio come i diaconi, un compito connesso ai beni materiali (cf. At 11,30: i πρεσβύτεροι custodiscono il denaro); inoltre anche il compito della cura delle anime (cf. At 20,18 e Gc 5,14)<sup>161</sup> e della trasmissione dell'annuncio evangelico (1Tm 5,17.19), sebbene non tutti: può essere che questa prerogativa venisse riservata a coloro che Paolo chiama ἐπίσκοποι. Nella chiesa di Gerusalemme gli anziani e gli apostoli sono nominati insieme; e infatti προϊστάμενος («colui che presiede»), appellativo che compare in Rm 12,8 e 1Ts 5,12, presumibilmente indicava in modo ambivalente sia il presbitero che il vescovo.<sup>162</sup>

L'evoluzione della struttura ha fatto sì che a un certo punto alcuni ministeri, come quello dell'insegnamento e quello dell'annuncio, siano usciti dal presbiterio mentre contemporaneamente si faceva strada la concezione monarchica dell'episcopato.<sup>163</sup>

#### **2.10.4. Le donne nella comunità**

A proposito della funzione delle donne nella comunità, oltre al già considerato caso di Febe merita attenzione la presenza di profetesse (cf. At 21,9: la figlia di Filippo; 1Cor 11,5: «ogni donna che prega o profetizza a capo scoperto...»). Un carisma tipicamente femminile è quello delle vedove

<sup>158</sup> La versione CEI 2008 traduce, senza sbilanciarsi: «Febe, nostra sorella, che è al servizio della chiesa di Cencre».

<sup>159</sup> Traduzione CEI 2008. Bonhoeffer si discosta dall'interpretazione di Lutero, che, aggiungendo un aggettivo possessivo assente nel greco, collega le donne con gli aspiranti diaconi e traduce «le loro mogli».

<sup>160</sup> Cf. *DBW 14*, 827-828.

<sup>161</sup> *Seelsorgerliche Funktion*.

<sup>162</sup> Cf. *DBW 14*, 828.

<sup>163</sup> Cf. *DBW 14*, 828.

(ἄι χήραι). Tuttavia, la donna non era esclusa solamente dal ministero dell'annuncio; infatti, anche in un contesto comunitario essa era invitata al silenzio: «le donne nelle assemblee tacciono perché non è loro permesso parlare; stiano invece sottomesse, come dice anche la Legge. Se vogliono imparare qualche cosa, interroghino a casa i loro mariti, perché è sconveniente per una donna parlare in assemblea» (1Cor 14,34-35).<sup>164</sup> Bonhoeffer non aggiunge particolari riflessioni, limitandosi a constatare questa prassi.

#### 2.10.5. Bilancio sui ministeri

Questa è la sintesi che Bonhoeffer stesso fa al termine della sua scrupolosa indagine sui ministeri nel Nuovo Testamento.

Lo spazio del corpo di Cristo va oltre, al di fuori dei ministeri e dell'annuncio: interviene nella vita di ogni singolo cristiano rivendicando la totalità del suo agire, del suo pensare, nel lavoro e via discorrendo; il corpo di Cristo è, sopra l'annuncio e il sacramento e anche al di là di un ordine della chiesa che se ne rimane fuori dalla vita quotidiana, un rapporto l'un-con-l'altro di vita cristiana.<sup>165</sup>

L'«essere-per» del cristiano – la dimensione diaconale – è l'orizzonte da non perdere di vista perché si estende *über hinaus* («oltre e al di fuori») rispetto alla staticità degli ambiti e delle funzioni ecclesiali; perciò, è un criterio da far prevalere anche sull'«amore per l'ordine» di una chiesa strutturata.<sup>166</sup> Insomma, quel che importa è che i ministeri siano ricevuti e assunti con uno stile che sia realmente quello del servitore.

---

<sup>164</sup> Cf. *DBW 14*, p. 828.

<sup>165</sup> *Raum des Leibes Christi geht über Ämter, Verkündigung hinaus und greift in das Leben jedes einzelnen Christen ein und beansprucht sein ganzes Handeln, Denken, im Beruf und so weiter; Leib Christi über Verkündigung und Sakramente, auch über die Ordnung der Kirche hinaus das tägliche Leben, christliche Lebensbeziehung untereinander, DBW 14*, 829.

<sup>166</sup> «Amore di Dio per l'ordine» è l'espressione con cui Lutero giustifica nella chiesa protestante il mantenimento della forma istituzionale del ministero (che è, appunto, «ordinato»).

## **2.11. Lo Spirito: professione di fede e costruzione della comunità**

I carismi e i ministeri rendono ordinata la chiesa: «l'ordine e l'essenza della comunità non si lasciano separare»,<sup>167</sup> perché è in tal modo che l'opera dello Spirito Santo si rende visibile:

così la struttura visibile della comunità è prodotta (*werken*) dallo Spirito Santo, da quello stesso Spirito Santo che produce la professione (*Bekennnis*) [di fede] a Gesù, il Signore; [la struttura visibile] non può essere prodotta dall'esterno.<sup>168</sup> Lo spazio della professione è perciò anche lo spazio degli ordini.<sup>169</sup>

La proclamazione pubblica della fede che «Gesù è il Signore» può essere indotta soltanto dall'azione dello Spirito; allo stesso modo e contemporaneamente, è lo Spirito che istituisce la chiesa come struttura visibile. In seguito all'azione dello Spirito Santo c'è dunque, per la chiesa, uno spazio «pubblico» e sensibile composto di due elementi: l'annuncio della Parola («Gesù è il Signore») è quello verbale, mentre il servizio (la struttura visibile e ordinata) è quello fattuale. Le due cose vanno tenute insieme.<sup>170</sup>

## **2.12. La costruzione della comunità è finalizzata alla professione di fede**

Abbiamo visto che secondo Bonhoeffer c'è in fondo un unico ministero, cioè il servizio a Dio; esso prevede la professione della fede, che ha un'importanza senz'altro maggiore rispetto alla suddivisione di compiti tra i vari ministeri «ordinati».

Gli ordini servono a<sup>171</sup> questo: che Gesù Cristo sia riconosciuto (*erkennen*) e professato (*bekennen*) come Signore del suo corpo. Questa professione a Gesù, figlio di Dio e Signore, è una e la stessa in eterno, mentre gli ordini cambiano. Gli ordini nascono (*entstehen*) solo dal bisogno, che la comunità ha (*Not der Gemeinde*), che Gesù rimanga il Signore e che l'estensione della sua signoria (*Herrschaftsbereich*) non venga, in qualche modo, ristretta (*verkürzt werden*).<sup>172</sup>

Il cambiamento degli ordini, cioè dei ministeri, è dunque possibile solo se fondato sul bisogno della comunità cristiana; più precisamente, su questo suo bisogno essenziale: la proclamazione della

---

<sup>167</sup> *Ordnung und Wesen der Gemeinde lassen sich nicht trennen, DBW 14, 460.*

<sup>168</sup> Qui risuona chiaramente 1Cor 12,3: «nessuno può dire: "Gesù è Signore!", se non sotto l'azione dello Spirito Santo».

<sup>169</sup> [...] *Der Raum des Bekenntnisses ist daher auch der Raum der Ordnungen, DBW 14, 460.*

<sup>170</sup> Cf. la costituzione conciliare *Dei Verbum* che, nel suo primo paragrafo, descrive con questi due elementi la missione di Gesù: «con fatti e con parole».

<sup>171</sup> «Servono a»: *dienen zu*. Il verbo tedesco è meno ambiguo che in italiano: indica proprio l'atto servile, e non una utilità generica (resa piuttosto con *benutzen, brauchen...*).

<sup>172</sup> *DBW 14, 460.*

signoria di Cristo. Solo concordemente a ciò, *Veränderungen entstehen können* – <sup>173</sup> «possono nascere cambiamenti». E, poiché la proclamazione della signoria di Gesù non è possibile «se non sotto l'azione dello Spirito Santo» (1Cor 12,3), anche questo discernimento sui ministeri sarà realizzato (*durchführen*) nella certezza (*in der Gewissheit*) data dallo Spirito Santo. Diversamente, un discernimento fondato su altre basi e guidato da altri propositi non potrà che restringere l'ambito della signoria di Cristo. <sup>174</sup>

Così l'ordine rimane *adiaphoron* («indifferente») ma diventa costitutivo della comunità nello *status confessionis*, cioè laddove viene manipolato dal di fuori; poiché qui viene messa mano alla forma visibile dello Spirito Santo stesso. <sup>175</sup>

La strutturazione visibile dei ministeri, pur non essendo un assoluto, manifesta la signoria di Cristo: non possono quindi sussistere agenti esterni alla comunità – e dunque non guidati dallo Spirito – in grado di «metter mano» alle modalità e all'assegnazione dei ministeri. Qualora un potere esterno accampasse pretese di questo tipo, la chiesa sarebbe chiamata a proclamare – «confessare» – davanti al mondo la fede nell'unico Signore del suo corpo.

### **2.13. Il ministero della guida**

A questo punto è bene ricordare il grande coinvolgimento di Bonhoeffer nella costituzione della *Bekennende Kirche*; era una fase in cui risaltava, tra i punti cardine dell'ecclesiologia, la questione della *Kirchenregierung* («governo della chiesa»), ovvero la grossa tematica della *Kirchenleitung* («guida della chiesa»). A chi legittimamente spettava questo «ministero della guida»?

Bonhoeffer si occupò del problema in una lettera circolare <sup>176</sup> indirizzata a tutti i parroci confessanti della Pomerania; è un testo strutturato in base alle tre fonti a disposizione di un «cristiano confessante», che in ordine gerarchico erano:

1. la Scrittura (*der Schriftbeweis*, «la prova della Scrittura»);
2. gli scritti confessionali, cioè le professioni di fede dei padri riformatori (i *Bekennnisschriften*);

---

<sup>173</sup> *DBW 14*, 460.

<sup>174</sup> Cf. *DBW 14*, 460.

<sup>175</sup> *So bleibt die Ordnung «adiaphoron», wird aber im «status confessionis», das heißt dort, wo sie von außen her angetastet wird, zum Konstitutivum der Gemeinde; denn hier wird die sichtbare Gestalt des Heiligen Geistes selbst angetastet, DBW 14*, 460.

<sup>176</sup> Questa *Finkenwalder Rundbrief* («lettera circolare da Finkenwalde») è datata 24 giugno 1936.

3. le dichiarazioni della neonata «chiesa confessante» (i *Bekennendenschriften*).<sup>177</sup>

Che i destinatari della lettera fossero parroci – non teologi, né studenti di teologia – è significativo perché fa capire la prospettiva «pastorale», di interesse contingente e concreto, con cui fu scritta. Inoltre, il modo di selezionare il materiale offerto dalle fonti fa emergere abbastanza chiaramente quale tipo di preoccupazione avesse preminenza nel dibattito interno della *Bekennende Kirche*: le collusioni e le ingerenze tra la chiesa luterana e il regime nazionalsocialista. Esse infatti non solo erano la strategia di sopravvivenza dei *Deutsche Christen*, ma ormai anche alcuni pastori della *Bekennende Kirche* propendevano per delle prese di posizione contro il regime prudenti e moderate.

### 2.13.1. La *Schriftbeweis*

La *Schriftbeweis* («prova della scrittura») è utile per ribadire l'origine degli incarichi di responsabilità assegnati nella chiesa; stando infatti al Nuovo Testamento, i ministeri venivano conferiti da Dio (1Cor 12,28), da Cristo (Ef 4,11) o dallo Spirito Santo (At 20,28); oppure, dalla comunità nel suo insieme (At 6,5; 13,2); infine, dagli apostoli o comunque dagli *Amtsträger* («portatori di ufficio»), cioè coloro che già ricoprivano un ministero (Tt 1,5, 1Tm 5,22), dopo un attento esame dei candidati. In ogni caso, quello che Bonhoeffer vuol precisare è che nelle comunità descritte dal Nuovo Testamento era completamente impensabile che un incarico o una responsabilità fossero conferiti da una qualche autorità esterna alla chiesa, statale o di altro tipo.

### 2.13.2. I *Bekennnisschriften* e i *Bekennendenschriften*

Tra i *Bekennnisschriften* («scritti confessionali») viene citata la *Confessio Augustana*.<sup>178</sup>

C'è una differenza tra la potestà mondana e quella spirituale,<sup>179</sup> sebbene entrambe siano instaurate da Dio; «perciò non si deve gettare nella confusione i due regni» (*Confessio Augustana* XXVIII,12). L'insediamento del ministro non è una faccenda di supremazia nel mondo, ma è affare della chiesa; ne consegue che, laddove c'è una chiesa retta, c'è anche il potere di scegliere e ordinare il servitore della chiesa (*der Kirchendiener*).<sup>180</sup>

La non-commistione tra stato e chiesa era dunque un elemento importante, probabilmente uno dei motivi principali che spinsero alla frattura all'interno della chiesa luterana tedesca; si trattava non soltanto di prendere le distanze dal regime, ma di impedirgli di entrare nello spazio di autonomia

<sup>177</sup> Sinodo e dichiarazione teologica di Barmen (29-31 maggio 1934); Sinodo di Dahlem (19-20 ottobre 1934); Sinodo di Bad Oeyenhausen (18-22 febbraio 1936).

<sup>178</sup> Redatta da Melantone nel 1530, è considerata autorevole da tutte le chiese protestanti.

<sup>179</sup> Cf. *Confessio Augustana*, XXVIII.

<sup>180</sup> *DBW* 14, 703.

della chiesa. A tal proposito, il tentativo della chiesa confessante fu di richiamare le convinzioni espresse dai padri riformatori; così recitava una dichiarazione emessa in seguito a un'assemblea del 9 aprile 1935:

«il governo della chiesa compete, secondo le dichiarazioni <sup>181</sup> luterane, solo alla chiesa come totalità (*die Kirche als Ganzes*) e viene esercitato dall'ufficio ecclesiale in collaborazione con la comunità, nella responsabilità davanti a tutta la chiesa (*die Gesamtkirche*)». <sup>182</sup>

Un'affermazione simile venne formulata più tardi, nel 1936, dal Sinodo di Bad Oeyenhausen:

«la guida della chiesa è un ufficio della chiesa. Esso può venir convocato e stabilito solo dalla chiesa». <sup>183</sup>

Queste dichiarazioni vanno in una duplice direzione: da un lato, attribuendo la responsabilità della *Kirchenleitung* alla chiesa nel suo insieme – intesa «come totalità» –, si voleva affermare che quest'autorità di governo sarebbe stata legittima solo nella cooperazione (*Mitwirkung*) <sup>184</sup> tra i ministri e la comunità; dall'altro lato, si escludeva che altri soggetti extra-ecclesiali potessero «convocare» o «stabilire» dei ministri: le guide della chiesa dovevano esercitare la loro responsabilità «davanti» (*vor*) a lei, e quindi solo a lei rendere conto. Così proseguiva la dichiarazione del 1935:

«tra i compiti del governo della chiesa, la *Confessio Augustana* XXIII annovera espressamente non solo l'annuncio della Parola e l'amministrazione dei sacramenti, ma anche il governo esterno della chiesa mediante la promulgazione di leggi ecclesiali eccetera. Se una porzione di stato si appoggiasse sul governo della chiesa o se fosse proprio il governo della chiesa a servirsi dello stato, stando all'evidenza della confessione sarebbe contraddetta non solo l'essenza della chiesa, ma anche quella dello stato. Infatti l'esercizio delle funzioni di governo della chiesa mediante lo stato, per esempio la nomina e la revoca di vescovi, parroci e funzionari ecclesiali attraverso l'amministrazione statale, aggiungerebbe una dottrina dello stato superiore a quella della chiesa. Ma lo stato non può sapere cose come queste, ad esempio che cosa sia una dottrina retta e cosa no; la sottomissione della chiesa a un governo ecclesiale statale o semi-statale non solo significherebbe la fine della chiesa luterana come chiesa della retta dottrina, ma oltretutto sobbarcherebbe allo stato una responsabilità che esso, nella sua essenza, non può in nessun modo portare». <sup>185</sup>

---

<sup>181</sup> Normalmente *Bekennnis* è stato tradotto con «confessione» o «professione», ma qui si è preferita l'accezione di «dichiarazione».

<sup>182</sup> *Das Kirchenregiment steht nach den lutherischen Bekenntnissen allein der Kirche als Ganzes zu und wird von dem kirchlichen Amt unter Mitwirkung der Gemeinde im der Verantwortung vor der Gesamtkirche ausgeübt, DBW 14, 703-704.*

<sup>183</sup> *DBW 14, 702.*

<sup>184</sup> È meglio tradurre *Mitwirkung* con «collaborazione» o con «cooperazione»? Nel concetto di «collaborazione» può rientrare un tipo di rapporto asimmetrico, mentre gli agenti di una «cooperazione» sono posti sullo stesso piano.

<sup>185</sup> *DBW 14, 703-704.*



### 2.13.3. La *Kirchenleitung* della Parola

Nella *Bekennende Kirche*, come già detto, era vivo il dibattito sul comportamento da tenere verso i *Deutsche Christen* e il regime in quanto per alcuni «confessanti» era praticabile la strada del compromesso – non solo come forma di difesa, ma come convinto tentativo di ricondurre la «chiesa ufficiale» nella piena ortodossia. Ecco la testimonianza di uno studente di Bonhoeffer.<sup>186</sup>

Correva la voce che Martin Niemöller<sup>187</sup> avesse intenzione di aderire alla corrente ecclesiastica filonazista dei cristiano-tedeschi. Sembrava che volesse «risolvere il problema dall'interno». Bonhoeffer si recò da lui con alcuni suoi studenti e e gli raccontò questa parabola: «Se salgo sul treno sbagliato non serve a niente camminare nel corridoio in senso contrario alla direzione di marcia. Arrivo comunque nel posto sbagliato».<sup>188</sup>

Bonhoeffer riteneva dunque che la via del compromesso fosse in ogni caso controproducente, anche nella modalità dell'adesione ai «comitati per la guida della chiesa» (*die Ausschüsse*) promossi dai *Deutsche Christen*. Questi comitati, sostenitori di posizioni eretiche vicine al neo-paganesimo del nazismo e fortemente compromessi con il potere temporale, dovevano essere sottoposti dalla *Bekennende Kirche* a un *Lehrurteil*, un «giudizio dottrinale».

Questo stesso rifiuto, e tutto ciò che ne segue, appartiene all'annuncio del Vangelo. È anche un modo di indicare che il tentativo intrapreso di giustificare, a partire dagli scritti confessionali,<sup>189</sup> i comitati come guida legittima della chiesa non sta da nessuna parte. [...] Questo tentativo significa che si vuol trasformare la domanda sul *Kirchenleitung* in una *Ordnungsfrage* («domanda sull'ordine») da risolversi sulla base del vangelo, che è una domanda «orientata a una politica ecclesiastica moderata» (*kirchenpolitischer Zweckmäßigkeit*); il che, come ho già detto, contraddice gli scritti confessionali (*Bekennnisschriften*).<sup>190</sup>

Quella tra *Kirchenleitungsfrage* («questione della guida della chiesa») e *Ordnungsfrage* («questione dell'ordine») è una differenza sostanziale: mentre qualcuno poteva pensare che l'assegnazione degli ordini e dei ministeri fosse una questione meramente funzionale, «tecnica» – per cui poteva essere gestita da chiunque, anche da comitati guidati dal regime – farsi una domanda sulla «guida della chiesa» ha in sottofondo il problema dell'autorità. Da dove devono derivare l'autorità (e l'autorevolezza) dei pastori? Ecco cosa afferma il sinodo di Bad Oeyenhausen:

---

<sup>186</sup> Si tratta, ancora una volta, di Albrecht Schönherr.

<sup>187</sup> Pastore luterano, uno dei nomi di maggior spicco della chiesa confessante e dell'opposizione al regime. Fu imprigionato per motivi politici a Sachsenhausen e a Dachau, riuscendo a sopravvivere fino alla liberazione.

<sup>188</sup> C. GREMELS – H. W. GROSSE, *Il cammino di Dietrich Bonhoeffer verso la resistenza*, 41-42.

<sup>189</sup> Cioè a partire dagli scritti dei padri riformatori.

<sup>190</sup> *DBW 14*, 706.

coloro che hanno su di sé la guida della chiesa devono, mediante la chiesa, essere impegnati verso l'obbedienza alla parola di Dio, sottostando al legame con la confessione della chiesa... Secondo la promessa: chi ascolta voi, ascolta me (Lc 10,16), la guida della chiesa deve condurre parroci e comunità a un dovere verso il Signore. I membri della chiesa hanno la responsabilità di prestare ubbidienza a chi ricopre questi incarichi, come al Signore e non agli uomini.<sup>191</sup>

Il riferimento all'«obbedienza» poteva essere letto come un'apertura all'impostazione cattolica, che aveva il suo culmine nella supremazia del papato: perciò Bonhoeffer avverte la necessità di ribadire il principio secondo cui la chiesa ha un governo strettamente legato alla Scrittura (*Schrift*) e alla professione di fede (*Bekennnis*); quest'ultima dev'essere elaborata in modo sinodale, a differenza che nella pretesa cattolica di porre il papa al di sopra della Scrittura – e non al di sotto.<sup>192</sup> «L'infalibilità (*die Unfehlbarkeit*) del papa è solo l'estrema conseguenza del principio romano di tradizione (*der Traditionsprinzip*)». <sup>193</sup> Mentre infatti l'obbedienza al papa giustapponeva un'altra autorità a quella della Scrittura, l'ideale della *Bekennende Kirche* era un'obbedienza che conferiva il primato alla parola di Dio.

Tuttavia, come si può essere certi che le guide della chiesa rimangano sottomesse all'autorità della Parola? Bonhoeffer si rifà nuovamente alla *Confessio Augustana*.

I nostri dunque ritengono che il potere delle chiavi, o potere dei vescovi, secondo l'Evangelo è il potere o l'ordine ricevuto da Dio di predicare l'Evangelo, di rimettere o ritenere i peccati, e di amministrare i sacramenti. Infatti Cristo invia in missione gli apostoli con questo ordine: «Come il Padre ha mandato me, anch'io mando voi. Ricevete lo Spirito Santo. A chi rimetterete i peccati saranno rimessi, a chi li riterrete saranno ritenuti». <sup>194</sup> Inoltre, Mc 16,15: «Andate, predicate l'Evangelo ad ogni creatura, ecc.». [...] Perciò, secondo l'Evangelo (o, come dicono, secondo il diritto divino) questa giurisdizione compete ai vescovi in quanto tali, cioè a coloro ai quali è affidato il ministero della Parola e dei sacramenti e quello di rimettere i peccati, di respingere la dottrina contraria all'Evangelo, di escludere dalla comunità della Chiesa – senza ricorrere alla forza umana, ma unicamente alla forza della Parola – gli empi la cui empietà sia evidente. In questo caso le chiese hanno il dovere di prestare loro obbedienza per diritto divino, secondo il detto di Cristo in Lc 10,16: «Chi ascolta voi ascolta me». <sup>195</sup>

Il fondamento dell'autorità episcopale si trova perciò nei testi del Nuovo Testamento: è per «diritto divino» che le comunità cristiane sono chiamate all'obbedienza, perché il ministero (non solo quello dei vescovi: l'affermazione di Lc 10,16 è rivolta al gruppo dei settantadue missionari) trae la sua

---

<sup>191</sup> *DBW 14*, 704.

<sup>192</sup> Cf. *DBW 14*, 705.

<sup>193</sup> *DBW 14*, 705.

<sup>194</sup> Cf. Gv 20,21-23.

<sup>195</sup> *Confessio Augustana*, XXVIII.

origine da un mandato apostolico affidato esplicitamente da Gesù. Ai vescovi pertiene il «potere delle chiavi»: si tratta sia della cura per l'insegnamento che della difesa contro le eresie. La guida del gregge si muove su questi campi d'azione fra loro complementari:

L'annuncio del vangelo è non solo l'omelia (*die Predigt*) sulla giustificazione la domenica mattina; appartiene invece all'annuncio anche la chiamata nella comunione visibile (*in die sichtbare Gemeinschaft*) della chiesa e l'ammonimento di abbandonare l'eresia.<sup>196</sup>

Prestare un ascolto docile a questo annuncio e a questo ammonimento significa, per il cristiano, ascoltare la voce stessa di Gesù: «chi ascolta voi ascolta me» (Lc 10,16).

## **2.14. Il ministero della guida**

Riguardo al modo in cui i detentori della *Kirchenleitung* (la «guida della chiesa») debbano interpretare la loro autorità, la Scrittura non lascia adito a dubbi:

«Chi vuole diventare grande tra voi sarà vostro servitore» (Mc 10,43a). Gesù ha collegato ogni autorità nella comunità al servizio fraterno.<sup>197</sup>

In che senso va inteso questo collegamento tra l'autorità e il servizio? Quel che Bonhoeffer intende mettere in evidenza è che la qualità più importante di chi vive la ministerialità nella chiesa (e in particolare delle due figure fondamentali della chiesa luterana, cioè il pastore e il vescovo) non è una certa propensione filantropica verso gli altri; dev'essere invece un ben preciso atteggiamento verso se stessi.

Chi vuole imparare a servire, deve per prima cosa imparare a pensare a se stesso con modestia (*gering*). «Non valutatevi più di quanto conviene» (Rm 12,3).<sup>198</sup>

Servitori non si nasce, ma si diventa: si «impara»; e il primo passo, dice il giovane pastore, è quello di imparare l'umiltà. Neanche questa è una caratteristica innata, ma va coltivata con l'ascolto della Parola e un certo tipo di comportamento; l'umiltà si impara appunto abituandosi a «circoscrivere» (*geringen*) la considerazione di sé: questo è la modestia. Quotidianamente l'uomo è costretto a dare spazio alla propria umiltà o alla propria superbia, e lo fa mediante i due atteggiamenti opposti della

---

<sup>196</sup> *DBW 14*, 706.

<sup>197</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 80. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 73.

<sup>198</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 80. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 73.

modestia o dell'ambizione; ed è appunto l'ambizione il grande pericolo che il cristiano che occupa *das Amt der Leitung*, «il ministero della guida», deve affrontare.

«E come potete credere, voi che ricevete gloria gli uni dagli altri, e non cercate la gloria che viene dall'unico Dio?» (Gv 5,44). L'aspirazione a un proprio prestigio impedisce la fede. Chi cerca il proprio prestigio, non cerca più Dio e il prossimo.<sup>199</sup>

Il peccato di suscettibilità (*Empfindlichkeit*), che sboccia così velocemente nella comunità, indica sempre di più quante false ambizioni (*Ehrsucht*) e, perciò, quanta incredulità (*Unglaube*) viva ancora nella comunità.<sup>200</sup>

Insomma, al ministro che detiene la guida è richiesto non soltanto di abbandonare ogni ambizione ma addirittura di ritenersi «il più grande dei peccatori»: del resto è Paolo stesso a descriversi, nel contesto in cui parla del proprio servizio apostolico, come «il primo dei peccatori» (cf. 1Tm 1,15).

<sup>201</sup> Dimostrando grande intuito psicologico e spirituale, Bonhoeffer nota che ci si riconosce veramente peccatori solo quando il proprio peccato è percepito come indiscutibilmente maggiore di quello degli altri; se invece i propri peccati sembrano meno riprovevoli, dunque più scusabili, si comincia a giustificarli e infine a negarli.<sup>202</sup>

Chi vuole servire il fratello nella comunione deve scendere fino a questa profondità di umiltà (*Tiefe der Demut*). Come potrei servire con un'umiltà non ipocrita anche colui i cui peccati mi appaiono seriamente del tutto più gravi dei miei? Non devo per forza mettermi al di sopra di lui? Posso avere ancora speranza per lui? Sarebbe un servizio ipocrita (*geheuchelter Dienste*).<sup>203</sup>

Il ministero non dev'essere «ipocrita», cioè non dev'essere una scusa per appagare l'ambizione e la ricerca del prestigio personale; è necessario perciò che i ministri imparino, come prima cosa, a scoprire il proprio peccato.

---

<sup>199</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 81. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 73.

<sup>200</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 81. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 74.

<sup>201</sup> Cf. D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 82. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 74.

<sup>202</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 81. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 74.

<sup>203</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 82. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 74.

## 2.15. Quattro ambiti del servizio

Fatta la premessa sull'umiltà dei ministri, Bonhoeffer identifica alcuni grandi ambiti – tutti necessari – di espressione concreta del servizio:

c'è vera autorità spirituale solo dove si adempie al servizio dell'ascolto, dell'aiuto, del sostegno e dell'annuncio.<sup>204</sup>

In quest'ottica l'autorità viene dunque legittimata, oltre che dalla *Beruf* («vocazione»), anche dall'«adempimento» di questi quattro compiti:

1. «l'ascolto», considerato come la prima attenzione da avere verso gli altri: esso impedisce alla guida di chiudersi nel proprio ministero, sganciandosi dalla situazione reale della comunità;<sup>205</sup>

la cura fraterna delle anime (*die Brüderliche Seelsorge*) si distingue dalla predicazione essenzialmente perché si aggiunge, all'impegno (*Auftrag*) della parola, l'impegno dell'ascolto.<sup>206</sup>

2. «l'aiuto» non solo nelle necessità della fede, ma anche in quelle della vita quotidiana:<sup>207</sup>

in primo luogo si pensa al semplice aiuto nelle cose piccole ed esteriori. Ce n'è un gran numero in ogni vita di comunità. Nessuno è troppo prezioso per il servizio più modesto.<sup>208</sup> [...] È un fatto strano che spesso proprio i cristiani e i teologi ritengano il proprio lavoro così importante e urgente da non volersi lasciar interrompere per nessuna ragione. [...] Solo dove le mani non si stimano troppo preziose per l'opera di amore e di misericordia nella disponibilità quotidiana al servizio (*in täglicher Hilfsbereitschaft*), la bocca può annunciare con gioia e con credibilità (*freudig und glaubwürdig*) la parola dell'amore e della misericordia di Dio.<sup>209</sup>

3. «il sostegno» corrisponde a quanto leggiamo in Gal 6,2: «portate i pesi gli uni degli altri: così adempirete la legge di Cristo».<sup>210</sup>

Quindi la legge di Cristo è una legge del portare.<sup>211</sup> [...] Il portare è un sopportare. [...] Il cristiano deve portare il peso del fratello. Deve sopportare il fratello. Solo se è un peso, l'altro è veramente un fratello e non un oggetto da dominare (*beherrschtes Objekt*).<sup>212</sup>

---

<sup>204</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 91. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 83.

<sup>205</sup> Cf. D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 82-83. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 75.

<sup>206</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 83. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 75.

<sup>207</sup> Cf. D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 84. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 76-77.

<sup>208</sup> Anche qui l'aggettivo tedesco *gering* è tradotto con «modesto», ma letteralmente suonerebbe come «circoscritto», «limitato».

<sup>209</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 84-85. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 76-77.

<sup>210</sup> Cf. D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 85-87. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 77-79.

<sup>211</sup> *So ist das Gesetz Christi ein Gesetz des Tragens*.

<sup>212</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 85. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 77.

Si tratta, per il pastore, di farsi carico dei propri disagi e delle proprie difficoltà come garanzie di star davvero svolgendo il proprio ministero.

4. l'annuncio del vangelo, alla comunità e ai non credenti; è un compito che non deve essere esplicito soltanto nei momenti solenni – come il servizio divino – ma anche nella «parola detta liberamente, da uomo a uomo»: cioè, nelle situazioni quotidiane e informali. È un annuncio che non avviene necessariamente «mediante delle parole», ma con la testimonianza della vita.<sup>213</sup>

Una nota biografica molto semplice è qui di fondamentale importanza, per comprendere bene quali intenzioni guidassero Bonhoeffer nel cercare di tracciare un profilo così elevato dei ministri della chiesa: egli stesso era un ministro, un cristiano che ricopriva incarichi di rilievo nella comunità; più ancora, Bonhoeffer era uno dei principali *leader* della Chiesa Confessante: le indicazioni che abbiamo riportato avevano quindi, per lui, il valore di una regola di vita.

## **2.16. Il ministro, «fratello tra i fratelli»**

Il ministero della guida è particolarmente delicato perché deve tenere insieme due responsabilità apparentemente contraddittorie: da un lato va conservata la propria autorevolezza, mentre dall'altro va difesa la libertà dei singoli credenti (in quanto interpellati singolarmente dalla parola di Dio). In *Vita comune*, nel paragrafo conclusivo del capitolo dedicato al servizio esercitato nella comunità, Bonhoeffer traccia il profilo del vescovo:

ogni culto della persona (*Personenkult*), che ha per oggetto le grandi qualità personali, le capacità fuori del comune, l'energia o le doti di qualcuno, anche se di tipo spirituale, è profano (*weltlich*) e non ha alcuno spazio nella comunità cristiana, anzi l'avvelena (*vergiftet sie*). Oggi si sente spesso esprimere il desiderio (*das Verlangen*) di «figure vescovili» (*bischöflichen Gestalten*), di «uomini con carisma sacerdotale» (*priesterlichen Menschen*), di «personalità autorevoli» (*vollmächtigen Persönlichkeiten*): questo desiderio deriva abbastanza spesso da un bisogno spiritualmente patologico (*geistlich kranken Bedürfnis*) teso all'ammirazione di uomini (*Bewunderung von Menschen*), all'innalzamento di autorità umane visibili (*Aufrichtung sichtbarer Menschenautorität*), perché l'autorità vera del servizio sembra troppo modesta. Niente si oppone a tale desiderio più nettamente del Nuovo Testamento stesso nella sua descrizione del vescovo (cf. 1Tm 3,1ss). Qui non è dato trovare per niente le doti umane affascinanti, le brillanti qualità di una personalità spirituale. Il vescovo è un semplice uomo, sano e fedele nel credere e nel vivere, che presta rettamente il proprio servizio alla comunità.<sup>214</sup> La sua autorità sta nell'espletamento del

<sup>213</sup> Cf. D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 87-88. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 79-80.

<sup>214</sup> *Der Bischof ist der schlichte, in Glauben und Leben gesunde treue Mann, der seinen Dienst an der Gemeinde recht*

proprio servizio. Nella persona in se stessa non c'è niente da ammirare. Invece, la ricerca di un'autorità inautentica (*unechter Autorität*), vuole alla fine istituire nella chiesa una qualche immediatezza (*Unmittelbarkeit*), un legame umano (*eine Menschenbindung*). Un'autorità autentica sa che proprio in questioni di autorità ogni immediatezza è dannosa, che può sussistere solo in quel servizio che è dell'autorità. Un'autorità autentica sa di essere legata in modo strettissimo alla parola di Gesù: «Uno solo è il vostro Maestro e voi siete tutti fratelli» (Mt 23,8). La comunità non ha bisogno di personalità brillanti, ma di fedeli servitori (*treue Diener*) di Gesù e dei fratelli. Non le mancano elementi del primo tipo, ma del secondo. La comunità darà fiducia solo al semplice servitore della parola di Gesù (*der schlichten Diener des Wortes Jesu*), perché essa è lì che sa di non esser guidata dalla saggezza e dalle tenebre degli uomini, ma dalla parola del buon pastore.<sup>215</sup> La questione della fiducia spirituale (*die geistliche Vertrauensfrage*), che si trova a pendere con la questione dell'autorità, si decide con il criterio della fedeltà nel servire Gesù Cristo, e giammai in base a doni fuori dal comune. L'autorità della cura pastorale (*seelsorgerliche Autorität*) si può trovare nel servitore di Gesù che non cerca alcuna autorità per sé ma che si inchina all'autorità della Parola, come un fratello tra i fratelli.<sup>216</sup>

In queste parole, che escono dall'ambito strettamente ecclesiale, risuona, parallelamente alla descrizione della «personalità brillante», del «culto patologico della persona», il pubblico appello alla coscienza che il primo di febbraio del 1933 Bonhoeffer fece, in diretta radiofonica, a proposito del regime nazista.<sup>217</sup> Questo è il racconto di Bethge:

Bonhoeffer, appena due giorni dopo la presa del potere da parte di Hitler, si trovò in pieno confronto quando al microfono della *Berliner Funkstunde*, per la prima e ultima volta in vita sua, dovette tenere una conferenza via etere. La conferenza era sull'idea di *Führer* e in essa si diceva che se il capo «permette al seguace che questi faccia di lui il suo idolo – e questo è quello che il seguace spera sempre di ottenere da lui – allora la figura del capo (*Führer*) si trasforma in quella del corruttore (*Verführer*)... Il capo e la funzione che divinizzano se stessi scherniscono Dio».<sup>218</sup>

Il titolo della conferenza era: «Il capo e il singolo nella nuova generazione»;<sup>219</sup> la tesi era che la generazione tedesca più giovane – quella nata durante e dopo la guerra del 1914-1918 – fosse stata educata al cameratismo (*Kameradschaft*) piuttosto che all'amicizia (*Freundschaft*), e a vivere l'obbedienza (*Gehorsam*) al posto della dedizione (*Hingabe*).<sup>220</sup> Il nazionalsocialismo e il *Führer* erano perciò effettivamente diventati un'espressione del *Volksgeist*, lo «spirito del popolo»

---

*versieht.*

<sup>215</sup> *Nicht nach Menschenweisheit und Menschendünkel, sondern mit dem Worte des guten Hirten.*

<sup>216</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 91-92. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 83.

<sup>217</sup> Hitler assurse al cancellierato il 30 gennaio 1933; l'1 febbraio, giorno in cui il nuovo *Reichskanzler* fece il suo primo discorso radiotrasmeso alla nazione, ci fu anche l'intervento di Bonhoeffer (ovviamente, trasmesso da un'altra stazione radio).

<sup>218</sup> E. BETHGE, *Leggere Bonhoeffer (Dietrich Bonhoeffer)*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 2004<sup>21</sup>), trad. it. di A. Aguti, Queriniana, Brescia 2006, 58.

<sup>219</sup> «*Der Führer und der Einzelne in der jungen Generation*».

<sup>220</sup> Rispetto all'obbedienza, la dedizione contiene l'idea del dono e quella del desiderio.

tedesco, che si era allontanato dal senso di responsabilità verso la comunità civile.

In fondo la domanda è questa: autorità del *Führer* o autorità dell'ufficio (*Amt*)? E con questo siamo alla domanda più bruciante di oggi. Il *Führer* ha autorità dal di sotto, da coloro che sono guidati, mentre l'ufficio ha autorità dal di sopra; l'autorità del *Führer* dipende dalla sua personalità, l'autorità dell'ufficio è sovraperonale; l'autorità che viene dal di sotto è autogiustificazione (*Selbstrechtfertigung*) del popolo, l'autorità dell'ufficio è riconoscimento di un limite che viene dato; l'autorità che viene dal di sotto è un'autorità prestata, l'autorità dell'ufficio è autorità sorgiva.<sup>221</sup>

È interessante notare la capacità del giovane teologo di scorgere, dietro a una dinamica socio-politica, un certo tipo di orizzonte «religioso»: il *Führer* sarebbe nato, secondo lui, dal tentativo del popolo di «autogiustificarsi» in seguito ai duri colpi della sconfitta bellica e della crisi economica, affidandosi non a un servizio istituzionale ma alle capacità personali di un uomo. Tuttavia, colui che si era ormai guadagnato il consenso e la fiducia del popolo tedesco non era un *Führer* bensì un *Verführer* («seduttore»).

Anche per la comunità cristiana – e sicuramente Bonhoeffer pensava in particolare alla *Bekennende Kirche* che, con un suo forte contributo, si stava strutturando – rimane il pericolo che le sue guide possano diventare dei *Verführer*. Ma ciò non avverrà se esse resteranno sottomesse all'autorità della Parola, come «fratelli tra i fratelli».

---

<sup>221</sup> Cf. D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften, 2: Kirchenkampf und Finkenwalde: Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe, 1933-1943*, 6, hrsg. E. BETHGE, München 1989, 19-38.



## Capitolo 3. Lo spazio della chiesa

---

Una lezione datata 25 novembre 1935 riassume bene, già nel titolo, il modo in cui Bonhoeffer intende la dimensione ecclesiale: «Lo spazio dell'annuncio e della confessione (di fede)». <sup>222</sup> Questa metafora spaziale permette di focalizzare contemporaneamente le due caratteristiche della presenza della chiesa nel mondo: sul versante interno c'è una comunità, strutturata in base a una convinzione teologica che è rappresentata al massimo grado dalla «confessione di fede»; verso l'esterno, invece, si ha il «posto della chiesa» e quindi la sua missione di annunciatrice del vangelo. Potrebbe essere interessante ipotizzare che Bonhoeffer, utilizzando l'immagine del *Raum* (lo «spazio»), avesse in mente la dottrina biogeografica del *Lebensraum* («spazio vitale»), fatta propria da Hitler nel *Mein Kampf*. <sup>223</sup> come a dire che per esistere la chiesa ha bisogno di svolgere le sue funzioni vitali, evangelizzando i non credenti e confermando nella fede coloro che credono.

Questo capitolo si propone di indagare il *Lebensraum* della chiesa. Dapprima si prenderanno in considerazione alcune immagini con cui nel Nuovo Testamento si descrive il rapporto tra la chiesa e Cristo; poi ci concentreremo sul carattere «pneumatico» della comunione ecclesiale, e sulle conseguenze della penetrazione del peccato nella comunità (in particolare l'eresia e lo scisma); infine, sarà trattata la questione dell'appartenenza alla chiesa.

### **3.1. La chiesa e Cristo: l'uomo nuovo e il suo abito**

Bonhoeffer è ben convinto che il modo in cui la chiesa vive il suo spazio interno e si pone nel mondo dipende strettamente da come essa intende la propria relazione con Cristo. Si potrebbe quasi affermare che la posizione della chiesa rispetto a Cristo determina le caratteristiche del suo «spazio vitale».

Innanzitutto la chiesa è il «Cristo presente» (*gegenwärtige Christus*), cioè occupa il posto di Cristo nel mondo; per questo essa si deve considerare alla stregua di una persona, come se fosse un uomo: non come moltitudine, ma come essere singolare.

---

<sup>222</sup> DBW 14, 435: *Der Raum der Verkündigung und des Bekenntnisses*.

<sup>223</sup> Il concetto di *Lebensraum* fu creato nel 1897 da Friedrich Ratzel, etnologo e geografo tedesco, fondatore dell'antropogeografia (o biogeografia). Il termine indicava inizialmente l'area geografica entro la quale si sviluppa una determinata specie animale o vegetale (il paradigma di riferimento è l'evoluzionismo darwiniano), per poi riferirsi all'area di sviluppo dei gruppi umani.

In questo modo recuperiamo un pensiero molto dimenticato circa la chiesa. Noi siamo abituati a pensare alla chiesa come a un'istituzione. Invece la chiesa deve essere pensata come una *persona* in senso corporale, naturalmente una persona di natura del tutto particolare.<sup>224</sup>

È la chiesa il *καὶνὸς ἄνθρωπος*, l'«uomo nuovo» di cui parla l'epistolario paolino: al di fuori di essa non c'è che «l'uomo vecchio, che è lacerato».<sup>225</sup> L'ingresso nella chiesa viene inoltre descritto come «rivestirsi di Cristo» (*Christus anziehen*):<sup>226</sup>

l'immagine esprime un vestito (*Kleid*) o un'abitazione (*Behausung*), in ogni caso qualcosa che si colloca nello spazio (*etwas Räumliches*), in cui si entra come se si entrasse in una relazione (*Beziehung*) da cui si viene rivestiti. In 2Cor 5,<sup>227</sup> ἐνδύσασθαι («rivestirsi») è in connessione con οἰκητήριον ἐξ οὐρανοῦ («abitazione celeste»): senza di essa uno è nudo, solo, senza comunità, senza Cristo; [...] perciò si ha la preoccupazione di essere coperti. Questo avviene per mezzo dell'essere rivestiti (*Angezogen werden*), dell'essere coperti dopo la morte, il che corrisponde a ciò che in questo mondo avviene mediante la chiesa: essa è il modo «celeste» di rivestire, nel tempo presente, ciò che è terreno.<sup>228</sup>

Dunque, afferma Bonhoeffer seguendo Paolo, con l'ingresso nella chiesa si entra in uno spazio in cui si gode della copertura «celeste»: è una realtà sacramentale, con cui ciò che è celeste riveste quel che è terreno.

### **3.2. La chiesa è il tempio, Cristo è la pietra angolare**

I due apostoli Pietro e Paolo assumono poi dall'Antico Testamento l'immagine della costruzione del tempio, re-interpretandola alla luce della nuova economia dell'incarnazione.

1Cor 12,12: il corpo di Cristo si colloca a Gerusalemme al posto del tempio. Paolo ha bisogno di cambiare l'immagine del tempio, perché c'è qualcosa di più che un elemento singolo; Cristo è la pietra angolare, non tanto l'interezza (*die Fülle*) del tempio.<sup>229</sup>

<sup>224</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 232. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 222.

<sup>225</sup> *Den alten Menschen, der ist zerrissen*, DBW 14, 435. Cf. D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 232. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 222.

<sup>226</sup> Cf. Gal 3,27; Rm 13,14; 2 Cor 5.

<sup>227</sup> Il riferimento è a 2Cor 5,1-5: «Sappiamo infatti che, quando sarà distrutta la nostra dimora terrena, che è come una tenda, riceveremo da Dio un'abitazione, una dimora non costruita da mani d'uomo, eterna, nei cieli. Perciò, in questa condizione, noi gemiamo e desideriamo rivestirci della nostra abitazione celeste purché siamo trovati vestiti, non nudi. In realtà quanti siamo in questa tenda sospiriamo come sotto un peso, perché non vogliamo essere spogliati ma rivestiti, affinché ciò che è mortale venga assorbito dalla vita. E chi ci ha fatti proprio per questo è Dio, che ci ha dato la caparra dello Spirito».

<sup>228</sup> DBW 14, 436.

<sup>229</sup> DBW 14, 437.

L'affermazione secondo cui la chiesa è *gegenwärtige Christus*, «Cristo presente», diventa così più chiara: non c'è coincidenza tra Cristo e la chiesa, non c'è unità monolitica: Cristo è piuttosto la pietra angolare che rende possibile tutta la costruzione, formata dalla comunità dei credenti:

1Pt 2,5: la casa spirituale è la comunità stessa. La casa viene costruita dalle pietre vive, ovvero dai membri della comunità.<sup>230</sup>

Attraverso questa comunità, il corpo di Cristo permane nella storia:

1Cor 3,16: voi siete il tempio di Dio in cui abita lo Spirito di Dio, voi siete la casa, il corpo, che Israele ha aspettato.<sup>231</sup>

Bonhoeffer mette a fuoco che l'attesa di Israele, cioè di tutto l'Antico Testamento, era tesa verso una presenza tangibile della gloria di Dio: in questa chiave si possono leggere progressivamente la terra promessa e la costruzione del tempio, che diventano nel Nuovo Testamento l'incarnazione del Figlio e l'istituzione della chiesa. «Voi credenti» – dice Paolo – con il vostro stesso corpo siete inabitati dallo Spirito e rendete presente nel mondo questa gloria di Dio, oggetto dell'attesa dei padri. È così avvenuta la trasposizione del concetto di gloria dal tempio al corpo di Cristo, e la sua estensione da quest'ultimo ai corpi dei credenti raccolti nella comunità.

### **3.3. Dio abita la chiesa**

L'«abitare» (*Wohnen*) è allora assunto da Bonhoeffer come immagine «spaziale» (*Räumlich*) del rapporto tra Dio e la chiesa: l'«inabitazione» (*Einwohnung*) dello Spirito consente al Dio trinitario di reclamare uno spazio, un posto.<sup>232</sup>

Il concetto dell'abitare non è solo spaziale, bensì esprime uno «stato» (*Zuständlichkeit*): una continuità spaziale e temporale. È proprio della fede che, solo grazie a lei, avvenga quest'inabitazione. [...] L'abitare di Cristo in noi è un effetto (*Wirkung*) della fede. L'inabitazione avviene solo per mezzo della fede, e certamente la fede esprime la pretesa (*Anspruch*) di Dio sulla nostra esistenza. Una concezione esclusivamente temporale dell'inabitazione conduce all'ortodossia, mentre una concezione esclusivamente spaziale conduce al cattolicesimo.<sup>233</sup>

Detto in altre parole, di fronte all'affermazione «Dio inabitata la chiesa» ci sono due possibili domande: dove avviene questa inabitazione? Oppure: quando avviene? La prima questione sarebbe

---

<sup>230</sup> *DBW 14, 437.*

<sup>231</sup> *DBW 14, 437.*

<sup>232</sup> Cf. *DBW 14, 447.*

<sup>233</sup> *DBW 14, 447.*

stata oggetto della riflessione prevalente del cattolicesimo, che ha risposto provando di istituzionalizzare – e in qualche modo di giuridicizzare – i confini della chiesa visibile; invece la domanda sul «quando», conducendo a una riflessione sulla permanente effusione dello Spirito, è tipica del mondo ortodosso. È per questo, dice Bonhoeffer, che il cattolicesimo ha insistito sull'identità sincronica della chiesa: per la necessità che essa emerga dal mondo definendo i propri confini nel tempo presente. Mentre l'ortodossia avrebbe insistito soprattutto sulla perenne identità della chiesa attraverso i secoli, grazie alla permanente e diacronica effusione dello Spirito.

### 3.4. Lo sposo e la sposa

In conclusione, ci sono delle espressioni e delle immagini che indicano la medesima realtà, cioè Cristo stesso: il tempio di Dio, il corpo di Cristo, la comunità cristiana e altre ancora.

La comunità di Cristo è Cristo presente in Spirito Santo. Essa è il suo corpo visibile, e il suo corpo è sempre egli stesso. Ne consegue che la presenza di Cristo abbraccia la totalità della vita (*Gesamtleben*) del suo corpo. Cristo esiste come comunità, come corpo, che è costituito dai membri.

Questo significa che Cristo non esiste solo come parola annunciata, ma come visibile totalità della vita della comunità, fino a entrare nei corpi dei membri (cf. 1Cor 6,19).<sup>234</sup>

[...] Questo, nonostante la comunità e Cristo siano l'una di fronte all'altro:<sup>235</sup> è una non-identità.<sup>236</sup>

L'aspetto paradossale è che Cristo è sia presente nella chiesa, sia le sta davanti in una relazione i-  
tu; egli sta interamente nella comunità, e tuttavia è «colui che deve tornare» (*der Wiederkommende*):  
sebbene la comunità sia il corpo di Cristo, la nostra patria è nei cieli. È chiaro che il Signore è lo  
stesso qui e là, così come la chiesa; la differenza è che non è la stessa cosa vivere nell'attesa  
(*Warten*: «aspettare») o nella manifestazione piena (*Schauen*: «apparire»).<sup>237</sup> Bonhoeffer tenta  
allora, a partire dal brano paolino di Ef 5,22-33, di tenere insieme tutti gli aspetti del rapporto tra  
Cristo e la sua chiesa.

1. Cristo è il capo, il Signore del suo corpo, della comunità, la quale gli è sottomessa come la donna è sottomessa a  
suo marito. Cristo e la comunità sono posti l'uno di fronte all'altra.<sup>238</sup>

---

<sup>234</sup> *DBW 14*, 438.

<sup>235</sup> Cristo e la chiesa hanno una relazione di *Gegenüber*, di «frontalità».

<sup>236</sup> *DBW 14*, 439.

<sup>237</sup> Cf. *DBW 14*, 439.

<sup>238</sup> *DBW 14*, 440-441.

2. L'identità tra Cristo e la comunità: Cristo ama la sua comunità e dà se stesso per lei, poiché essa è il suo corpo. Così l'uomo deve amare la sua donna come il suo proprio corpo, poiché essi sono uno. Chi ama la sua donna ama se stesso, poiché egli ama il suo proprio corpo. Allo stesso modo, Cristo che ama la chiesa ama se stesso. La comunità è carne propria di Cristo.<sup>239</sup>

3. La presenza di Cristo nella comunità si estende anche alla sua umanità. Alla comunione sessuale nel matrimonio, in cui i due divengono un solo corpo, corrisponde nella comunità l'unione sacramentale (*die sakramentale Vereinigung*) di Cristo con la comunità nella santa cena. Come l'uomo lascia il padre e la madre e prende la propria moglie e i due divengono una carne sola, così i credenti lasciano il padre e la madre e divengono una sola carne con Cristo nel sacramento. Questo è possibile solo se Cristo è presente nella sua carne con la sua umanità.<sup>240</sup>

4. Cristo ama la sua comunità come se stesso, come il marito deve amare sua moglie e come la moglie deve aver rispetto del marito (cf. Ef 5,33). L'espressione τὸ μυστήριον μέγα ἐστίν («questo mistero è grande») si riferisce al sacramento dell'unione carnale con Cristo nella santa cena, non al sacramento del matrimonio (cf. Ef 5,32). L'uomo ha il primo amore, dalla donna viene l'amore di risposta (*die Gegenliebe*). Cristo ama la comunità per primo, la comunità lo ri-ama con timore.<sup>241</sup>

5. L'immagine del matrimonio, dello sposo e della sposa, c'è sia in AT che in NT. [...] In Apocalisse, le nozze dell'agnello (cf. Ap 19,7; 21,2; 22,17). Gal 4,26: Gerusalemme come sposa di Cristo, e come madre dei credenti.<sup>242</sup>

Quella tra Cristo e la chiesa è dunque un'unione (*Vereinigung*) sponsale: Cristo ha preso l'iniziativa e ha amato per primo, cosicché quello della chiesa è un «amore di risposta», un «amore di rimando» (*Gegenliebe*); le due realtà, pur mantenendosi distinte, mediante il sacramento della cena diventano «una carne sola». D'altra parte persiste l'attesa del tempo escatologico, in cui le nozze di Cristo giungeranno al loro definitivo compimento: il *Warten* («aspettare») della chiesa – la dinamica del «non-ancora» – è allora un modo ulteriore per affermare l'alterità di Cristo: la chiesa è sposa di Cristo e per questo è il «Cristo presente», ma non è Cristo.

### **3.5. La comunità pneumatica e la sua professione di fede**

La situazione storico-politica induce molti importanti esponenti del panorama teologico di lingua tedesca a riflettere con una certa urgenza sul problema dell'identità della chiesa. «Qui, accanto a Barth, ad Asmussen, a Niemöller, troviamo l'insonne opera ecclesiastica ed ecclesiologica di

---

<sup>239</sup> *DBW 14*, 441.

<sup>240</sup> *DBW 14*, 441.

<sup>241</sup> *DBW 14*, 441-442.

<sup>242</sup> *DBW 14*, 442.

Bonhoeffer». <sup>243</sup> A ben vedere, se si confronta *Sanctorum Communio* (la sua tesi di dottorato, discussa nel 1927 e pubblicata nel 1930) con le lezioni tenute a Finkenwalde si coglie bene che nella metà degli anni '30, in pieno *Kirchenkampf*, la riflessione si era ormai orientata verso la necessità di «prendere decisioni» per conservare in Germania la chiesa di Cristo. Se Hitler aveva proclamato la sua ideologia nel libro *Mein Kampf* («La mia battaglia»), la risposta della chiesa diventò un *Kirchenkampf* («battaglia della chiesa»). Al di là del tentativo di delegittimare i *Deutsche Christen* (la chiesa dei «cristiano-tedeschi», fedele al regime e disponibile a trovare giustificazioni teologiche per la sua politica totalitaria e razziale), la questione è molto profonda: andare al nocciolo dell'esperienza ecclesiale e comunitaria. Bonhoeffer vuole capire cos'è la «chiesa» partendo dal basso, dal punto di vista della «comunità cristiana».

La comunità ecclesiale è un'unità creata dallo Spirito Santo e una comunità fondata sulla Parola e sul sacramento, oppure è la comunità dei cristiani di buona volontà, onesti, pii, di osservanza cristiano-tedesca, confessante o dei comitati? La comunità ecclesiale si fonda solo sulla verità del vangelo, o su un amore incontrollato per la domanda sulla verità? *Doctrina est coelum, vita est terra* (Lutero). Quella della comunità ecclesiale è una questione che riguarda l'annuncio e l'amministrazione dei sacramenti, oppure una questione che riguarda la santificazione personale? <sup>244</sup>

In altre parole: l'elemento decisivo della comunità sono i propositi santi – la rettitudine morale, la ricerca della verità, un anelito di perfezione – di chi desidera farne parte? Bonhoeffer rifiuta quest'ipotesi, svalutando addirittura l'appartenza confessionale: far parte della chiesa dei cristiano-tedeschi o della chiesa confessante non è l'elemento che definisce, neppure in un'ottica esistenziale, il *proprium* della chiesa. Infatti la comunità c'è solo laddove c'è «la Parola e il sacramento», *Wort und Sakrament*: <sup>245</sup> soltanto dove ci sono insieme l'annuncio del vangelo, il battesimo e la santa cena lo Spirito Santo rende la comunità corpo di Cristo. <sup>246</sup> Il pericolo concreto è che i credenti scindano questi elementi, selezionandoli a piacere e rimpiazzandoli con qualcosa di estraneo.

Cosa significa una comunità [appoggiata] sulla Parola che non vuol diventare una comunità [appoggiata] sul sacramento? Quale può essere lo scopo della comunità [appoggiata] sulla Parola, se non la comunità del sacramento? <sup>247</sup>

Togliendo il sacramento rimane uno spazio che viene appunto riempito da «altro». Emerge qui la

<sup>243</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 83.

<sup>244</sup> *DBW 14*, 698.

<sup>245</sup> Cf. *Confessio Augustana*, VII.

<sup>246</sup> *DBW 14*, 834.

<sup>247</sup> *DBW 14*, 699.

distinzione, che sarà sviluppata nel primo capitolo di *Gemeinsames Leben (Vita comune)*, tra «comunità psichica» e «comunità pneumatica»: potremmo dire che ci sono un modo psichico (*seelisch*) e un modo pneumatico (*geistlich*) di appartenere alla chiesa.

Chi vuol avere più di quel che Cristo ci ha donato non vuole la fraternità cristiana, ma cerca qualche straordinaria esperienza di comunione che altrimenti gli rimane negata; egli porta nella fraternità cristiana desideri confusi e impuri. [...] Perché ci sia la fraternità cristiana bisogna che sia chiaro fin dal principio: primo, che la fraternità cristiana non è un ideale (*kein Ideal*) ma una realtà divina (*göttliche Wirklichkeit*). Secondo, che la fraternità cristiana è una realtà pneumatica e non psichica.<sup>248</sup>

Una realtà che già c'è, e a cui «dobbiamo prendere parte» (*teilhaben dürfen*).<sup>249</sup>

È una questione vitale (*Daseinsfrage*) quella di esercitare al momento opportuno, quotidianamente, la capacità di distinguere (*das Unterscheidungsvermögen*) tra un ideale umano e la realtà di Dio, tra comunione spirituale e comunione psichica.<sup>250</sup>

«Bisogna stare molto in guardia», ammonisce Bonhoeffer, perché la comunità cristiana non si trasformi in una realtà settaria, in un movimento o in un *collegium pietatis* ma si auto-comprenda come frammento (*Stück*) dalla chiesa cristiana «una, santa, universale» partecipando alla sua sofferenza, alla sua battaglia e alla promessa che il Signore le ha dato.<sup>251</sup> La questione è vitale perché riguarda il *Dasein* della chiesa, la sua stessa ragion d'essere. Se la comunità non si trasforma in un'associazione di uomini pii, è perché lo Spirito le dona la fede: quella fede grazie alla quale si ha la capacità di distinguere tra la buona e la cattiva dottrina.

L'attenzione di Bonhoeffer si orienta allora sui testi del Nuovo Testamento che rivelano i primi assunti di fede della comunità primitiva. Probabilmente, la confessione (*Bekennntnis*) cristiana più antica era: «Gesù è il Cristo, il Signore» (cf. 1Cor 12,3; Rm 10,9; At 8,37; Fil 2,11).

È una confessione su due fronti, verso il Dio che si rivela e contro la deificazione dell'imperatore. La confessione che Gesù è il Signore non è una confessione minimalista, come qualcuno oggi vorrebbe nuovamente sostenere, per custodire la comunità da una spaccatura, ma è un'autentica confessione della comunità contro il mondo e per il suo Dio.<sup>252</sup>

Proclamare la signoria di Cristo implicava il pubblico rifiuto di sottostare al culto civile

---

<sup>248</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 22. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 21 Corsivo nel testo.

<sup>249</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 26 Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 25

<sup>250</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 32 Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 29-30

<sup>251</sup> Cf. D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 32-33 Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 30

<sup>252</sup> *DBW 14*, 448.

dell'imperatore: un comportamento che provocava la reazione delle autorità romane. Per questo, Bonhoeffer si opponeva a quanti hanno visto in questa formula – apparentemente così generica, in confronto ai simboli di fede successivi – un tentativo «minimalista» per scongiurare le divisioni dottrinali dentro una chiesa «appena nata»: si tratta invece di una proclamazione *gegen die Welt* («contro il mondo»), dunque con un forte contenuto identitario, e rivolta a Dio.

### 3.6. Il mondo penetra nella comunità

Dai dati neotestamentari si può ricavare anche che, già nelle comunità paoline, la chiesa veniva richiamata a vigilare sul pericolo delle divisioni interne. In qualche modo, le figure ministeriali dei «dottori» davano vita a scuole teologiche tra loro differenti: talvolta poteva trattarsi di accentuazioni diverse all'interno della retta fede, ma non mancavano i casi di disonestà.

Ci sono casi in cui dalle proprie opinioni e dalla propria saggezza se ne ricava un commercio, invece che investire nel servizio dell'unità. Cf. 1Tm 6,5.20; 2Tm 2,10; 2Tm 3,8; Tt 1,10: l'educazione che si riceve presso una scuola teologica, analogamente a quanto avviene nelle scuole filosofiche, può tendere a ricavare un profitto (*Gewinn*) dalla devozione (*Gottseligkeit*).<sup>253</sup>

Sono casi in cui il mondo tenta di aggredire la comunità, e di penetrarvi. In *Sequela*, l'argomento viene trattato commentando Mt 7,15-20.

I discepoli non debbono ritenere (*meinen*) di potersi semplicemente sottrarre (*entfliehen*) al mondo e rimanere ormai senza pericoli nella piccola schiera (*Schar*) sulla via stretta (*der enge Weg*). Tra di loro verranno falsi profeti, e con la confusione (*Verwirrung*) anche l'isolamento (*Vereinsamung*) diventa maggiore. Ecco uno accanto a me, esteriormente (*äußerlich*) un membro della comunità, ecco un profeta, un predicatore, all'apparenza (*dem Schein*) in parole e opere un cristiano, ma interiormente (*innerlich*) oscuri motivi (*finstere Gründe*) lo spingono (*treiben*) verso di noi, interiormente è un lupo rapace, la sua parola è menzogna e la sua opera inganno. Egli sa preservare (*bewahren*) bene il suo segreto, ma svolge (*treiben*) di nascosto (*im Verborgenen*) la sua oscura opera. Egli è fra di noi, non perché l'ha spinto (*treiben*) verso di noi la fede in Gesù Cristo, ma perché il diavolo l'ha spinto (*treiben*) nella comunità. Egli forse, mediante i suoi pensieri e le sue profezie, cerca il potere (*die Macht*), l'influenza, il denaro, la fama. Egli cerca il mondo, ma non Cristo Signore.<sup>254</sup>

La vita cristiana, insegna Bonhoeffer, non è tanto una «porta stretta» quanto una «via stretta»: il discepolo non può credere di potersi adagiare in una comunità sicura e controllabile, solo perché

<sup>253</sup> DBW 14, 449.

<sup>254</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 185-186. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 177-178.



essa ha fatto lo sforzo di «sottrarsi al mondo». Il cristiano sa, nella sua esperienza, che c'è un'apparenza esteriore – addirittura fatta di parole e opere – che talvolta inganna perché nasconde al suo interno delle «motivazioni oscure»: il tentatore può servirsi della comunità cristiana per spingere (*treiben*) qualcuno a cercare quel che è mondano. L'inganno può essere molto sottile, e a volte può sfruttare addirittura le potenzialità della riflessione teologica.

C'è un grande rischio: problematizzare per il gusto di problematizzare. 2Tm 3,7: lo scopo dev'essere solo la verità! Non bisogna, al suo posto, metterci un problema! Taluni capi di scuola, per i quali porre problemi è importante, sono uomini della disobbedienza (*Menschen des Ungehorsams*), che per questo non giungono alla conoscenza della verità. Chi vuol essere disobbediente non arriva alla verità, rimane bloccato nel problema. Sono uomini dal senso lacerato.<sup>255</sup>

L'obbedienza alla verità: questo è il compito di quanti insegnano e tramandano la dottrina cristiana. Esso è il parametro che permette di distinguere una vivacità intellettuale e teologica davvero ecclesiale da una volontà «disobbediente» e «lacerante» di problematizzare ogni cosa.

L'«uomo della disobbedienza», il falso maestro, è chiamato da Bonhoeffer «tentatore» (*Treiber*) e «seduttore» (*Verführer*): egli è abile nello sfruttare a proprio vantaggio addirittura la rettitudine del vero discepolo.

Egli nasconde (*verbergen*) la sua oscura intenzione (*Vorhaben*) sotto sembianze cristiane (*im Gewande der Christlichkeit*) e sa che i cristiani sono un popolo che crede facilmente (*ein leichtgläubiges Volk*). Egli conta sul fatto di non venir smascherato (*entlarven*) nelle sue vesti innocenti (*unschuldigen Kleid*). Egli sa anche che ai cristiani è proibito giudicare, e lo ricorderà loro al momento giusto! In effetti, nessun uomo vede nel cuore dell'altro. Così, colui svia (*verführen*) molti dalla retta via.<sup>256</sup>

*Der Verführer*, il «seduttore»: come già annotato in precedenza, Bonhoeffer aveva riservato questo appellativo anche a Hitler: il *Verführer* per antonomasia. Nel 1935, tuttavia, all'interno della Chiesa Confessante era data per assodata l'opposizione al regime nazista: l'attenzione del dibattito non poteva allora che essere verso le forme più sottili di appoggio interessato al regime, quelle che si presentavano sotto «vesti innocenti» e «sembianze cristiane». Erano loro a dover essere «smascherate», non senza i pesanti contraccolpi che *Sequela* ravvisa nella vita della comunità: essa, infatti, può essere spinta

---

<sup>255</sup> DBW 14, 449-450.

<sup>256</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 185-186. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 177-178.

in una grande ansia (*Angst*).<sup>257</sup> Chi conosce (*kennt*) l'altro? Chi lo sa (*weiß*), se dietro l'apparenza cristiana (*der christliche Schein*) non si ficchi (*steckt*) la menzogna e si nasconda (*lauert*) la seduzione (*die Verführung*)? Nella comunità potrebbe penetrare (*einziehen*) una profonda diffidenza (*ein tiefes Mißtrauen*), un guardare sospettoso (*ein argwöhnisches Beobachten*) e un angosciato spirito di giudizio (*ein ängstlicher Richtgeist*). Potrebbe introdursi (*eintreten*), sulla base di questa parola di Gesù, una condanna senza misericordia (*ein leibloses Verurteilen*) di quel fratello che cade nel peccato.<sup>258</sup>

La diffidenza dei cristiani tra di loro, lo sguardo sospettoso, lo spirito di giudizio e infine la condanna senza misericordia: queste sono le conseguenze comunitarie che insorgono quando i discepoli affrontano in modo angosciato le difficoltà della sequela, proiettando sui fratelli le proprie esperienze di tentazione.

### 3.7. Riconoscere i frutti

La diffidenza verso la fede del fratello è un elemento che potrebbe distruggere la comunità; per questo, Gesù ha dato un insegnamento ben mirato:

Gesù libera (*befreit*) i suoi da questa diffidenza, che non potrebbe che lacerare (*zerreißen*) la comunità. Egli dice: l'albero guasto porta frutti cattivi.<sup>259</sup> Egli non può che farsi riconoscere da sé, a suo tempo (*zu seiner Zeit*). Noi non abbiamo bisogno di vedere nel cuore. Noi dobbiamo aspettare finché l'albero porti il suo frutto. In base ai frutti voi distinguete (*unterscheiden*), a suo tempo, gli alberi. Ma il frutto non può tardare (*ausbleiben*) a lungo. Quel che a ben vedere si intende qui non è la differenza (*der Unterschied*) tra la parola e l'opera dei falsi profeti, ma la differenza tra apparenza (*Schein*) e realtà (*Wirklichkeit*). Gesù ci dice che un uomo non può vivere a lungo nell'apparenza (*im Schein*). Viene il tempo di portar frutto (*der Fruchttragen*), viene il tempo della distinzione (*Unterscheidung*).<sup>260</sup> Prima o poi diventa evidente (*offenbar*) quale sia la sua sostanza. Non giova all'albero, se esso si rifiuta di portare frutto. Il frutto viene da sé. Così il momento da cui dipende la distinzione di un albero dall'altro, il tempo dei frutti (*die Fruchtzeit*), manifesterà (*offenbaren wird*) ogni cosa.<sup>261</sup>

La grande contrapposizione è dunque tra l'apparenza e la realtà: ma con il tempo dei frutti, il tempo dello *Schein* (l'«apparenza») diventerà il tempo dell'*Offenbarkeit* (ciò che è «aperto», «svelato», «evidente»), in cui si potrà capire che cosa è reale e che cosa è solo fittizio: lo smascheramento delle false dottrine. Certamente Bonhoeffer, con una sensibilità tipicamente protestante, non pensa che la

<sup>257</sup> *Angst*: paura, ansia, angoscia... Qualcosa di molto più dinamico del semplice timore.

<sup>258</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 186. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 178.

<sup>259</sup> *Der faule Baum bringt arge Früchte*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 186.

<sup>260</sup> *Es kommt die Zeit des Fruchttragens, es kommt die Zeit der Unterscheidung*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 186.

<sup>261</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 186. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 178-179.

retta dottrina debba avere inevitabilmente una formulazione univoca: esistono le «opinioni di scuola» (*Schulmeinungen*), che possono avere una loro legittimità e una loro aderenza alla verità. Eppure, arriva un momento in cui si può riconoscere il passaggio (*der Übergang*) dall'opinione di scuola all'eresia: e ciò avviene di fronte al «comandamento dell'amore», scrive Bonhoeffer.

Calcare il comandamento della verità è anche calcare il comandamento dell'amore. Cf. 1Gv 5,2: questo è l'amore per i fratelli, se noi amiamo Dio e non l'eresia, e se ci atteniamo ai suoi comandamenti.<sup>262</sup>

Il comandamento dell'amore smaschera gli *Scheinchristen*, i «cristiani apparenti»; Gesù, ricorda Bonhoeffer, ha delle aspettative a questo proposito: infatti, chi è nella sequela è chiamato ad esercitare, vigilando e usando la capacità di discernimento, la sua responsabilità.

Gesù si aspetta (*mutet zu*) che i suoi discepoli in quei momenti distinguano (*unterscheiden*) chiaramente apparenza e realtà, e pongano una cesura tra sé e i cristiani apparenti (*Scheinchristen*). Questo li esime da ogni studio curioso<sup>263</sup> dell'altro, ma richiede sincerità e risolutezza nel riconoscere la soggiungente decisione di Dio.<sup>264</sup> In ogni momento può succedere che da in mezzo a noi i cristiani apparenti vengano strappati via, o che noi ci ritroviamo smascherati (*entlarvt*) come cristiani apparenti.<sup>265</sup>

In ogni momento potremmo riconoscere che qualcuno – forse anche noi stessi – è discepolo del mondo anziché di Cristo. A quel punto il dato cognitivo, cioè la *Unterscheidung* («distinzione»), induce alla *Entscheidung* («decisione»), che è un atto esistenziale.

Arriva il tempo della decisione (*die Entscheidungszeit*) tra il mondo e la comunità – ed esso può venire ogni giorno, non solo nelle grandi, ma anche nelle piccolissime decisioni quotidiane –<sup>266</sup> quando sarà manifestato quel che è guasto e quel che è buono. Qui resiste (*bestehen*) solo la realtà, e non l'apparenza.<sup>267</sup>

Ogni cristiano ha dunque la responsabilità, fatta di «piccolissime decisioni quotidiane», di vigilare affinché la comunità resista nella sequela con la sostanza e non solo con l'apparenza. È una resistenza contro il tentativo del mondo, per mezzo della seduzione dei falsi dottori, di penetrare nella chiesa.

---

<sup>262</sup> *DBW 14*, 451.

<sup>263</sup> *Neugierigen Erforschung*: il sostantivo *Erforschung* indica uno studio meticoloso, un'indagine scrupolosa; *neugierig* è un parola composta che appone *Neue*, «cose nuove», all'aggettivo *gierig* che esprime l'«avidità»: una curiosità avida, morbosa, rapace.

<sup>264</sup> [...] *aber es fordert Wahrhaftigkeit und Entschlossenheit, die fallende Entscheidung Gottes anzuerkennen*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 187.

<sup>265</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 187. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 179.

<sup>266</sup> *Nicht nur in großen, sondern auch in ganz geringen, alltäglichen Entscheidungen*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 186.

<sup>267</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 186. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 179.

### 3.8. Di fronte all'eresia

La questione da considerare seriamente è quella del comportamento che bisogna tenere di fronte all'eresia. Retoricamente, Bonhoeffer chiede:

la qualifica di «eresia» è un giudizio di valore morale o religioso? Oppure è il giudizio della parola di Dio sulla verità e la menzogna, sulla santità e la malvagità, che noi possiamo solo ripetere (*nachsprechen*) con timore e tremore? L'eretico è ancora un nostro fratello cristiano? <sup>268</sup>

È «ripetendo» la Parola, un umile atto di ripetizione, <sup>269</sup> che la comunità a un certo punto può trovarsi nella condizione di dover definire «eretico» un proprio fratello. Infatti «il potere della separazione e della distinzione», <sup>270</sup> così come quello di convocare la comunità, appartiene allo Spirito Santo. Ma, se questo è vero, è proprio nel contesto del *Kirchenkampf* che per Bonhoeffer diventa inevitabile porsi seriamente il problema dell'atteggiamento della comunità nel caso in cui, a un certo punto, le scissioni appaiano inevitabili.

Si è pronti a recepire [...] che lo smembramento della comunità è l'opera «insolita» della chiesa (*das «fremde» Werk der Kirche*), che essa compie con l'intento di poter poi fare quello che le è proprio? Che lo smembramento (*aufhebung*) della comunità ecclesiale è l'ultima delle cose che la comunità può fare? <sup>271</sup>

Sancire divisioni all'interno della chiesa è dunque un gesto «insolito», quasi in contraddizione con il perdono proclamato dal vangelo:

come può il vangelo essere sufficientemente forte per una separazione, se esso è così «debole» nella comunione, nella consolazione fraterna, nel perdono, nella penitenza e nella confessione dei peccati? <sup>272</sup>

D'altra parte ci sono circostanze in cui per la comunità cristiana sarebbe più comodo – e potrebbe anche sembrare più opportuno – serrare le fila contro l'assalto frontale del mondo, evitando ogni esclusione di forze potenzialmente utili e sorvolando sull'azione seducente del tentatore dentro la comunità. La volontà di Dio, però, va in un'altra direzione.

È una volontà di Dio difficile da capire, quella che, nell'ora in cui sarebbe necessaria una difesa comune contro il nemico esterno, ci lacera (*zerreißt*) internamente. Noi non possiamo nulla contro questa volontà. Ci dovrebbero rimanere solo alcune cose: la sua Parola, il suo sacramento, la sua promessa. Non chiediamo nient'altro. Perché da

---

<sup>268</sup> *DBW 14*, 698.

<sup>269</sup> *Nachsprechen*: «parlare dopo», quindi «ripetere».

<sup>270</sup> *DBW 14*, 698.

<sup>271</sup> *DBW 14*, 698.

<sup>272</sup> *DBW 14*, 699.

questo dono sgorga l'incomparabile regalo della vera comunione nella fede, nella preghiera, nell'intercessione, nel servizio fraterno, nel perdono, nella confessione dei peccati e nella disciplina, e nel riconoscimento dei nostri peccati e della misericordia di Gesù Cristo. Qui si trova il lavoro che ci è proprio, l'opera propria della chiesa.<sup>273</sup>

Bonhoeffer riflette sul fatto che, a volte, la divisione dentro la chiesa può essere «una volontà di Dio»: una volontà difficile da accettare perché diventa un richiamo alla penitenza, alla conversione e a raccogliersi intorno ai tre doni che costituiscono l'esperienza essenziale della chiesa: la Parola, il sacramento, la promessa.

Paolo stesso, in talune circostanze (cf. 1Cor 11,19), reputa necessaria la scissione (*Entzweiung*) nella comunità: essa infatti svela quali siano le opere buone, e separa il credente – che è «l'uomo spirituale» – dall'incredulo. In qualche modo, una rottura in seno alla comunità può essere funzionale (*dienen*: può «servire») alla vera unità della comunità. Quando Paolo rigetta i «litigi di scuola» (*Schulgezänk*) non è per un astratto amore della concordia, ma perché lui ricerca la verità del vangelo: cioè una dottrina giusta, che non ha nulla a che fare con delle opinioni disparate (cf. 1Cor 1,10). D'altra parte, dallo studio della storia della chiesa sappiamo che i germi di divisione ci sono sempre stati.

Per la comunità è essenziale: non guardare alle diversità (*Verschiedenheiten*), ma all'unico e indiviso (*unzerteilten*) Cristo, lui che solo salva, il solo in cui sono battezzati. Annunciatori diversi (*verschiedene Verkündiger*) lavorano alla stessa opera (cf. 1Cor 3,6). C'è un unico Cristo; c'è un'unicità dell'unica opera. Ciò deve condurre la comunità a una nuova unità.<sup>274</sup>

La chiesa prolunga nel tempo la missione di Cristo. A partire da questa fedeltà, le comunità sono chiamate a preservare la comunione e a lasciarsi condurre verso una unità che è qualitativamente «nuova»: in quanto unità pneumatica, e non psichica.

### **3.9. La separazione dentro la comunità**

In *Sequela*, l'esegesi del c. 7 di Matteo prosegue mettendo Bonhoeffer di fronte a una separazione ancora più profonda di quella tra cristiani veri e cristiani apparenti: una separazione che «prende piede dentro la schiera stessa dei discepoli confessanti». Mt 7,21 dice:

---

<sup>273</sup> *DBW 14, 700.*

<sup>274</sup> *Es ist ein Christus; es ist eine Einheit des Werks. Das soll die Gemeinde zu neuer Einheit führen, DBW 14, 449.*

non chiunque mi dice: "Signore, Signore", entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli.<sup>275</sup>

Ecco il commento di Bonhoeffer:

la separazione (*Scheidung*) avvenuta mediante la chiamata di Gesù alla sequela va ancora più in profondità. Dopo la separazione tra mondo e comunità, tra cristiani apparenti e cristiani veri, ora la separazione prende piede (*greifen*) dentro la schiera dei discepoli confessanti (*in die bekennende Jüngerschar*). Paolo dice: nessuno può chiamare Gesù «Signore» se non per mezzo dello Spirito Santo (1 Cor 12,3). Nessuno con la propria ragione, con la propria forza e con la propria decisione può rimettere a Gesù la propria vita, chiamarlo «proprio Signore». Ma qui viene contemplata la possibilità che qualcuno chiami (*nennt*) Gesù «Signore» senza lo Spirito Santo, cioè senza aver raccolto la chiamata di Gesù. [...] Il dire «Signore, Signore» (*das Herr-Herr-Sagen*) è la confessione della comunità. Non chiunque pronuncii questa confessione [di fede] entrerà nel regno dei cieli. La separazione attraversa la comunità confessante. Questa confessione non fornisce alcun diritto verso Gesù. Nessuno può mai appellarsi (*berufen*) alla sua confessione. Il fatto che siamo membri della chiesa con la confessione giusta,<sup>276</sup> non è affatto una pretesa (*Anspruch*) davanti a Dio. Noi non saremo beatificati in base a questa confessione. [...] Dio non ci chiederà mai se noi siamo stati evangelici,<sup>277</sup> ma se abbiamo fatto la sua volontà. Questo chiederà ad ognuno, ed anche a noi. I confini (*die Grenzen*) della chiesa non sono i confini di un privilegio, ma quelli di una scelta della grazia e della vocazione divina.<sup>278</sup>

Dunque tra i cristiani confessanti ci sono gli *Herr-Herr-Sagenden*, i *Berufenden*, gli *Ansprechenden*: coloro che dicono «Signore, Signore!», che credono di potersi appellare e di poter avanzare pretese in base alla loro appartenenza confessionale. «Dio non ci chiederà se siamo stati evangelici, ma se abbiamo fatto la sua volontà»; Gesù mette in chiaro che c'è una grossa differenza tra il «dire» e il «fare», tra ὁ λέγων e ὁ ποιῶν: colui «che dice» è una persona *durch sein Bekenntnis rechtfertigende*, cioè uno che tenta di giustificarsi da solo servendosi della sua confessione di fede; invece,

la grazia di Gesù ricerca il facitore (*der Täter*); il fare diventa così la vera umiltà, la vera fede, la vera confessione della grazia di colui che chiama (*der Berufer*).<sup>279</sup>

*Der Berufer* («il chiamante») può ricevere la sua risposta solo *in dem Täter* («il facitore»): il

---

<sup>275</sup> Mt 7,21.

<sup>276</sup> Nel 1934, la chiesa confessante si separò dalla chiesa dei cristiano-tedeschi ritenendo in tal modo di custodire la confessione della retta fede.

<sup>277</sup> Nel senso della «chiesa cristiano-evangelica». Cf. il sermone su Ap 14,6-13 del 24 novembre 1935: «Dio nel giudizio ci interrogherà solo a proposito del suo vangelo eterno: avete creduto e obbedito al vangelo? Egli non chiederà se siamo stati tedeschi o ebrei, se siamo stati nazionalsocialisti o no, e neppure se noi abbiamo appartenuto o no alla chiesa confessante», *DBW 14*, 914.

<sup>278</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 187-188. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 179-180.

<sup>279</sup> *Die Gnade Jesu fordert den Täter, das Tun wird so die rechte Demut, der rechte Glaube, das rechte Bekenntnis zur Gnade des Berufers*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 188.

commento al versetto 22 <sup>280</sup> porta *noch bis ins letzte*, «fino alla fine», la descrizione di questo rapporto privilegiato. Chi è, infatti, il vero facitore? Mettendo da un lato i semplici confessori e concentrandosi solo sui cristiani «del fare», Bonhoeffer si accorge che Gesù contempla anche dei «facitori apparenti» (*Schein-Täter*).

Il confessore (*Bekenner*) e il facitore (*Täter*) sono separati l'un l'altro. Ora la separazione è spinta avanti fino alla fine. Qui, finalmente parlano quelli che hanno resistito (*bestanden haben*) fino a questo punto. Essi appartengono ai facitori, e si appellano appunto, invece che alla loro confessione, proprio a questo loro fare. Essi hanno fatto opere (*Taten getan*) nel nome di Gesù. Sanno che la confessione non giustifica, perciò sono andati oltre e hanno fatto grande il nome di Gesù tra la gente, per mezzo del fare. Ora si presentano davanti a Gesù e si richiamano a questo fare. <sup>281</sup>

Il riferimento a 1Cor 13 è molto evidente: è possibile una fede «demoniaca» che sì, è vero, si richiama a Gesù («Signore, Signore!») ed è capace di compiere prodigi, di donare tutti i propri beni fino al martirio e di raggiungere

forse addirittura l'auto-santificazione (*Selbsteheiligung*), e tuttavia essa rinnega (*verleugnet*) Gesù e la sua sequela. <sup>282</sup>

Questa fede demoniaca opera

senza amore – cioè in tutto il suo fare non si realizza (*geschieht*) però il fare della sequela, questo fare il cui facitore non è altri, in fondo, che colui che chiama (*der Berufer*), Gesù Cristo stesso. <sup>283</sup>

L'argomentazione scende ormai, inesorabile, per una china ripidissima: perché non tutti i facitori, neanche quelli che hanno realizzato le più meritevoli opere che si possano immaginare, possono affermare con certezza inequivocabile di aver lasciato operare Cristo stesso per mezzo loro. Il *focus* della questione diventa, così, tipicamente protestante: come posso sapere se sono salvo?

Coloro che sono nella sequela (*die Nachfolgenden*) devono domandare dove stia allora il criterio ultimo di misura, chi sarà accolto da Gesù e chi no. Chi rimane dunque, e chi no? La risposta di Gesù ai rigettati (*Verworfenen*) della fine dice tutto: «non vi ho mai conosciuti (*erkannt*)». [...] La domanda è solo questa, se noi siamo conosciuti o no da Gesù. <sup>284</sup>

Come fare per «essere conosciuti da Gesù»? Il tono della domanda è quasi drammatico, perché «non

---

<sup>280</sup> «In quel giorno molti mi diranno: "Signore, Signore, non abbiamo forse profetato nel tuo nome? E nel tuo nome non abbiamo forse scacciato demòni? E nel tuo nome non abbiamo forse compiuto molti prodigi?"», Mt 7,22.

<sup>281</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 188-189. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 180-181.

<sup>282</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 189. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 181.

<sup>283</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 189. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 181.

<sup>284</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 189. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 181.

ci rimane più niente, né la nostra confessione né la nostra ubbidienza».

A che cosa dobbiamo attenerci (*halten*), se udiamo il modo in cui la parola di Gesù compie la separazione tra comunità e mondo, e poi nella comunità fino all'ultimo giorno,<sup>285</sup> se non ci rimane più niente, né la nostra confessione (*Bekennnis*), né la nostra ubbidienza (*Gehorsam*)?<sup>286</sup>

Allora da che parte deve stare il discepolo, a che cosa deve attenersi (*halten*)? Tutto il cammino della sequela, che l'ha portato fino a questo punto, sembra rivelarsi inutile: l'uomo sembra trovarsi identico a com'era prima della chiamata, nella sua condizione immutabile di peccatore. Ma proprio qui, dice Bonhoeffer, rimane «solo una parola»:

allora rimane ancora solo la sua parola: io ti ho conosciuto. Questa è la sua parola eterna, la sua eterna chiamata. Qui la fine del discorso della montagna si chiude insieme con la sua prima parola. La sua parola nel giudizio ultimo<sup>287</sup> – è quella che ci raggiunge nella sua chiamata alla sequela. Ma quel che rimane dall'inizio alla fine è solo la sua parola, la sua chiamata. Chi, nella sequela, non si attiene (*halten*) e non si aggrappa (*klammern*) ad altro che a questa parola, chi lascia andare tutto il resto, questa parola lo porterà (*tragen*) fino al giudizio finale. La sua parola è la sua grazia.<sup>288</sup>

Al termine di questo percorso tipicamente luterano, Bonhoeffer chiude il cerchio. Dall'inizio alla fine Gesù si rivolge ai discepoli sempre nello stesso modo: «seguimi», e «beati voi». Per il credente è questo quel che fa fede, ciò a cui ci si può aggrappare (*klammern*) mentre ogni altra possibilità di salvezza viene a svanire. Stando aggrappato alla parola del suo Signore il discepolo riceve la certezza di essere nella chiesa, da lui «portato» (*tragen*) e sostenuto nel giorno del giudizio.

### **3.10. I confini della chiesa**

Parlando dell'identità della chiesa, sarebbe molto scorretto definirla con la categoria dell'«appartenenza»: una delle maggiori intuizioni della Riforma, spiega Bonhoeffer, è stato proprio il tentativo di arginare questa pericolosa tendenza.

La Riforma ha sganciato la domanda su «che cos'è la chiesa» dalla domanda su «chi appartenga alla chiesa». Questo fatto è stato decisivo. Il cattolicesimo romano e i proto-riformatori<sup>289</sup> avevano ritenuto che si potesse rispondere alla domanda sull'essenza della chiesa circoscrivendo il suo volume. L'idea della Riforma, e in particolare quella

<sup>285</sup> *Der jüngster Tag*: «il giorno più giovane», come nell'espressione latina *novissima*.

<sup>286</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 189. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 181.

<sup>287</sup> *Am jüngsten Gericht*: vedi nota precedente.

<sup>288</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 189-190. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 181-182.

<sup>289</sup> Il riferimento è a John Wyclif e Jan Hus.



luterana, dice per prima cosa che cosa sia la chiesa, e lascia aperta la questione dei confini della chiesa. [...] Il suo sguardo non è caduto immediatamente sugli uomini per giudicare e dividere; infatti, prima di tutto dovrebbe essere mostrata e adorata la manifesta grazia salvifica di Dio, del Cristo presente, la sua parola e il suo sacramento. Nessuna affermazione teorica su salvati e perduti, nessuna sentenza con tono giudicante: questo appartiene alla chiesa, quello no. Piuttosto, il grido di amicizia di colui per il quale è stato messo da parte un grande e sorprendente regalo: qui c'è il vangelo! Qui c'è la purezza dei sacramenti! Qui c'è la chiesa! Venite qui! <sup>290</sup>

Si comprende bene che, in un'ottica luterana, la questione dei confini della chiesa e dei rapporti con le altre chiese è del tutto secondaria; in qualche modo, viene ribadito che l'essenza della chiesa – ben lungi dal dipendere dagli uomini che ne fanno parte – è determinata dalla Parola e dal sacramento, i quali radunano i discepoli secondo la promessa di Cristo.

Chi poi [i discepoli] siano, questo lo sa il Signore, il quale chiama e raduna. E questo basta. Potrebbe infatti non essere la prima preoccupazione quella di conoscere per nome costoro e di poterli contare, di distinguere tra loro quelli che non appartengono o quelli che si sono dati solo la sembianza (*Schein*) dell'appartenenza (*Zugehörigkeit*). L'ultimo giorno porterà una luce su di essi. <sup>291</sup>

Sembrirebbe una riproposizione della dottrina luterana della chiesa «invisibile» e nota a Dio solo; Bonhoeffer, in realtà, vuole mettere ben in chiaro come il credente debba evitare l'atteggiamento morboso di chi vuole sapere esattamente il nome dei salvati, degli «illuminati dell'ultimo giorno»: se questo numero sia un numero chiuso, e quanto sia ampio. <sup>292</sup> A ben vedere, sarebbe un atteggiamento tipico di chi vive la fede con paura.

La fede sa bene quale paura (*Schrecken*) nasconda in sé questo concetto, di per sé innocuo, del «volume della chiesa». E il credente ringrazia Dio ogni giorno se su questo punto è ancora cieco, se può ancora stare nell'intercessione (*Fürbitte*) [...] e perché sa dov'è la chiesa di Dio. Perché dovrebbe allora domandare dove essa non è, se egli è interamente catturato da questa gioia? [...] A chi importa ancora qualcosa di una tale domanda, se non proprio a colui che non vuole ascoltare né credere? <sup>293</sup>

Questo era l'atteggiamento del cristianesimo primitivo (*Urchristentum*), ripreso dalla riforma: un invito (*Ruf*) a entrare nella comunità, contrassegnato da umiltà (*Demut*) e gratitudine (*Dank*); poi, l'abitudine a riempire con l'intercessione (*Fürbitte*: «pregare per») la nostra ignoranza riguardo alla vera fede degli uomini; infine, un annuncio centrato non sulla propria lode ma sulla lode di Dio

---

<sup>290</sup> *DBW 14*, 656.

<sup>291</sup> *DBW 14*, 656.

<sup>292</sup> Come già visto in precedenza, nel complesso dei suoi scritti Bonhoeffer più che sulla «chiesa invisibile» insiste marcatamente sulla necessità teologica che la chiesa sia *sichtbare* («visibile»).

<sup>293</sup> *DBW 14*, 657.

(*nicht Eigenlob, sondern Lob Gottes*), colui il quale riversa nel credente inestimabili ricchezze.<sup>294</sup>

Se noi ascoltassimo e credessimo, sarebbe come se avessimo trovato una incommensurabile vena aurifera che getta fuori (*abwerfen*) abbastanza per tutti i tempi e per tutti gli uomini; allora ci interesserebbe ben di meno, la domanda se per caso non si potrebbe trovare dell'oro anche altrove (*anderswo*), qui o là. Può darsi, oppure può darsi che non sia così – cosa si trova, di fronte al dato di fatto che qui è già largamente abbastanza (*reichlich genug*)? Non diremo noi allora questo messaggio di pace a tutti quelli che si affaticano duramente per aprire un'altra miniera,<sup>295</sup> non li inviteremo a venire con noi (*mitkommen*), a lasciar perdere tutti i loro tentativi e semplicemente a correre ed ottenere dove tutto si può trovare in una quantità più ricca? Dovremmo dubitare della serietà dei loro tentativi se a quel punto non venissero, se si attardassero oltre nel dire: «io cerco il mio oro, quello che è mio». Qui, l'amor proprio (*der Eigensinn*) è più forte del desiderio di trovare dell'oro. Con grande dolore li dovremmo abbandonare (*im Stiche lassen*); perché chi lo sa, che alla fine non rimangano a mani vuote. Noi dovremmo correre lì, dove viene fatta la grossa offerta.<sup>296</sup>

L'annuncio del vangelo di salvezza implica automaticamente l'annuncio della chiesa: Bonhoeffer lo definisce «un messaggio di pace», ed in effetti qui l'evangelizzazione viene in qualche modo presentata nell'ottica della mano tesa, dell'invito a «venire con» (*mitkommen*) per attingere alla miniera d'oro che noi abbiamo già scoperto; la metafora ha una forte carica liberatoria: l'annuncio è rivolto a uomini che «si affaticano duramente» cercando altrove una fonte di ricchezza. Questa dura ricerca può contenere infatti il rischio di diventare un fine in sé, incatenando l'uomo alle sue domande, alle sue inquietudini e ai suoi dubbi. Citiamo nuovamente l'interrogativo di Bonhoeffer:

la comunità ecclesiale si fonda solo sulla verità del vangelo, o su un amore incontrollato per la domanda sulla verità?<sup>297</sup>

Sotto una ricerca della verità che vuole sempre andare oltre la verità del Vangelo («il mio oro, quello che è mio») – forse perché giudicata troppo semplice, troppo a portata di mano – si nasconde soltanto un forte «senso di sé» (*Eigensinn*), un desiderio ripiegato su se stessi.

### **3.11. Una chiesa non legalista**

Bonhoeffer mette in luce la connessione tra una considerazione troppo elevata di se stessi e

---

<sup>294</sup> Cf. *DBW 14*, 657.

<sup>295</sup> Abbiamo reso con «miniera», e prima con «vena», quello che Bonhoeffer esprime con *Quelle*: letteralmente «fonte», termine che appartiene al campo semantico della geologia ma anche al linguaggio teologico.

<sup>296</sup> *DBW 14*, 657.

<sup>297</sup> *DBW 14*, 698.

l'incapacità di cogliere lo spirito gratuito dell'invito a entrare nella chiesa; talvolta infatti l'annuncio di salvezza viene interpretato in prospettiva legalista.

Chi non è capace di ascoltarlo liberamente come vangelo, <sup>298</sup> lo ascolta come legge (*Gesetz*). E infatti, avendolo compreso come legge, egli chiude in sé tutto il suo cuore ponendosi la questione dell'ampiezza della chiesa (*Umfang der Kirche*). Chi ascolta come una legge questa chiamata di salvezza (*Heilsruf*) della chiesa, sa di essere stato incontrato da questa legge e non può non accorgersi che, per certi altri, questa chiamata (*Ruf*) non ha valore. Allora sorge la domanda sull'estensione della chiesa, sui suoi confini, sulla distinzione tra eletti (*Erwählten*) e rigettati (*Verworfenen*). Dove l'annuncio di salvezza non viene ascoltato, la pretesa della chiesa si trasforma in un tribunale per la distinzione tra chi vi appartiene (*gehören*) da un lato, e chi non vi appartiene dall'altro. <sup>299</sup>

Va considerato che dopo aver «indurito» (*verhärten*) la propria comprensione del mistero della chiesa, chiedendosi quanto siano più o meno ampi i suoi confini, si giunge inevitabilmente a cambiare la propria percezione riguardo alla sua stessa essenza (*das Wesen*):

questa comprensione legalista è però estranea (*fremd*) alla chiesa nella sua essenza. Comprendere il vangelo facendo la conta non è il suo scopo, né ciò che le è ordinato. <sup>300</sup> La proibizione veterotestamentaria di censire il popolo è un avvertimento. È già abbastanza sapere che la salvezza è qui, e che Dio creerà sempre la sua comunità. L'estensione della chiesa rimane riservata alla conoscenza di Dio. <sup>301</sup>

Un'argomentazione basata, ancora una volta, sulla Scrittura: il censimento ordinato da Davide in 2Sam 24,1-15, e un versetto di 2Tm («il Signore conosce quelli che sono suoi», 2Tm 2,19). Bonhoeffer riassume così l'approdo provvisorio del suo ragionamento:

la domanda sull'ampiezza della chiesa, cioè sui suoi confini, deriva da una comprensione legalista del concetto evangelico di chiesa. <sup>302</sup> Questa domanda non è mai posta dall'essenza della chiesa [...] ma viene sempre posta alla chiesa dal di fuori. <sup>303</sup>

*Die Frage* – «la domanda» – sull'estensione della comunità non è qualcosa di astratto e impersonale: è una domanda che va a toccare direttamente la comunità ecclesiale (*Kirchengemeinschaft*), perché significa chiedersi quali persone appartengano alla chiesa e quali no. Ma questo la comunità non ha il diritto di stabilirlo: è «il mondo» – inteso in senso negativo – ad auto-escludersi da essa.

---

<sup>298</sup> «Vangelo» in senso etimologico: «buona notizia».

<sup>299</sup> *DBW 14*, 658.

<sup>300</sup> [...] *Das Evangelium Zählend zu begreifen*, *DBW 14*, 659.

<sup>301</sup> *DBW 14*, 659.

<sup>302</sup> *Die Frage nach dem Umfang der Kirche, das heißt nach ihren Grenzen, kommt vom gesetzlichen Verständnis des evangelischen Kirchenbegriffs her.*

<sup>303</sup> *DBW 14*, 659.

Il mondo pone arbitrariamente questi confini, e si chiude fuori dalla chiesa non avendo ascoltato né creduto. La chiesa non può stabilire *a priori* dove debbano correre i suoi confini, ma potrà sempre e solo prendere a conoscenza e confermare ogni confine già esistente, innalzato dal di fuori contro di lei. [...] La chiesa non dispone dei suoi confini né della sua estensione.<sup>304</sup>

Porre confini *a priori* significa adottare uno «standard teoretico» (*theoretische Maßstäbe*) e arbitrario in base a cui valutare l'appartenenza alla chiesa di una determinata persona; ma, nel fare questo, la chiesa traviserebbe (*mißverstehen*) la sua natura con una pretesa legalista (*gesetzlich Anspruch*): una *Mißverstehung* che secondo Bonhoeffer si sarebbe concretizzata storicamente con il cattolicesimo, l'ortodossia e il pietismo.

### 3.12. L'adesione come decisione

Ragionare con la categoria dell'«appartenenza» è dunque molto pericoloso quando si parla di una comunità cristiana. Tuttavia, l'adesione al Vangelo implica – in altri passaggi Bonhoeffer l'ha esplicitamente affermato – l'adesione alla chiesa; e quest'adesione, se da un lato dev'essere visibile a tutti, dall'altro avviene in una maniera del tutto personale che va valutata caso per caso:

l'idea di chiesa che apparteneva ai riformatori porta a ritenere che il confine della chiesa è il momento della decisione di vita.<sup>305</sup>

*Das Moment der lebendigen Entscheidung*: «il momento della decisione di vita», della decisione vitale. È il momento in cui, dopo l'incontro con la chiesa, il non-credente sente l'esigenza di aderire al vangelo; egli non dà soltanto un assenso a livello intellettuale, ma «decide» esistenzialmente: non si tratta della semplice scelta tra due o più proposte, perché la decisione è «viva». Commenta Mancini:

alla determinazione fondata sull'essere viene sostituita quella fondata sulla fede. La prima è oggettività pretestuosa, che porta la chiesa a coincidere con l'istituzione; la seconda è vera, vivente, ma rischiosa.<sup>306</sup>

L'appartenenza dunque è difficilmente determinabile sul piano ontologico (la «determinazione fondata sull'essere»), in quanto si configura invece come una questione relazionale: è fondata sulla fede, perciò dipende unicamente dal rapporto con Dio. Ma anche la chiesa è certamente coinvolta,

---

<sup>304</sup> *DBW 14*, 659-660.

<sup>305</sup> *DBW 14*, 660.

<sup>306</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 114.

perché l'invito non può venire che da lei; ed è solo in questa prospettiva che la chiesa partecipa attivamente alla definizione del proprio limite:

essa deve decidere se e dove la sua chiamata alla salvezza si debba spingere fino a un confine estremo.<sup>307</sup>

Questo «carattere decisionale» (*Entscheidungscharakter*) riguardo alle dimensioni da dare all'annuncio del vangelo è un compito della chiesa per eccellenza, mediante cui si manifestano con la massima oggettività i confini della comunità: ricevuto l'annuncio lo si può accogliere con una decisione che cambia la vita, oppure lo si può rifiutare. La categoria della «decisione» non va però intesa in senso intimista: il metro di valutazione della chiesa non è soggettivo, perché essa «ha imparato» a considerare il battesimo come criterio chiarificatore dei confini: infatti, nel credo niceno-costantinopolitano viene esplicitamente affermato: «credo a un solo battesimo».<sup>308</sup> La decisione per la fede porta in sé la decisione per il battesimo. In conclusione, pur argomentando su base esistenziale Bonhoeffer considera il gesto sacramentale del battesimo come elemento oggettivo utile a definire l'appartenenza alla chiesa: così come la chiesa è visibile, anche la decisione esistenziale di farne parte non può che divenire *sichtbare* («visibile»).

### **3.13. La prospettiva ecumenica**

A ben vedere però, anche il battesimo non è scevro da situazioni-limite: sicuramente si possono menzionare il battesimo di desiderio (*Begierdetaufe*) e il battesimo di sangue (*Bluttaufe*), ma non va tralasciato il caso del battesimo praticato nelle diverse confessioni cristiane. Proclamare «un solo battesimo» significa certamente che ogni battesimo, amministrato da qualsiasi confessione cristiana con la formula trinitaria, è ritenuto valido; tuttavia, Bonhoeffer pone il problema dell'appartenenza all'una o all'altra comunità cristiana.

Certamente la vera chiesa non può giammai rinunciare (*aufgeben*)<sup>309</sup> alla pretesa che tutti i battezzati nella verità appartengano a lei, ma deve ugualmente ammettere (*zugeben*) che ce ne siano alcuni che non stanno nella sua comunità.<sup>310 311</sup>

---

<sup>307</sup> *DBW 14*, 660.

<sup>308</sup> Cf. *DBW 14*, 660-661.

<sup>309</sup> *Aufgeben*: «darcela su».

<sup>310</sup> Oppure: «in comunione con lei». Il termine *Gemeinschaft* è ambiguo, oscilla tra il concreto «comunità» e l'astratto «comunione».

<sup>311</sup> *DBW 14*, 661.

Mentre allora la vera chiesa non può *aufgeben* («rinunciare») al suo carattere universale, la comunità cristiana deve *zugeben* («ammettere») che lo Spirito può agire sugli uomini indipendentemente da lei e dai suoi confini visibili.<sup>312</sup>

Questo relativizza, nota Bonhoeffer, ogni discorso sui confini esterni della chiesa. Ci sono però anche dei confini interni, dentro il ben delimitato ambito dei battezzati: ci sono gli eretici, quelli che seguono un insegnamento sbagliato e in generale i membri che non partecipano più alla vita della comunità. *Die Kirche hat gelernt* – «la chiesa ha imparato», ripete Bonhoeffer – a discernere questo confine interno servendosi dell'insegnamento e della professione di fede. La questione della professione di fede si presenta però problematica: qual è la formula migliore? Le formule antiche a nostra disposizione sono tre: il simbolo apostolico, quello niceno-costantinopolitano, quello di Atanasio. Poi, per quanto riguarda le chiese riformate, Bonhoeffer ammette che gli Articoli di Smalcalda (con cui Lutero ha definito le sue posizioni teologiche) hanno generato una moltiplicazione delle confessioni e una frammentazione dei simboli di fede. Lo sforzo ecumenico, quindi, deve riuscire a trovare un consenso teologico sulla cristologia e sulla dottrina della giustificazione, per poter poi avere una chiesa nuovamente unita.

Adesso la nostra domanda è: cosa significa il fatto che non si sia ancora giunti a questa conclusione, e che mentre da un lato ci si tiene stretti al bene della confessione (*Bekennnisgut*) comune poi dall'altro la comunità ecclesiale si spacca su alcuni determinati articoli?<sup>313</sup>

Vediamo allora come il teologo luterano, impegnato nell'ambito ecumenico, ha tentato di indicare in quattro punti la via verso l'unità visibile della chiesa.

### 3.13.1. Il primato del battesimo

In primo luogo, le divisioni significano

che la pretesa, già avanzata sui battezzati (*Getauften*) delle altre chiese, ora viene estesa ai confessanti delle altre chiese: essi hanno la giusta confessione di fede, ma da lì sono caduti. In verità, l'unica confessione di fede (*das Eine Bekenntnis*) c'è quando questo atteggiamento viene capito dalle altre chiese come decisamente sbagliato.<sup>314</sup>

---

<sup>312</sup> Mentre colpisce l'orizzonte comune con quanto avrebbe affermato il Concilio Vaticano II – ad esempio con il *subsistit in* del numero 8 della costituzione *Lumen Gentium* –, si può scorgere un riferimento storico allo scambio epistolare tra papa Pio IX e il *Kaiser* Guglielmo I: con una lettera del 7 agosto 1873 il pontefice aveva affermato che tutti quelli che avevano ricevuto il battesimo cadevano in ogni modo sotto la sua giurisdizione; il 3 settembre ci fu la risposta del *Kaiser*, preoccupato di difendere la sua autorità nel neonato *Reich*.

<sup>313</sup> *DBW 14*, 662.

<sup>314</sup> *DBW 14*, 662.

Quel che Bonhoeffer vuole affermare è che non è univoca la corrispondenza tra un *Getauft*, cioè un battezzato, e la sua *Bekanntnis*, cioè il simbolo utilizzato per la professione della fede. Significativamente non viene qui focalizzata la relazione tra il battesimo (*die Taufe*) e il credente (*der Glauber*, termine qui non presente), ma quella tra il battesimo e un credente che esprime la propria fede mediante una determinata formula (*der Bekennend*, «il confessante»). L'aspetto personale della fede (*die Glaube*) è noto a Dio solo, non è valutabile in base alle parole usate «per professare» la fede – Bonhoeffer, è bene ricordarlo, continua a riferirsi alle confessioni religiose che hanno un credo conforme a quello dei primi concili. Bisogna infatti rendersi conto che, nonostante le apparenze, a partire da essi non ci sono molte professioni di fede ma *das Eine Bekanntnis*, «la professione unica» della fede dei cristiani: che è la base dell'invito, esteso a tutti, ad entrare nell'unica chiesa.<sup>315</sup>

### 3.13.2. L'unità è l'*a priori* della comunione ecclesiale

In secondo luogo,

la comunione ecclesiale è sempre qualcosa di qualitativamente complessivo. Non la si ottiene con la somma di convivenze raccogliatrici che prevalgono manifestamente sulle differenze; finché permane il dissenso riguardo a questo solo punto, non sarebbe possibile alcun consenso. È un'unità totalmente donata. Questa unità è l'*a priori* della comunione ecclesiale.<sup>316</sup>

L'unità della chiesa non è *Aufzählung sämtlicher Gemeinsamkeiten*, «somma di convivenze raccogliatrici», misurabile facendo la conta, ma un elemento qualitativo: c'è differenza tra l'essere una *Gemeinschaft* (o *Gemeinde*, se vogliamo dare una sfumatura più concreta), una comunità in comunione, e l'essere una *Gemeinsamkeit* – cioè un semplice raggruppamento di persone. Dicendo che l'unità è «l'*a priori* della comunione ecclesiale» (*das Apriori der Kirchengemeinschaft*) si afferma che, a monte di ogni divisione storica, la chiesa – nata dalla Pentecoste – è una sola ed è tenuta insieme da un vincolo sacramentale più forte delle discussioni teologiche.

[L'unità] non può essere prodotta dal confronto, essa dev'essere un'unità donata. Sul fondamento (*auf Grund*) di questa unità sono caricabili nuovamente tutte le differenze possibili, che necessariamente si devono presentare, e di cui gli scritti confessionali luterani hanno ampiamente dato conto.<sup>317</sup>

Se l'unità della chiesa è intesa come «dono», allora ci si accorge che essa è un terreno solido: una

<sup>315</sup> Cf. *DBW 14*, 662.

<sup>316</sup> *DBW 14*, 663.

<sup>317</sup> *DBW 14*, 663.

base su cui si può edificare, perché dal suo punto di vista ogni diversità teologica o nei riti è *tragbar*, cioè «portabile». Tuttavia, anche in questa prospettiva le proposizioni teologiche che sfociano nelle confessioni di fede non perdono la loro importanza: c'è un cammino della teologia, che prendendo le singole opposizioni che dividono la chiesa dev'essere capace di ricondurle a una «formulazione unificante» (*einigenden Bekenntnisformulierung*), a un «consenso pieno». Questo sforzo della teologia, però, non costruisce qualcosa di solido se si assumono come fondamento il confronto logico o l'empatia intellettuale dei teologi: il *Grund* – fondamento – di uno sforzo ecumenico efficace non può che essere il discernimento ecclesiale; vale a dire, un'esperienza di dialogo tra una comunità e lo Spirito.

Se c'è questa unità, è certamente impressa nelle confessioni mediante un consenso pieno; la disponibilità (*Bereitwilligkeit*) a non lasciare che le differenze teologiche nella stesura delle confessioni diventino delle opposizioni che dividono la chiesa (*kirchenspaltenden Gegensätzen*) – ma a lasciare che [le differenze teologiche] giungano a una formulazione della confessione che sia unificante,<sup>318</sup> cioè la realtà compiuta di un consenso (*die Tatsache des Zustandekommens*) rispetto a una confessione formulata – è esso stesso un atto della decisione della chiesa, e mai un atto che si può porre con un ragionamento logico o teologico.<sup>319</sup>

Bisogna passare dalle opposizioni che dividono (*spalten*) alle opposizioni che arrivano a un consenso (*zustandekommen*): la disponibilità (*Bereitwilligkeit*) a mettersi su questa strada è la condizione per la *Entscheidung*, la «decisione», che per Bonhoeffer da atto esistenziale fondamentale diventa una circostanza determinante anche per l'unità visibile della chiesa:

l'unità confessionale di una chiesa è un atto della decisione della chiesa come decisione di fede (*Glaubensentscheidung*), e non un atto della formulazione teologica.<sup>320</sup>

L'unità della chiesa, dono di Dio, dev'essere accolta sin da principio mediante una decisione di fede della comunità; solo in questo modo verrà ratificata, ma in seconda battuta, dal confronto teologico.

### 3.13.3. La divisione come decisione temporanea

Il terzo punto approfondisce un tema difficile: quando la chiesa, in nome della retta fede, prende la decisione di scontrarsi con «il nemico».

La decisione si pone dove la chiesa in un certo luogo constata in modo particolare l'effrazione del nemico, e da lì in poi è in quel posto che gli oppone resistenza (*an dieser Stelle Widerstand entgegensetzt*). L'esito di una guerra viene

<sup>318</sup> [...] sondern es zu einer einigenden Bekenntnisformulierung kommen zu lassen.

<sup>319</sup> DBW 14, 663.

<sup>320</sup> DBW 14, 663.



deciso in una battaglia delimitata. Dove abbia luogo questa battaglia, dipende da dove sia l'avversario. Lì dev'essere presa una decisione. Tuttavia, non è che il luogo della decisione debba rimanere uno e sempre quello. Può benissimo essere che una situazione oggi pericolosa domani non sia più per niente decisiva per stabilire le sorti della guerra. Può essere che lo stesso articolo, che oggi conduce alla frattura nella chiesa (*Kirchenspaltung*), domani non abbia più un significato che porta la chiesa alla divisione. <sup>321</sup>

Utilizzando la metafora militare, per la quale certamente aveva influito il clima del *Kirchenkampf*, Bonhoeffer mette in luce il carattere funzionale e storicizzato della decisione di giungere alla frattura dentro la chiesa: essa è un atto di resistenza, necessario in un determinato tempo e luogo, ma non per questo definitivo; le condizioni storiche o le precomprensioni teologiche che la rendono necessaria possono infatti diventare ininfluenti in futuro.

La chiesa si presenta così come un assoluto del tutto relativizzato di fronte all'incognito di Dio e alle variazioni della storia; il suo poggiare unicamente nella fede la espone a quello stato di apertura e di libertà che potremmo dire ermeneutico, nel senso che i significati non sono mai di natura apodittica, ma vengono alla luce con il contributo della decisione rischiosa dell'uomo. <sup>322</sup>

Questo, commenta Mancini, è il mistero della chiesa: pur avendo un carattere assoluto e trascendente, essa nella storia assume un significato che dipende dal «contributo della decisione rischiosa dell'uomo».

#### **3.13.4. La confessione di fede prevale sulla dogmatica**

Il carattere determinante della decisione del credente porta Bonhoeffer a dire, infine, che

si vede una differenza più chiara tra il compito (*Aufgabe*) della dogmatica e quello della confessione. La confessione non è una raccolta di proposizioni dogmatiche, dalle quali si debbano trarre tutte le conseguenze. <sup>323</sup>

Una comunità cristiana non trae la sua identità dalla semplice raccolta di tutte le sue acquisizioni dogmatiche ma dalla «confessione di fede», che è un *nomen actionis*: esso include la necessità che esista una comunità concreta, storicamente ben determinata, che professa la fede e si identifica in una determinata formula riconoscibile da ogni suo membro.

Questa è una prova per l'intuizione che alla questione della comunità ecclesiale non deve rispondere la teologia da sola, ma una decisione ecclesiale. I credenti non si raccolgono intorno alla teologia, ma intorno alla confessione. <sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> *DBW 14*, 663-664.

<sup>322</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 115.

<sup>323</sup> *DBW 14*, 664.

<sup>324</sup> *Nicht um die Theologie scharen sich die Gläubigen, sondern um das Bekenntnis.*

Ogni confusione su questo punto è pericolosa. La teologia fornisce a tutto l'esercito le armi, con le quali esso è in ogni tempo e in ogni luogo pronto allo scontro. Ma la battaglia verso l'esterno non viene condotta con la teologia, bensì con la confessione.<sup>325</sup>

Si capisce bene quanto l'atto di «confessare la fede» sia un atto esistenziale: esso va considerato, appunto, alla stregua di una decisione di vita che rende «attuale» ciò che la teologia insegna.

La confessione è la decisione compiuta dalla chiesa, sulla base della teologia, riguardo ai suoi confini. Essa non è la rappresentazione della totalità della dottrina (*Lehrganzen*), ma una decisione della chiesa, presa sulla base della totalità della dottrina, di accettare la battaglia in un ben determinato luogo. Nella confessione la teologia, mediante la decisione della chiesa, diventa attuale.<sup>326</sup>

Che la chiesa prenda una decisione riguardo ai suoi confini, significa in questo caso che c'è il compito della comunità di identificare i luoghi (dottrinali o di prassi) in cui è necessario ingaggiare una battaglia per la retta fede. Tuttavia, riuscire a distinguere la confessione di fede da una sorta di «dottrina complessiva» permette alla chiesa di perseguire l'unità con i dissidenti: la chiesa non traccia dei confini, limitandosi piuttosto a riconoscere (*anerkennen*) i confini che le sono tracciati dal di fuori e a «chiamare indietro» (*zurückrufen*) coloro che l'hanno abbandonata; solo assumendo un atteggiamento di questo tipo essa può ripetere instancabilmente la sua «sconfinata» chiamata alla salvezza (*den unbegrenzten Heilsruf*).<sup>327</sup>

### **3.14. Le forme differenziate della comunione ecclesiale**

Bonhoeffer è consapevole che non sarebbe certo stata la confessione di fede della *Bekennende Kirche* a coprire definitivamente l'ampiezza della chiesa; quest'ampiezza (*Umfang*), infatti, non dipende dall'«attitudine» (*Verfügung*) di una formulazione di fede ma è affidata all'apertura della decisione (*Offenheit der Entscheidung*) della comunità ecclesiale: solo appellandosi ad essa, le differenze che frantumano la chiesa (*kirchenspaltenden Gegensätze*) possono venire convertite (*umgekehrt*) in semplici differenze di scuola teologica (*Schulgegensätze*).<sup>328</sup>

---

<sup>325</sup> *DBW 14*, 664.

<sup>326</sup> *DBW 14*, 664.

<sup>327</sup> cf. *DBW 14*, 664-665.

<sup>328</sup> cf. *DBW 14*, 665.

Poiché allora il confine della chiesa è un confine tracciato dall'esterno, può essere tanto multiforme quanto lo è l'ostilità contro il vangelo. È qualcosa di diverso, se chi costruisce questo confine è il mondo o una chiesa dell'anticristo o «un'altra chiesa». <sup>329</sup>

Può benissimo essere che, utilizzando le armi corrette della teologia, alcuni si staccino dalla vera chiesa: la giusta dottrina diventa eresia nel momento stesso in cui viene utilizzata per dare battaglia alla comunità dei credenti.

Parlando ancora una volta per immagini: in quel caso gli ufficiali disertano con le loro armi e i loro reparti, e passano al campo nemico. Ora essi hanno le stesse armi di quelli dell'esercito che hanno tradito, ma adesso le rivolgono contro i loro ex-amici. <sup>330</sup>

Inoltre c'è «una differenza decisiva» (*ein entscheidender Unterschied*), riflette Bonhoeffer, tra un'eresia che affronta la vera chiesa con una «palese volontà di annientamento» (*mit offenem Vernichtungswillen*) e un'eresia che si colloca al suo fianco *kampflos*, «non-bellicosa».

Nel primo caso la vera e la falsa chiesa (*falsche Kirche*) se ne stanno l'una contro l'altra con la volontà reciproca di essere la morte dell'altra. Questa è una battaglia per la vita e la morte. Qui non c'è alcuna comunione. Qui, la vera chiesa riconosce l'anticristo. <sup>331</sup>

Nell'altro caso la vera chiesa conosce le chiese che sono nell'errore (*irrende Kirchen*), le quali non hanno in nessun modo una volontà di annientamento contro la vera chiesa e sopportano (*mittragen*) esse stesse il mistero della divisione della chiesa (*der Geheimnis der Zerrissenheit der Kirche*); con esse la vera chiesa si trova quindi nella comune confessione di colpa (*in gemeinsames Schuldbekennntnis steht mit*). <sup>332</sup>

È in una situazione di quest'ultimo tipo che può avviarsi il lavoro ecumenico: appoggiandosi sulla comune convinzione di fede che l'unità sia un bene. Da questi elementi, impariamo che la comunione ecclesiale può avere forme differenziate:

dalla piena comunione basata sulla Parola e il sacramento, che trova espressione nel consenso sulla confessione, a una comunione che viene ricercata sulla base del comune deposito di fede. Sarebbe davvero falso rifiutare e negare per principio questa comunione, così come equipararla alla comunione ecclesiale piena. <sup>333</sup>

---

<sup>329</sup> *DBW 14*, 665.

<sup>330</sup> *DBW 14*, 666.

<sup>331</sup> *DBW 14*, 666. Cf. 1Gv 2,18-19: «Figlioli, è giunta l'ultima ora. Come avete sentito dire che l'anticristo deve venire, di fatto molti anticristi sono già venuti. Da questo conosciamo che è l'ultima ora. Sono usciti da noi, ma non erano dei nostri; se fossero stati dei nostri, sarebbero rimasti con noi; sono usciti perché fosse manifesto che non tutti sono dei nostri».

<sup>332</sup> *DBW 14*, 666.

<sup>333</sup> *DBW 14*, 666.

Si tratta di una situazione sospesa, di «emergenza» e di «passaggio», che deve necessariamente condurre alla comunione piena oppure alla separazione.

Ma poiché la chiesa non può spiegare *a priori* dove stiano questa comunione o definitiva separazione, perciò essa deve prendere sul serio le rispettive situazioni e lasciare che Dio ne faccia quel che piace a lui, e aspettare l'ora della decisione.<sup>334</sup>

La decisione della chiesa, dunque, deve saper leggere i segni voluti da Dio: rimane comunque un atto inevitabile, in sé non necessario ma funzionale all'annuncio del vangelo.

È chiaro che alla questione della comunione ecclesiale si può rispondere solo mediante una decisione della chiesa, al punto che adesso va detto che in nessun caso questa decisione della chiesa deve mancare (*ausbleiben*). Essa accompagnerà, passo dopo passo, la battaglia della chiesa. Essa di certo rimarrà (*bleiben*) sempre il «lavoro inusuale» (*das «fremde Werk»*)<sup>335</sup> della chiesa. Ma dev'essere fatto, perché altrimenti il lavoro propriamente suo (*ihr eigentliches Werk*) non può più essere fatto. La decisione sui suoi confini è, alla fine, un atto misericordioso della chiesa, verso i suoi membri come verso quelli di fuori. È l'ultima possibilità, quella «inusuale», di rendere udibile (*vernehmlich*) la chiamata alla salvezza (*den Heilsruf*).<sup>336</sup>

L'«ultima possibilità», l'occasione «inusuale» di annunciare il Vangelo: è per questo che, secondo Bonhoeffer, la chiesa a un certo punto si interroga sui suoi confini. È una domanda al servizio del «lavoro proprio» della comunità cristiana, che è la «chiamata alla salvezza» offerta dal Vangelo; in questo senso diventa allora evidente che stabilire confini non è un atto escludente ma «misericordioso», perché indica la via della sequela sia ai cristiani che a coloro che ancora non credono.

### **3.15. Bilancio: la sequela di Cristo è nella comunità visibile**

L'itinerario con cui Bonhoeffer ci ha condotto attraverso la realtà della chiesa è arrivato a una conclusione che può sembrare sorprendente: dopo aver insistito sulla fondatezza evangelica della «chiesa invisibile», nota a Dio solo – tema tipico della sensibilità luterana – si è giunti alla necessità della comunione ecclesiale visibile – che sarebbe un'attenzione piuttosto più tipica del cattolicesimo.

---

<sup>334</sup> *DBW 14*, 666-667.

<sup>335</sup> Allusione a Is 28,21: «Poiché come sul monte Perasim si leverà il Signore; come nella valle di Gàbaon si adirerà per compiere l'opera, la sua opera singolare, e per eseguire il lavoro, il suo lavoro inconsueto»; Lutero traduce ποιήσει τὰ ἔργα αὐτοῦ, πικρίας ἔργον con: «compie il suo lavoro *auf eine fremde Weise* ("in un modo straniero", "in modo estraneo")».

<sup>336</sup> *DBW 14*, 667.

Come sempre, il senso di questo percorso diventa chiaro ponendosi la domanda sull'*intentio auctoris*: che cosa ha spinto il teologo Bonhoeffer a indagare sul «clima interno» della comunità cristiana? Sicuramente le questioni urgenti poste dal *Kirchenkampf*: quindi il Bonhoeffer pastore, rettore del seminario clandestino, attivo nella costituzione della *Bekennende Kirche*. Di per sé, la formazione del gruppo dei «confessanti» all'interno della chiesa luterana tedesca era un atto di cesura e di condanna: il giudizio emesso sui responsabili della chiesa dei *Deutsche Christen* era molto duro, definendoli infatti semplicemente «eretici». <sup>337</sup> La *Bekennende Kirche* riteneva di essere «la vera chiesa di Gesù Cristo in Germania», come Bonhoeffer afferma esplicitamente.

La domanda è anche: quando Dio ha parlato attraverso Barmen e Dahlem, cosa ha detto sulla sua chiesa e la sua via? Le autorità della chiesa del *Reich* si sono distinte dalla chiesa cristiana. La chiesa confessante è la vera chiesa di Gesù Cristo in Germania. <sup>338</sup>

C'è molta attenzione nel dire che non c'è nulla di nuovo nella *Bekennende Kirche*: essa è in continuità con la chiesa apostolica, mentre l'appoggio al nazionalsocialismo, implicando l'accettazione di dottrine neopagane, significava «tirarsi fuori» dalla chiesa di Cristo.

Dato questo atteggiamento conflittuale, l'indagine sulle immagini bibliche del rapporto tra la chiesa e Cristo consente all'analisi di essere equilibrata: per Bonhoeffer è molto chiaro che il fondamento della salvezza non è ecclesiologico ma cristologico. In qualche modo possiamo dire che per lui la chiesa è una «premessa antropologica», perché Dio parla all'uomo non come individuo chiuso in sé ma come «comunità di uomini»: nessuno è sganciato dagli altri, neppure nell'intimo del proprio colloquio spirituale con Dio. Questo è un dato di fatto; ma, a partire da qui, il singolo è chiamato ad esercitare la propria libera responsabilità: come decide di collocarsi in rapporto a Cristo? La risposta a questa domanda implica una determinata relazione dell'uomo con la chiesa, e della chiesa con il mondo.

---

<sup>337</sup> Cf. *DBW 14*, 668.

<sup>338</sup> *DBW 14*, 668.

## Capitolo 4. Lo spazio della chiesa nel mondo

---

Come abbiamo visto nel primo capitolo, Bonhoeffer colloca la nascita della chiesa nel giorno di Pentecoste, con l'effusione dello Spirito Santo sulla comunità radunata dei discepoli. L'immediata conseguenza del dono ricevuto è questa: *der Geist exponiert seine Gemeinde vor der Welt* – <sup>339</sup> «lo Spirito espone la sua comunità davanti al mondo». Lo Spirito coinvolge la chiesa, e fin da subito, in una relazione con il mondo da cui essa non potrà più sottrarsi: uno stato di esposizione, quasi di vulnerabilità. Infatti non è il mondo che viene esposto davanti alla chiesa, è viceversa la chiesa ad essere resa «visibile»; e, dice il teologo confessante, *in dieser Sichtbarkeit ist die Kirche sogleich dem Urteil der Welt unterworfen* – «in questa visibilità, la chiesa è immediatamente sottoposta al giudizio del mondo». <sup>340</sup> La chiesa è in una posizione di inferiorità: non è lei che deve giudicare, essendo piuttosto chiamata ad essere «sottoposta» – *unter-worfen*: «gettata sotto» – a un giudizio. È un processo: e la chiesa, come il suo Signore, siede sul banco degli imputati.

In questo capitolo partiremo dalla questione della «via giusta» nel rapporto tra chiesa e stato, per allargare poi il *focus* sull'azione dei cristiani del mondo e, infine, sul ruolo della chiesa nella storia della salvezza.

### **4.1. Il rapporto problematico tra la chiesa visibile e lo stato**

Qual è dunque lo spazio che la chiesa può legittimamente occupare nel mondo? È la domanda da cui tutta la riflessione ecclesiologica di Bonhoeffer è partita. Nel primo e nel secondo capitolo abbiamo rispettivamente visto su quali basi e in che modo si parli di una *sichtbare Kirche*, cioè di una chiesa visibile, per la chiesa descritta dal Nuovo Testamento. L'insistenza su questo aspetto non va considerata superficialmente perché da Bonhoeffer, in quanto pastore protestante, ci si sarebbe potuti aspettare un debito maggiore verso l'impostazione luterana che rimarca invece l'invisibilità della chiesa, comunione dei predestinati che solo Dio conosce. Bisogna però aggiungere anche che Bonhoeffer ha preso le distanze da Lutero in un'altra grande questione, quella cioè del rigido rapporto di obbedienza verso l'autorità dello stato. Indubbiamente esiste una correlazione molto forte tra i due elementi: la visibilità della chiesa e la netta separazione tra stato e comunità cristiana.

---

<sup>339</sup> *DBW 14, 426.*

<sup>340</sup> *DBW 14, 427.*

Per approfondire questo rapporto, ci rifacciamo a un'affermazione dottrinale dei primi concili: l'incarnazione del Verbo. Come testimoniato dalla prima lettera di Giovanni, già in epoca apostolica c'era chi sosteneva che la carne di Gesù non fosse stata essenziale (*wesentlich*) per la sua missione salvifica, né per la rivelazione del Padre; per la *Bekennende Kirche*, opporsi a questo tipo di dottrina doceta comportava almeno due conseguenze piuttosto importanti.

#### 4.1.1. La questione ebraica

Un'implicazione del docetismo è l'irrilevanza dell'appartenenza di Gesù al popolo ebraico: che importanza potrebbe avere, se la carne di Gesù è irrilevante? A tal proposito Bonhoeffer, a Finkenwalde, scrisse: «su questo punto probabilmente si deciderà se siamo ancora una chiesa del Cristo presente». <sup>341</sup> E anni dopo, nell'*Etica*, avrebbe affermato:

una cacciata degli ebrei dall'Occidente comporterà inevitabilmente l'espulsione di Cristo, poiché Gesù Cristo era ebreo.<sup>342</sup>

Ecco come Mancini cerca di ricostruire il percorso con cui il giovane pastore passò dalla riflessione teologica all'azione politica:

«il trattamento riservato agli ebrei è contrario alle leggi divine. La chiesa non può riconoscere come stato chi emana tali leggi». <sup>343</sup>

Avendo dei presupposti così inscindibilmente legati alla fede, la sensibilità del teologo confessante verso la questione ebraica è stata talmente forte che qualcuno ha detto:

non vi è nessun dubbio sulla constatazione che il motivo principale del passaggio di Bonhoeffer al complotto politico attivo è stato il trattamento degli ebrei da parte del terzo *Reich*. <sup>344</sup>

Nel percorso di Bonhoeffer, cristiano e pastore, appare dunque chiaro come sia stata l'intima convinzione della dignità dell'uomo a condurre in un coinvolgimento attivo nella resistenza al regime – a fondare, cioè, il desiderio di spendersi nel servizio della comunità civile.

---

<sup>341</sup> *DBW 14*, 421.

<sup>342</sup> D. BONHOEFFER, *Etica (Werke, 6: Ethik*, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, München 1998), a cura di A. Gallas, Queriniana, Brescia 2010<sup>3</sup>, 83.

<sup>343</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 107.

<sup>344</sup> C. GREMMELS – H. GROSSE, *Il cammino di Dietrich Bonhoeffer verso la resistenza*, 22.

#### 4.1.2. L'importanza dell'ordine di questo mondo

Se si accogliesse un'impostazione doceta verrebbe trascurata la dimensione concreta e visibile della comunità cristiana, perché si escluderebbe dal corpo stesso di Gesù ogni dimensione carnale; quando però si accarezza il concetto di *unsichtbare Kirche* – «chiesa invisibile» –, si arriva a conseguenze decisive nel rapporto tra la chiesa e lo stato: «alla chiesa appartiene l'al-di-là (*Jenseits*), mentre lo stato è per l'al-di-qua (*Diesseits*)»; <sup>345</sup> i due regni convivono senza comunicazione reciproca. Invece, per Bonhoeffer l'adesione alla fede cristiana comporta il dovere di esercitare la propria responsabilità nella vita sociale. *Das Leben* («il vivere») è «toccato» (*wird berührt*) dalla dottrina che viene insegnata, e l'incarnazione del Verbo è un elemento imprescindibile della dottrina cristiana; un sostenitore di tesi docete potrebbe citare addirittura versetti della Bibbia – ad esempio 1Tm 1,9: «la legge non è data per il giusto» – per dimostrare l'irrilevanza delle opere e della dimensione etica dell'esistenza: proprio per questo è necessario collocarsi sempre nella prospettiva secondo cui «Cristo è venuto nella carne» (cf. 1Gv 4), altrimenti verrebbe annullato (*aufheben*) il valore dell'amore fraterno e della chiesa: «perché si riterrebbe irrilevante l'ordine di questo mondo». <sup>346</sup>

#### 4.1.3. Nella chiesa, il discernimento sulla partecipazione civile

L'incarnazione di Dio è dunque il principio cui Bonhoeffer si rifà per sostenere la difesa della dignità umana (non solo in rapporto alla questione ebraica) e l'intervento attivo del cristiano nelle vicende del mondo.

Ma è possibile «un'azione politica diretta» da parte della chiesa (*unmittelbar politischen Handelns der Kirche*)? Rispondere di sì, come fece Bonhoeffer, che riteneva non solo possibile ma doverosa questa azione, da decidere volta per volta da un «concilio evangelico», significava contrastare una secolare tradizione di sudditanza e di obbedienza passiva, ricongiungendosi alla tradizione di Knox, nonché patrocinare lo scisma e la resistenza. <sup>347</sup>

Il riconoscimento del primato della coscienza rispetto all'autorità civile potrebbe chiudere l'uomo in un discernimento individuale, che sarebbe il contrario dell'«azione politica»; a quel punto, è proprio la comunione ecclesiale visibile a configurarsi come ambito in cui sviluppare, nel modo più oggettivo possibile, una capacità di discernimento sulla storia.

---

<sup>345</sup> Cf. *DBW 14*, 450-451.

<sup>346</sup> Cf. *DBW 14*, 451.

<sup>347</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 107.



## 4.2. La strada giusta della chiesa

Gli schemi preparatori di Bonhoeffer, da lui stesso redatti, ci danno la possibilità di ricostruire il percorso delle lezioni da lui tenute sul rapporto tra la chiesa e coloro che si collocano fuori di essa. Si tratta, in termini più generali, del tema del «posto» della chiesa nel mondo; mentre, in termini più specifici, è la questione del rapporto tra la comunità cristiana e lo stato.

Con la domanda seguente si può formulare la presente situazione ecclesiale e teologica: la chiesa della parola di Dio occupa un posto (*Raum*) nel mondo? Di che tipo? Fondamentalmente (*im Grunde*) è la domanda che riguarda tutto il dialogo teologico con lo stato.<sup>348</sup>

Bisogna anzitutto smascherare due visioni teologiche non equilibrate, con i conseguenti rischi:

1. Il pericolo di una ecclesiologia idealistico-doceta: il posto nel mondo viene contestato, l'essenza della chiesa viene vista in una corporeità apparente (*Scheinleiblichkeit*)<sup>349</sup> di una idea, e lo spazio nel mondo non può essere occupato.
2. Il pericolo di una ecclesiologia materialistico-secolare, o magico-sacramentale.

Entrambi i pericoli sono piuttosto imminenti (*sehr akut*) presso di noi, nel protestantesimo. Il primo deriva da una teologia barthiana fraintesa, il secondo da una teologia di Dibelius intesa correttamente.<sup>350</sup>

In sintesi, possiamo dire che Bonhoeffer prende marcatamente le distanze da una teologia (quella della scuola liberale, rappresentata da Dibelius) che vede la necessità dell'istituzione ecclesiale per la difesa della cultura cristiana – non potendo essa venire garantita da nessuno stato;<sup>351</sup> tuttavia egli, pur senza rigettare l'impostazione dialettica di Barth, coglie bene i rischi derivanti da un'estremizzazione del principio del *sola gratia*.

Il problema del dialogo con lo stato (*die Auseinandersetzung mit Staat*), così come ad esempio quello degli ordini naturali (*Naturordnungen*), deve trovare una risposta che si collochi nella posizione corretta, evitando le due derive. Dice Bonhoeffer, accostandosi criticamente a Barth:

vale la pena di trovare la strada giusta. A tutte le domande concrete<sup>352</sup> per noi è così difficile rispondere, in quanto noi non vediamo chiaramente la domanda principale (*die Vorfrage*): quale posto la chiesa, in forza della parola di

---

<sup>348</sup> *DBW 14*, 422-423.

<sup>349</sup> *Scheinleiblichkeit* si potrebbe anche tradurre, per dare una connotazione più marcata, «carnalità apparente».

<sup>350</sup> *DBW 14*, 423.

<sup>351</sup> *DBW 14*, 423: in nota viene citato Dibelius: «affinché i nostri figli possano vivere la loro vita cristiana con letizia e tranquillità, come i loro padri l'hanno conosciuta, affinché ci sia un muro che protegga la cultura cristiana delle terre settentrionali, dopo che nessuno stato sarà più disposto a farlo – per questo abbiamo bisogno di una chiesa!».

<sup>352</sup> Dagli appunti di uno studente apprendiamo l'esplicitazione di alcune di queste «domande concrete» (*konkreten Fragen*): problemi riguardanti la scuola, il paragrafo ariano, l'esposizione delle insegne.

Dio, debba occupare per sé. Il posto della chiesa è solo il punto matematico della parola di Dio, che lampeggia qua e là? Il punto matematico della giustificazione? Le cose stanno così, che finché alla chiesa è lasciato questo spazio tutto è in ordine? <sup>353</sup>

La chiesa non può essere un «punto matematico», astratto e privo di consistenza materiale, tale da essere inattaccabile: infatti è proprio l'esperienza della contrapposizione a donare alla chiesa la consapevolezza del suo «essere corpo» – cioè di avere dei confini, e quindi di doversi confrontare con situazioni in cui discernere la volontà di Dio.

Le esperienze (*die Erfahrungen*) degli ultimi anni ci hanno insegnato che la chiesa, oltre il nostro sapere teologico, ha splendidamente reagito ai limiti certi del suo corpo, di cui essa finora non è stata consapevole. Essa ha percepito decisioni che hanno posto un limite (*Grenzentscheidungen*) dove finora percepiva, dogmaticamente, di non trovare alcun limite. La chiesa si è percepita come un corpo, e uno spazio, ulteriore rispetto a come finora si era conosciuta. Il problema teologico delle facoltà teologiche e della scienza teologica, e della comunità, si spiega a partire da qui. Il *Kirchenkampf* è stato portato avanti (*wurde getragen*) dalle parrocchie e dalle comunità, non dall'università di teologia. Motivo (*Grund*): la questione dello spazio della chiesa è stata conosciuta dalle parrocchie e dalle comunità, ma non dalle facoltà. <sup>354</sup>

Il *Grund*, «fondamento», per l'inizio della riflessione teologica è allora una *Erfahrung*, un'«esperienza»: l'esperienza e i problemi quotidiani delle comunità cristiane «portano», «prendono per la mano» – e in qualche modo guidano – il lavoro della teologia. In sintesi:

la teologia e la questione della chiesa si sviluppano (*entwickeln sich*) dalle esperienze empiriche che la chiesa fa nei suoi scontri. <sup>355</sup>

Siccome talvolta la chiesa subisce dei colpi, allora si vede costretta a definire se la sua strada vada in una direzione o in un'altra. Ma fino a che punto è lecito che la chiesa si lasci ritagliare uno spazio da parte degli altri spazi che le stanno intorno? In altre parole:

il rapporto tra chiesa e stato è:

1. di vicinato? (È il tentativo dei cattolici romani).
2. Di supremazia? (Il calvinismo e l'esperienza di Ginevra).

---

<sup>353</sup> *Da gilt's den richtigen Weg zu finden. Alle konkreten Fragen sind für uns so schwer zu beantworten, weil wir die Vorfrage nicht klar sehen: Welchen Raum die Kirche kraft des Wortes Gottes selbst zu beanspruchen hat. Ist der Raum der Kirche nur der mathematische Punkt des Wortes Gottes, das hier und da einblitzt? Das Punktum mathematicum der Rechtfertigung? Ist es so, daß, solange der Kirche dieser Raum gelassen wird, alles in Ordnung ist?, DBW 14, 423.*

<sup>354</sup> *DBW 14, 423-424.*

<sup>355</sup> *Die Theologie und die Frage nach der Kirche entwickelt sich aus den empirischen Erfahrungen, die die Kirche in ihren Zusammenstößen macht, DBW 14, 424.*

3. Di inclusione, cioè lo stato sta sopra e la chiesa sta sotto? (La falsa ortodossia luterana del diciottesimo secolo).<sup>356</sup>

Bonhoeffer non dà subito una risposta, ma enuncia il metodo: *von hier aus erschließt sich das Neue Testament* – «da qui in avanti, il Nuovo Testamento si schiude». Si tratta dunque di rifarsi al *Gründung*, all'origine della chiesa descritta dalla Scrittura e su cui ci siamo concentrati nel primo capitolo.<sup>357</sup>

#### **4.3. Comunità radunata intorno a due fuochi**

La forma con cui lo Spirito rende visibile la chiesa è quella della «comunità» (*Gemeinde*), dunque un gruppo di uomini che hanno qualcosa in comune. L'*incipit* di *Vita comune* è efficace nel descrivere quale sia la natura del legame tra i cristiani.

È grazia di Dio il costituirsi di una comunità visibile in questo mondo intorno alla parola di Dio e al sacramento.<sup>358</sup>

Per propagazione, come un'ellissi intorno a due fuochi, si viene a costituire una comunità che assume come propria legge «Parola e sacramento». Non si tratta di una questione rituale o una teoria filosofica «di scuola»: una legge si mette sempre a confronto con «altre leggi», con altre fonti giuridiche, e così anche la legge della chiesa si deve confrontare con la legge dello stato o le leggi che appartengono alle tradizioni dei popoli. Era così anche ai tempi di san Paolo: i cristiani dovevano muoversi – spesso costretti all'opposizione – tra le leggi dell'impero (ad esempio il culto dell'imperatore) e i costumi tradizionali (ad esempio i culti sessuali di Corinto, ma in fondo anche l'osservanza dei precetti della legge mosaica). Nella Germania degli anni '30, il costituirsi del regime nazionalsocialista come «stato etico» pone con pressante urgenza il problema del rapporto tra la chiesa e lo stato con le sue leggi;<sup>359</sup> a maggior ragione perché, come ricorda Mancini, «per tradizione quella protestante era una chiesa di stato, impostata fin dai tempi luterani nella obbedienza passiva e nell'appoggio completo dato e ottenuto dai principi».<sup>360</sup> A causa di questa attitudine, i luterani tedeschi sentivano di avere un destino indissolubilmente legato a quello dell'impero tedesco del *Kaiser*.

---

<sup>356</sup> *DBW 14*, 424.

<sup>357</sup> *DBW 14*, 422-424.

<sup>358</sup> D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 16.

<sup>359</sup> Cf. I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 87.

<sup>360</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 88.

Se è vero pertanto che la chiesa tedesca evangelica si è sentita durante la repubblica di Weimar come una chiesa «senza patria», se è vero che per questa dottrina dell'obbedienza passiva e per questa consuetudine di legame e corrispondenza con l'impero prussiano non riuscì, anche nella sua espressione più avanzata, a diventare, durante il nazismo, una chiesa resistente, è certo però che riuscì ad operare uno sganciamento dalla sudditanza politica ed a frantumarsi in modo originale fino al punto di creare un dissidio fecondo e teologicamente decisivo.<sup>361</sup>

Gli anni '30 hanno prodotto una «frantumazione» della chiesa luterana tedesca, dice Mancini; ma il dissidio, spingendo la chiesa ad interrogarsi sulla propria identità, si è rivelato fecondo per la riflessione teologica dei decenni successivi: era infatti necessario riconfigurare la «forma ellittica» della chiesa, il suo essere stretta attorno ai due fuochi della Parola e del sacramento.

#### **4.4. Comunità straniera**

Bonhoeffer, cristiano raccolto «intorno alla Parola e al sacramento», basandosi sui testi del Nuovo Testamento cerca di discernere la natura del rapporto che intercorre tra la legge cristiana da un lato, e le norme dello stato o della consuetudine popolare dall'altro. I cristiani, lui dice, «non si piegano davanti alle leggi del mondo».<sup>362</sup>

Lo spazio della comunità è ritirato dallo spazio del mondo. Esso sta sotto alcune leggi. Cf. Rm 12,2; Mc 10,43; Mt 5,47: è lo spazio vitale di una colonia di stranieri (*Fremdlingen*). [...] 1Pt 1,11; 1,17; 2,11: essi sono sottoposti a un proprio diritto straniero.<sup>363</sup>

La chiesa è lo spazio vitale di un gruppo di credenti che, pur rispettando le leggi del paese in cui sono ospitati, vivono un diritto proprio. Potrebbe trattarsi di un implicito riferimento alla questione ebraica perché appare forte, in questa descrizione di una comunità straniera, l'analogia con la condizione delle comunità ebraiche in Europa. Infatti nelle righe successive viene spiegato come la comunità, conoscendo bene il mondo, non può avere motivo di meravigliarsi quando subisce la persecuzione (cf. 1Pt 4,12): perché, talvolta, gli stranieri la subiscono.

Come stranieri, come colonia, essi hanno ben parte alla stessa terra, alle leggi terrene della vita, ma non appartengono a questa terra; essi non la considerano come una cosa propria, come fanno «quelli del posto» (*Einheimischen*). Per questo la comunità riceve tutti i doni della terra, ma in un modo diverso rispetto al mondo. Essa li possiede come li possiede uno straniero. Cf. 1Cor 7,29ss: «poiché essi sanno: passa la scena di questo mondo».<sup>364</sup>

<sup>361</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 89.

<sup>362</sup> *DBW 14*, 461.

<sup>363</sup> *DBW 14*, 461.

<sup>364</sup> *DBW 14*, 462.

La differenza cristiana, direbbe dunque Bonhoeffer, è quella differenza che intercorre tra l'«aver parte» (*teilhaben*) e l'«appartenere» (*gehören*). Mentre, con una relazione biunivoca, «quelli del posto» appartengono a questa terra – considerandola a loro volta come cosa propria – i cristiani possiedono come possiede «uno straniero», cioè senza mettere radici, poiché sanno che il loro destino non è il destino del mondo. Come stranieri però sono una «colonia» stabilita in una terra ben determinata, con certe caratteristiche: perciò è naturale che essi sperimentino e rispettino le «leggi terrene della vita», cioè le leggi della natura e le leggi civili del vivere sociale, partecipandovi attivamente. Da un lato c'è quindi il senso di appartenenza di coloro che sono «del posto»; dall'altro c'è l'«aver parte» tipico degli stranieri.

#### **4.5. La legge della comunità**

Dopo aver identificato la legge dei cristiani con «la Parola e il sacramento», Bonhoeffer approfondisce la sua posizione spiegando che questa legge interna della comunità, quella che la distingue dal mondo, «è Cristo stesso»: non una raccolta di precetti né norme etiche prescritte da Cristo, ma «Cristo stesso, il crocifisso». <sup>365</sup>

La legge del mondo consiste negli statuti, la legge della comunità consiste in Gesù Cristo. [...] Essa non può mai essere tenuta insieme per mezzo del mondo. <sup>366</sup>

Cristo, il crocifisso e risorto, «tiene insieme»; non soltanto a livello sociologico, ma anche da un punto di vista etico: come conciliare le dimensioni, apparentemente contrastanti, richieste alla vita del cristiano? «In lui il servizio divino e il servizio ai fratelli è diventato un tutt'intero non frazionabile»: <sup>367</sup> e così, anche per il discepolo, *Gottesdienst* e *Bruderdienst* non sono scindibili.

Questa affermazione è fondata su tre elementi:

1. *Menschwerdung Christi*: siccome Cristo si è fatto uomo, <sup>368</sup> in lui servizio a Dio e servizio ai fratelli sono diventati un'unica cosa. Non nel senso che il servizio a Dio debba essere appiattito nel servizio ai fratelli (questa tesi era portata avanti dal teologo cristiano-tedesco F. Gogarten, il quale sosteneva la necessità di sostituire Dio con «il prossimo»), ma neanche nel senso che il servizio ai

---

<sup>365</sup> Cf. *DBW 14*, 462.

<sup>366</sup> *DBW 14*, 463.

<sup>367</sup> *In ihm ist Gottesdienst und Bruderdienst ein unteilbares Ganzes geworden*, *DBW 14*, 464.

<sup>368</sup> *Menschwerdung Christi*: il «divenire uomo di Cristo».

fratelli debba essere ridotto al servizio divino (infatti Gesù, in Mt 15,5, mette in guardia da questo pericolo nascosto dietro ciò che è κορβάν): l'uno senza l'altro diventerebbero servizi impossibili, servizi in fondo falsi e tristi. Ma, «poiché Dio in Cristo è divenuto nostro fratello, allora servizio a Dio e servizio ai fratelli sono diventati una cosa sola»: <sup>369</sup> due aspetti di un unico movimento.

2. *Kreuzesleiden*: cf. Fil 2,5-8: «se abbiamo parte a Cristo, abbiamo parte alla sua passione in croce». <sup>370</sup> È perché Cristo è morto in croce, che il cristiano deve dare la vita per i fratelli (cf. 1Gv 3,16).

3. *Kreuzesgnade*: infine, in 2Cor 4,1 e 2Cor 5,13 si può riconoscere un fondamento soggettivo: la «grazia derivante dalla croce», che dà all'uomo la forza di servire. <sup>371</sup>

In conclusione,

la legge della comunità è la croce di Cristo. La vita della comunità è prender parte (*das Teilhaben*) alla croce portando la croce (*das Kreuztragen*), che è la forma visibile dell'amore per i fratelli. Chi non porta la croce, non esprime ciò che vale. Cf. Mt 10,33 e Lc 14,27: chi non muore con lui, neppure vivrà con lui. <sup>372</sup>

Tutti i membri della comunità cristiana sono morti con lui (*mitsterben*) nel battesimo; ma c'è anche un morire quotidiano (cf. 1Cor 15, 31):

tutto questo avviene a causa del suo corpo, perché come membro del suo corpo il discepolo prende parte ai suoi dolori. [...] Morire con Cristo, prender parte con lui alla croce è la totalità di ciò che accade nell'esistenza cristiana, come dolori patiti per Cristo. In questo morire e prender parte alla croce avviene la giustificazione per grazia, <sup>373</sup> cioè per la potenza dei dolori di Cristo. [...] Nel morire, si conserva sempre il legame con i fratelli. [...] Perciò la legge della comunità diventa la legge della croce, non come compimento di statuti e principi ma come il Cristo stesso crocifisso. <sup>374</sup>

Prender parte alla croce di Cristo – che si concretizza nel servizio – è la legge della comunità. Legge per modo di dire perché non è uno statuto, o un insieme di norme; eppure, essa si deve relazionare con «gli statuti del mondo»:

---

<sup>369</sup> *DBW 14*, 464.

<sup>370</sup> *Indem wir an Christus teilhaben, haben wir teil an seinem Kreuzesleiden, DBW 14*, 464.

<sup>371</sup> Cf. *DBW 14*, 464.

<sup>372</sup> *DBW 14*, 464-465.

<sup>373</sup> *Rechtfertigung aus Gnade*.

<sup>374</sup> *DBW 14*, 465.

la legge del mondo consiste negli statuti, la legge della comunità consiste in Gesù Cristo. Per cui c'è una libertà della comunità rispetto agli statuti del mondo.<sup>375</sup>

La legge della comunità prevale, svincolandola dalle leggi dello stato: rispetto ad esse il cristiano è «libero», cioè chiamato alla responsabilità e all'agire secondo coscienza. Man mano che questo avviene, cioè

quanto più lo spazio vitale della comunità entra a determinare lo spazio della vita civile del cristiano, con la legge di Cristo gli statuti del mondo vengono tagliati fuori. Perciò lo spazio vitale cristiano non può che venire scoperto come un corpo estraneo (*Fremdkörper*).<sup>376</sup>

C'è una lotta tra *Lebensräumen*, tra «spazi vitali» (Bonhoeffer continua a usare questa espressione); così la comunità, a un certo punto, «non può che» essere percepita dal mondo come corpo «straniero» (*Fremd*), estraneo e pericoloso per i suoi fini. È dunque inevitabile l'inizio del tempo della persecuzione.

#### **4.6. I cristiani dispersi**

Nel primo capitolo di *Vita comune*, Bonhoeffer ci ricorda che vivere in una comunità cristiana visibile non è la condizione scontata del cristiano.

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. [...] 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.<sup>377</sup>

Il popolo cristiano è un popolo disseminato sulla terra, in mezzo agli increduli e nei luoghi più nascosti e remoti,<sup>378</sup> e tale resterà fino al ritorno del suo Signore.

Fino a quel momento il popolo di Dio è destinato a restare disperso e il suo unico vincolo unitario è Gesù Cristo; la sua unica forma di unità, nella disseminazione in mezzo ai non credenti, è il far memoria di Gesù Cristo nei luoghi più remoti.<sup>379</sup>

---

<sup>375</sup> *DBW 14*, 463.

<sup>376</sup> *DBW 14*, 463.

<sup>377</sup> D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 15.

<sup>378</sup> Bonhoeffer cita Zc 10,9: «Dopo che li avrò dispersi fra i popoli, nelle regioni remote si ricorderanno di me, vi alleveranno figli e torneranno».

<sup>379</sup> D. BONHOEFFER, *Gemeinsames Leben*, 15-16. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Vita comune*, 15-16.

Cristo, così come è il vincolo della comunità visibile, rimane vincolo di unità anche per i cristiani dispersi; anzi, per essi il «far memoria di Gesù Cristo nei luoghi più remoti» è l'unica forma possibile di unità nella chiesa. Qui, la chiesa è descritta come popolo «disperso» (*Zerstreuung*), «disseminato» (*Ausgesät*); non c'è bisogno di pensare a chissà quali zone geografiche: era nella Germania nazista che la chiesa si ritrovava come comunità straniera in una terra di non credenti. Così in *Sequela*:

una piccola schiera, i seguaci, viene separata (*trennen*) dal grande numero degli uomini. I discepoli sono pochi e sempre pochi saranno.<sup>380</sup> Questa parola di Gesù tronca (*abschneiden*) ogni loro falsa speranza sulla loro efficacia (*auf ihre Wirksamkeit*). Un seguace di Gesù non pone mai la sua fiducia (*sein Vertrauen*) nel numero. «Sono pochi quelli che...», ma gli altri sono molti e saranno sempre molti. Però essi vanno verso la loro rovina (*ihr Verderben*). Quale può essere il conforto (*der Trost*) dei discepoli in questa esperienza, se non soltanto questo: che a loro è promessa la vita, la comunione eterna con Gesù?<sup>381</sup>

I discepoli saranno sempre una minoranza: il loro conforto non può risiedere nell'averne una forza numerica davanti agli uomini, ma solamente nella promessa che Gesù ha fatto loro. Allora quale dev'essere, *sic stantibus rebus*, il loro atteggiamento verso coloro che non credono? Nei prossimi paragrafi vedremo come Bonhoeffer abbia tentato di rispondere a questa domanda.

#### **4.7. Il discepolo e coloro che non credono**

La questione del rapporto tra credenti e non credenti viene affrontata in *Sequela*, in un paragrafo il cui titolo – che inizialmente era «Il giusto cammino verso il prossimo» (*Der rechte Weg zum Nächsten*) – diventò, nell'autunno del 1936, «Il discepolo e coloro che non credono» (*Der Jünger und die Ungläubigen*). Com'è evidente i due titoli non si equivalgono: nel 1936 la scelta di Bonhoeffer è di spostare il *focus* da un problema di ordine più che altro etico (il rapporto con il prossimo in genere) a una questione legata strettamente all'ecclesiologia: il rapporto tra discepolo e non-credente va sempre di pari passo con l'immagine di chiesa che si ha in mente.

Il paragrafo è dedicato ai primi 12 versetti del capitolo 7 di Mt. Inizialmente Bonhoeffer, commentando Mt 7,1-5,<sup>382</sup> torna su quella visibilità del confine tra chiesa e mondo che è

<sup>380</sup> *Eine kleine Schar, die Nachfolgenden, wird so getrennt von der großen Zahl der Menschen. Die Jünger sind wenige und werden immer wenige sein*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 184.

<sup>381</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 184. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 176.

<sup>382</sup> Mt 7,1-5: «Non giudicate, per non essere giudicati; perché con il giudizio con il quale giudicate sarete giudicati voi e con la misura con la quale misurate sarà misurato a voi. Perché guardi la pagliuzza che è nell'occhio del tuo fratello, e non ti accorgi della trave che è nel tuo occhio? O come dirai al tuo fratello: "Lascia che tolga la pagliuzza dal tuo



conseguenza della risposta dei discepoli alla chiamata.

I seguaci (*die nachfolgenden*) erano stati tolti dalla comunità cui essi fino ad allora avevano appartenuto, per venire legati solo a Gesù. Il confine si era fatto chiaramente visibile. Questo implica la domanda sul comportamento dei seguaci nei riguardi gli uomini che hanno intorno. Forse che in virtù della selezione che è stata loro assegnata (*zuteilen werden*) viene comunicato (*mitteilen werden*) loro un diritto proprio e particolare, forse essi sono giunti in possesso di energie, criteri, capacità che rendono loro possibile pretendere per sé, di fronte agli altri, una particolare autorità? La cosa più naturale, in tal caso, sarebbe certamente stata che il seguace (*der nachfolger*) di Gesù si staccasse egli stesso da ciò che gli stava intorno (*von ihrer Umgebung*), con un giudizio di separazione radicale (*durch ein scharfes, trennendes Urteil*). Sì, addirittura sarebbe potuta nascere l'opinione che fosse volontà di Gesù che un tale giudizio di separazione e condanna venisse messo in atto dai discepoli anche nelle loro relazioni quotidiane con gli altri.<sup>383</sup>

I discepoli sono stati selezionati da Gesù e a loro è stato assegnato qualcosa: per questo è forte il pericolo che essi si sentano investiti di qualche particolare diritto sugli altri uomini. Sarebbe tuttavia un «frintendimento» molto pericoloso per chi desidera intraprendere la sequela.

Perciò Gesù deve rendere chiaro che, a causa di questo frintendimento (*Mißverständnisse*), la sequela verrebbe messa seriamente in pericolo (*gefährdet würde*). I discepoli non devono giudicare. Se lo fanno, incorrono essi stessi nel giudizio di Dio.<sup>384</sup> La spada con cui giudicano il fratello si abbatte su loro stessi.<sup>385</sup> Il taglio con cui essi si dividono dagli altri, come giusti dagli ingiusti, li separa essi stessi da Gesù.<sup>386 387</sup>

Non c'è soltanto il divieto esplicito di giudicare, riportato dal Vangelo: infatti, il cristiano deve imparare a leggere ogni relazione con gli altri nell'ottica della relazione con Gesù, che è per lui il «vincolo» fondamentale.

Perché questo? Chi è nella sequela vive esclusivamente del vincolo (*Verbundenheit*) con Gesù Cristo. Egli ha la sua giustizia solo in questo vincolo, e in niente altro al di fuori di questo. [...] Tra il discepolo e l'altro non c'è un criterio di misura per la vita giusta, ma solo Gesù Cristo stesso; il discepolo vede l'altro uomo sempre e solo come uno cui Gesù si fa incontro. Egli certamente incontra l'altro solo andandogli incontro insieme a Gesù. Gesù lo precede verso l'altro, ed egli segue lui. [...] Il discepolo può incontrare l'altro solo come colui a cui Gesù stesso va incontro. [...] Il

---

occhio", mentre nel tuo occhio c'è la trave? Ipocrita! Togli prima la trave dal tuo occhio e allora ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall'occhio del tuo fratello».

<sup>383</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 176-177. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 169-170.

<sup>384</sup> *Die Jünger sollen nicht richten. Tun sie es, so verfallen sie selbst dem Gericht Gottes*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 177.

<sup>385</sup> Cf. Mt 26,52.

<sup>386</sup> *Der Schnitt, mit dem sie sich vom Anderen absondern als die Gerechten von den Ungerechten, trennt sie selbst von Jesus*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 177.

<sup>387</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 177. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 170.

discepolo dunque non ha occupato una posizione da cui aggredire l'altro, ma nella verità dell'amore di Gesù egli si presenta all'altro con l'offerta incondizionata della comunione.<sup>388</sup>

Il discepolo va sempre verso l'altro seguendo Gesù, perché è Gesù che vuole incontrare sia il credente che il non credente: in questo senso, è senz'altro vero che tutti gli uomini sono uguali davanti a Dio.

Il presupposto (*die Voraussetzung*) di ogni giudizio è il più pericoloso autoinganno (*Selbstbetrug*), che cioè la parola di Dio valga per me in modo diverso che per il mio prossimo. Io faccio valere un diritto speciale, mentre dico: per me vale la remissione (*die Vergebung*), invece per l'altro vale il giudizio di condanna (*das richtende Urteil*).<sup>389</sup>

Il pericoloso «autoinganno» del discepolo è credere che la parola di Dio adotti due pesi e due misure, riservandogli un «diritto speciale» rispetto a quello che vige per ogni altro – che sia credente o non credente; un diritto «speciale» in quanto garantirebbe sconti rispetto al prezzo «caro» della grazia. Siamo allora arrivati al nodo della questione: cosa riceve il discepolo di diverso dagli altri, in conseguenza della chiamata?

I discepoli non ricevono da Gesù alcun diritto proprio, che possano far valere nei confronti di un altro, poiché essi non ottengono nient'altro che la comunione con lui; perciò il giudicare (*das Richten*), essendo la presunzione (*die Anmaßung*) di un falso diritto sul prossimo, è del tutto inammissibile per il discepolo.<sup>390</sup>

Nient'altro che la comunione con Gesù, questo è ciò che si ottiene nella sequela; tutto il resto è «presunzione» del «falso diritto» di poter guardare il prossimo con spirito di giudizio.

#### **4.8. Lo stile «debole» della Parola**

Il discorso della montagna prosegue con l'indicazione di preservare le cose sante, poste al centro della vita della chiesa: non solo il sacramento, ma anche la Parola.<sup>391</sup> Si legge in Mt 7,6: «non date le cose sante ai cani e non gettate le vostre perle davanti ai porci, perché non le calpestino con le loro zampe e poi si voltino per sbranarvi». Questa è la riflessione di Bonhoeffer:

al discepolo non è proibita solo la parola che giudica, perché anche l'annuncio agli altri della salvifica Parola del perdono ha i suoi limiti. Il discepolo di Gesù non ha il potere né il diritto di imporla (*aufnötigen*) a chiunque e in

<sup>388</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 177-178. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 170-171.

<sup>389</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 180. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 172.

<sup>390</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 180. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 172.

<sup>391</sup> Altrove, Bonhoeffer approfondisce il tema della «disciplina dell'arcano»: cf. D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere*, 355.

qualsiasi momento. Tutte le sollecitazioni, il correre dietro, il far proselitismo, tutti i tentativi di ottenere (*ausrichten*) con il proprio potere qualcosa dagli altri, sono inutili e pericolosi.<sup>392</sup>

Ci sono dei limiti oltre i quali l'annuncio della Parola diventa «imposizione», «tentativo di ottenere», quindi esercizio del proprio potere sugli altri: al centro non ci sta più la Parola, ma la persona dell'annunciatore. Bonhoeffer ricorda l'inutilità e il pericolo di un simile atteggiamento: questi tentativi velleitari di annuncio sono

inutili (*vergeblich*) – perché i porci non riconoscono le perle che vengono gettate davanti a loro; pericolosi (*gefährlich*) – perché non solo viene così dissacrata (*entheiligt*) la parola del perdono, e non solo perché l'altro, che io voglio servire, viene qui reso peccatore di fronte alle realtà sante (*am Heiligtum*); ma perché anche i discepoli che predicano arrivano al pericolo di patire danni senza bisogno e senza utilità da parte del cieco furore di chi è indurito e ottenebrato.<sup>393</sup>

La limitazione dell'operato missionario diventa un richiamo al «prezzo caro della grazia», oggetto del primo capitolo di *Sequela*.

Lo sperpero della grazia a buon mercato diventa nauseante per il mondo.<sup>394</sup> Alla fine, esso si rivolta con violenza contro coloro che vogliono imporgli ciò che egli non desidera. Questo significa per i discepoli una seria limitazione (*Beschränkung*) del loro operato, che corrisponde all'indicazione di Mt 10 di scuotere la polvere dai piedi laddove la parola della pace non venga ascoltata.<sup>395</sup>

È una disciplina al servizio della Parola, quella che il discepolo deve imparare di «scuotere la polvere dai piedi» e non sperperare grazia a buon mercato. C'è una grossa tentazione per i cristiani: credere che la Parola si diffonda grazie ai loro sforzi. Il segnale di questa intima convinzione è l'«inquietudine attivistica», atteggiamento che falsa l'immagine stessa della comunità trasformandola in uno «stormo» (*Schar*): un insieme impersonale, in continuo movimento.

L'inquietudine attivistica (*die treibende Unruhe*) dello stormo di discepoli (*die Jüngerschar*) che non vuol riconoscere alcun confine alla propria operatività – lo zelo che non presta attenzione alla resistenza (*der Eifer, der den Widerstand nicht achtet*) – scambia (*verwechselt*) la parola del vangelo con un'idea capace di imporsi (*mit einer siegreichen Idee*). L'idea esige (*fordert*) dei fanatici, che non riconoscono (*kennen*) e non prestano attenzione (*achten*) ad alcuna resistenza. L'idea è forte (*stark*). La parola di Dio invece è così debole (*swach*) che si lascia disprezzare (*verachten*) e respingere (*verwerfen*) dagli uomini. Per la Parola ci sono cuori induriti e porte chiuse, e la

<sup>392</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 180. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 172-173.

<sup>393</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 180. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 172-173.

<sup>394</sup> *Die Verschleuderung der billigen Gnade wird der Welt zum Überdruß*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 180. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 173 e *DBW 14*, 832.

<sup>395</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 180. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 172-173.

Parola prende atto (*anerkennen*) della resistenza in cui si imbatte, e la patisce (*und erleidet ihm*). Questo è duro da riconoscere: per l'idea non c'è niente di impossibile, invece per il vangelo ci sono cose impossibili. La Parola è più debole dell'idea.<sup>396</sup>

Non bisogna scambiare la parola di Dio con un'idea che si impone in modo violento e fanatico, senza prestare attenzione alla reazione dell'uomo che riceve l'annuncio. C'è una debolezza della Parola: essa accetta di incontrare resistenza e ne soffre, si lascia disprezzare e respingere; potremmo continuare l'elenco dicendo: si lascia crocifiggere. Bonhoeffer può descrivere la parola di Dio in questi termini perché la Parola stessa fatta carne si è comportata così, facendoci capire il suo atteggiamento «debole» verso gli uomini. È un atteggiamento che deve prender vita anche nei discepoli.

Così, anche i testimoni della parola sono più deboli, con questa Parola, dei propagandisti di un'idea.<sup>397</sup> Ma in questa debolezza essi sono liberi dall'inquietudine malata (*kranke Unruhe*) del fanatico, essi – appunto – patiscono con la Parola.<sup>398</sup> I discepoli possono anche cedere (*weichen*), possono anche fuggire (*fliehen*), purché cedano e fuggano solo con la Parola (*nur mit dem Wort*),<sup>399</sup> purché la loro debolezza sia la debolezza della Parola stessa, purché essi nella loro fuga non abbandonino (*nicht im Stiche lassen*) la Parola. Essi infatti non sono altro che servitori (*Diener*) e utensili (*Werkzeuge*) della Parola e non vogliono essere forti lì dove la Parola vuole essere debole. Se volessero imporre (*aufzwingen*) la Parola al mondo con tutti i mezzi, in tutte le circostanze, allora farebbero della Parola vivente di Dio un'idea, e con diritto il mondo si disporrebbe alla guerra contro un'idea che non può aiutarlo. Ma proprio come deboli testimoni (*schwachen Zeugen*) essi sono tra coloro che non cedono (*weichen*), e che invece rimangono (*bleiben*) – certo, solo là dov'è la Parola. I discepoli che non sapessero niente di questa debolezza della Parola (*Schwäche des Wortes*), non riconoscerebbero (*erkennen*) il mistero dell'abbassamento di Dio (*das Geheimnis der Niedrigkeit Gottes*). Questa debole Parola (*schwache Wort*), che patisce (*erleidet*) l'opposizione (*Widerspruch*) dei peccatori, è certamente la sola Parola forte (*starke*), misericordiosa (*barmherzige*), che converte (*bekehrt*) i peccatori dal profondo del loro cuore (*von Grund ihres Herzens*). La sua forza (*Kraft*) è nascosta nella debolezza (*Schwachheit*); se la Parola venisse con una forza palese (*unverhüllter Kraft*), allora sarebbe già il giorno del giudizio (*der Gerichtstag*).<sup>400</sup> È un grande compito (*Aufgabe*) che viene dato ai discepoli, quello di riconoscere (*erkennen*) i limiti del loro incarico (*die Grenzen ihres Auftrages*). Ma la Parola abusata (*das Mißbrauchte Wort*) si ritorcerà contro di loro.<sup>401</sup>

---

<sup>396</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 180-181. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 173.

<sup>397</sup> *Es ist eine harte Erkenntnis: für die Idee gibt es nichts Unmögliches, für das Evangelium aber gibt es Unmöglichkeiten. Das Wort ist schwächer als die Idee. So sind auch die Zeugen des Wortes mit diesem Wort schwächer als die Propagandisten einer Idee*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 181.

<sup>398</sup> *Sie leiden ja mit dem Wort*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 181.

<sup>399</sup> Cf. Mt 10,23.

<sup>400</sup> Cf. Mt 10,14-15.

<sup>401</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 180-181. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 172-174.

Il cristiano è l'uomo del *mit dem Wort sein* – «l'essere con la Parola»: egli è in comunione con lei e patisce con lei. Questa sequela ha una dimensione liberante verso la *Unruhe*, cioè l'inquietudine – che deriva dal credere che l'efficacia della Parola dipenda dall'efficienza della comunità cristiana e non viceversa; questo è l'unico atteggiamento che possa veramente annunciare il vangelo: è l'abbassamento, la κήρυσις di Dio – che diventa, nella sequela, κήρυσις della chiesa – che entra nelle profondità del cuore dell'uomo. Eppure, questo cuore a volte è chiuso.

Cosa devono fare i discepoli, di fronte a un cuore chiuso? Là dove l'accesso all'altro non riesce? Essi devono riconoscere di non possedere in nessun modo diritto o potere (*Macht*) sugli altri, di non aver nemmeno un accesso immediato (*unmittelbare Zugang*) ad essi, così che gli rimane soltanto la via verso colui nelle cui mani essi stessi, come pure quegli altri, stanno; quanto segue parla di questo. I discepoli sono condotti alla preghiera. Viene detto loro che non c'è altra via che conduca al prossimo quanto la preghiera a Dio. Giudizio e remissione restano nelle mani di Dio. Egli apre ed egli chiude. Ma i discepoli devono pregare, cercare, bussare, così egli li esaudirà. I discepoli devono sapere questo, che la loro preoccupazione (*Sorge*) e inquietudine (*Unruhe*) riguardo agli altri deve condurli alla preghiera. La promessa (*die Verheißung*) data alla loro preghiera è il potere (*Macht*) più grande che essi hanno.<sup>402</sup>

L'accesso agli altri è *mittelbar*, «mediato»; ed è una mediazione che parte proprio dalla purificazione di quella *Unruhe* («inquietudine») che prima era malata, ma che adesso è diventata *Sorge* («preoccupazione») grazie alla comunione con Gesù.

Al discepolo non appartiene alcun diritto proprio né alcun potere proprio nella relazione (*Verkehr*) con l'altro. Egli vive in tutto e per tutto della forza (*Kraft*) della comunione con Gesù Cristo.<sup>403</sup>

Come sempre, l'uso di parole differenziate è interessante: la «forza» (*die Kraft*) è connotata positivamente, mentre il «potere» (*die Macht*) – e va notato che è un concetto intrinsecamente relazionale – si trova sotto una luce negativa. Bonhoeffer ricorda la «regola facile», una sorta di termometro che misura la purezza o meno della sollecitudine verso il prossimo.

Gesù dà al discepolo una regola facile (*eine einfache Regel*), in base alla quale anche la persona più semplice (*der Einfältigste*) può verificare se il suo rapporto (*Umgang*) con l'altro è corretto o scorretto (*recht oder unrecht*);<sup>404</sup> egli ha bisogno solo di invertire (*umzukehren*) la relazione (*Verhältnis*) io-tu, egli ha bisogno solo di piazzare se stesso nel posto dell'altro, e questi nel posto che è suo. «Ciò che volete che la gente faccia a voi, anche voi fatelo a loro». In questo stesso istante il discepolo perde ogni diritto speciale (*Sonderrecht*) davanti all'altro, egli non può scusare a se stesso ciò che rimprovera all'altro. Adesso, egli è così severo (*hart*) contro il male che porta in sé quanto si curava di

<sup>402</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 181-182. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 174.

<sup>403</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 182-183. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 174-175.

<sup>404</sup> *Recht* è un aggettivo con un significato ampio: buono, giusto, corretto, vero...

esserlo contro il male dell'altro, e così indulgente (*nachsichtig*) verso il male dell'altro quanto lo è nei propri confronti. Infatti la nostra malvagità non è nient'altro che la malvagità dell'altro.<sup>405</sup>

Arrivati a questo punto, Bonhoeffer tocca il fondo della questione: alla base del rapporto della comunità con ciò che le è esterno, ci sta la capacità del discepolo di «piazzarsi nel posto dell'altro». La quantità di vocaboli usata per indicare la relazione interpersonale fa pensare che essa sia l'elemento più importante messo in campo dalla visibilità della chiesa. *Verkehr, Umgang, Verhältnis* si riferiscono a una relazione dinamica, a un «traffico» che lega reciprocamente due persone: esso può essere vissuto in modo scorretto, disonesto, svantaggioso per l'altro qualora si faccia valere un «diritto speciale» per sé; oppure, si può applicare la regola dell'*Umzukehren* – cioè dell'«inversione» che insegna ad essere duri verso se stessi e indulgenti<sup>406</sup> verso il prossimo.

*Uno solo* è il diritto, *una sola* la legge, *una sola* la grazia.<sup>407</sup> Così il discepolo incontrerà (*begegnen*) l'altro sempre e solo come colui a cui i propri peccati sono perdonati e che d'ora in poi vive solo dell'amore di Dio. «Questa è la legge e i profeti» – poiché non è nient'altro che lo stesso comandamento più alto: amare Dio sopra ogni cosa e il tuo prossimo (*dein Nächster*) come te stesso.<sup>408 409</sup>

Incontrare il prossimo e riconoscere il perdono di Dio in lui: è questo l'atteggiamento essenziale del cristiano verso tutti, compresi coloro che non vogliono credere.

#### 4.9. La grande separazione

Mentre l'esperienza del perdono può essere considerata un approdo dal punto di vista dei rapporti interpersonali, Bonhoeffer in *Sequela* – nel paragrafo dedicato al commento a Mt 7,13-23 –<sup>410</sup>

<sup>405</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 182-183. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 174-175.

<sup>406</sup> *Nachsichtig* porta in sé la radice di *sehen* («vedere»): è colui che «si mette dal punto di vista» di qualcuno.

<sup>407</sup> *Es ist «ein» Gericht, «ein» Gesetz, «eine» Gnade*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 183. In nota: «richiamo alle espressioni in Ef 4,4-6 – è possibile che la forma sia in contrasto con il motto nazionalsocialista "un popolo, un Reich, un Führer" (*Ein Volk, ein Reich, ein Führer*)».

<sup>408</sup> Cf. Mt 22,36-40; Mt 7,12.

<sup>409</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 182-183. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 174-175.

<sup>410</sup> Mt 7,13-23: «Entrate per la porta stretta, perché larga è la porta e spaziosa la via che conduce alla perdizione, e molti sono quelli che vi entrano. Quanto stretta è la porta e angusta la via che conduce alla vita, e pochi sono quelli che la trovano! Guardatevi dai falsi profeti, che vengono a voi in veste di pecore, ma dentro sono lupi rapaci! Dai loro frutti li riconoscerete. Si raccoglie forse uva dagli spini, o fichi dai rovi? Così ogni albero buono produce frutti buoni e ogni albero cattivo produce frutti cattivi; un albero buono non può produrre frutti cattivi, né un albero cattivo produrre frutti buoni. Ogni albero che non dà buon frutto viene tagliato e gettato nel fuoco. Dai loro frutti dunque li riconoscerete. Non chiunque mi dice: "Signore, Signore", entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. In quel giorno molti mi diranno: "Signore, Signore, non abbiamo forse profetato nel tuo nome? E nel tuo nome non abbiamo forse scacciato demòni? E nel tuo nome non abbiamo forse compiuto molti prodigi?". Ma allora io dichiarerò loro: "Non vi ho mai conosciuti. Allontanatevi da me, voi che operate l'iniquità!"».

riporta la riflessione su un piano più esplicitamente ecclesiologico. Il paragrafo si intitola «La grande separazione» (*Die Große Scheidung*).

La comunità di Gesù non può separarsi arbitrariamente (*willkürlich trennen*) dalla comunione con coloro che non ascoltano la chiamata di Gesù. Essa è chiamata alla sequela dal suo Signore, mediante la promessa (*die Verheißung*) e il comandamento (*das Gebot*). Questo le deve bastare. Essa rimette ogni giudizio (*alles Gericht*) e ogni separazione (*alle Scheidung*) a colui che l'ha scelta secondo la propria intenzione (*nach seiner Vorsatz*), non per merito (*nicht aus Verdienst*) delle opere ma della sua grazia. Non è la comunità che compie la separazione (*die Scheidung*), ma essa deve avvenire (*geschehen*) nella Parola che chiama.<sup>411 412</sup>

Ci sono dunque una serie di cose che appartengono solo a Dio: «il giudizio», «la separazione», «la scelta secondo la sua intenzione». Solo qualcuno è scelto per far parte della chiesa visibile, sembra dire Bonhoeffer, e questa volontà di Dio si manifesta e si attua con la *berufendem Wort* – la «Parola che chiama» –: essa precede il desiderio e le aspettative dei chiamati.

Questo distingue la ricerca dei discepoli dalla ricerca di Dio (*Gottsuchen*) dei pagani: che i discepoli sanno cosa cercano.<sup>413</sup> Può cercare (*suchen*) Dio solo colui che già lo conosce (*kennen*). Come potrebbe costui cercare ciò che non conosce? Cosa dovrebbe trovare (*finden*), se non sa cosa cerca? Perciò i discepoli cercano Dio, che hanno trovato nella promessa (*Verheißung*) consegnata loro da Gesù Cristo.<sup>414 415</sup>

Certamente Dio è dappertutto, ma «egli non vuole che tu dappertutto lo cerchi a tentoni».<sup>416</sup> C'è differenza tra la presenza di Dio e la sua riconoscibilità. Così il nostro Dio è senz'altro solo il Dio conosciuto, e il Dio sconosciuto non potrà mai essere nostro Dio.<sup>417</sup>

Se da un lato ci sono i *Gottsucher*, i «cercatori di Dio» che vanno «a tentoni» verso un dio sconosciuto, dall'altro ci sono quelli che già lo conoscono perché Lui si è fatto trovare da loro, rendendosi riconoscibile; i discepoli infatti, che sono stati chiamati e cui è stata consegnata la promessa, sono gli unici che possono cercare Dio con successo: appunto perché Dio stesso, prendendo l'iniziativa per primo, ha mostrato loro in che modo vuole farsi trovare. È una

---

<sup>411</sup> *Nicht die Gemeinde vollzieht die Scheidung, aber im berufenden Wort muß sie geschehen*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 184.

<sup>412</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 183-184. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 176.

<sup>413</sup> *Das unterscheidet das Suchen der Jünger von dem Gottsuchen der Heiden, daß jene wissen, was sie suchen*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 182.

<sup>414</sup> *Gott suchen kann nur, wer ihn schon kennt. Wie könnt er suchen, was er nicht kennt? Wie sollte er finden, wenn er nicht weiß, was er sucht? So suchen die Jünger Gott, den sie gefunden haben in der Verheißung, die Jesus Christus ihnen gab*, D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 182.

<sup>415</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 182. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 174.

<sup>416</sup> La citazione è di Lutero, tratta da: «*Daß diese Wort Christi "Das ist mein Leib" noch fest stehen*», scritto nel 1527.

<sup>417</sup> *DBW 14*, 679.

convinzione che ha probabilmente le sue maggiori fonti, oltre che in Lutero, anche nella teologia dialettica di Barth e in sant'Agostino.

*Der Weg der Nachfolgenden ist schmal*, ripete Bonhoeffer con la forza di un ritornello: «la via di chi è nella sequela è stretta», perché nel rapporto con il prossimo si esercita tutta la responsabilità del discepolo, che è «cittadino di due mondi, sul confine tra il mondo e il regno dei cieli»; un uomo chiamato a conciliare convinzioni e atteggiamenti di per sé contrastanti, al punto che questa via è stretta e insostenibile e l'unica possibilità che si ha di percorrerla è di guardare, «passo dopo passo», Gesù che precede.

La via di chi è nella sequela è stretta. [...]

Testimoniare (*bezeugen*) e confessare (*bekennen*) la verità di Gesù e tuttavia amare con l'amore incondizionato (*mit der Bedingungslosen Liebe*) di Gesù Cristo il nemico (*der Feind*) di questa verità, nemico suo e nostro – questa è una via stretta. Credere alla promessa di Gesù che i seguaci possederanno la terra e tuttavia incontrare disarmati (*wehrlos begegnen*) il nemico, preferire di patire l'ingiustizia (*das Unrecht*) piuttosto che commettere l'ingiustizia – questa è una via stretta. Vedere l'altro uomo e riconoscere (*erkennen*) la sua debolezza (*seine Schwäche*), il suo torto (*sein Unrecht*), senza mai giudicarlo (*richten*), dovergli rivolgere (*ausrichten*) l'annuncio e tuttavia non gettare le perle ai porci – questa è una via stretta. È una via insostenibile (*ein unerträglicher Weg*). [...]

Ma se guardo Gesù Cristo che mi precede, passo dopo passo, se guardo solo a lui e lo seguo, passo dopo passo, allora sarò preservato (*bewahrt*) su questa via. [...] Egli stesso, infatti, è la via.<sup>418</sup> È la via stretta e la porta stretta.<sup>419</sup> [...] Come può la via del Figlio di Dio sulla terra, che noi dobbiamo percorrere come cittadini (*Bürger*) di due mondi, sul confine (*am Rande*) tra il mondo e il regno dei cieli, essere anche una via larga? La via giusta dev'essere la via stretta.<sup>420</sup>

#### 4.10. Per ecclesiam salus

La famosa affermazione di Cipriano – *extra ecclesiam nulla salus* –<sup>421</sup> focalizza il tema del rapporto tra «comunità ecclesiale» (*Kirchengemeinschaft*) e «comunità salvifica» (*Heilsgemeinschaft*): il raggruppamento dei credenti e quello dei «salvati». Nel clima del *Kirchenkampf*, Bonhoeffer sembra applicare l'antica sentenza in modo restrittivo:

i confini della chiesa sono i confini della salvezza. Chi in Germania si separa coscientemente dalla *Bekennende Kirche*, si separa dalla salvezza. Questo è il riconoscimento (*Erkenntnis*), imposto da sempre, della vera chiesa.

<sup>418</sup> Cf. Gv 14,6.

<sup>419</sup> Per qualificare la via e la porta vengono utilizzati due sinonimi, resi entrambi in italiano con «stretto»: *der schmale Weg, das enge Tor*.

<sup>420</sup> D. BONHOEFFER, *Nachfolge*, 184-185. Cf. anche D. BONHOEFFER, *Sequela*, 176-177.

<sup>421</sup> La citazione è tratta da *Epistola 73, 21*.



Questa è la sua umile confessione (*demütiges Bekenntnis*). Chi separa la questione della confessione della chiesa dalla questione della salvezza della propria anima, non ha capito che la battaglia della *Bekennende Kirche* è la battaglia per la salvezza della sua anima (*sein Seelenheit*).<sup>422</sup>

Quest'intransigenza contro i *Deutsche Christen* è molto simile a quella di cui era accusata l'ecclesiologia del *romanismus* (cioè della tradizione romano-cattolica) da parte della tradizione protestante e riformata. A tale obiezione, Bonhoeffer risponde in questo modo:

se la dottrina romana non è in grado di pensare la salvezza senza la chiesa e la chiesa senza la salvezza, allora essa è nel giusto. Ma qualora per lei l'affermazione che ci sia salvezza solo nella chiesa significhi qualcosa di diverso dall'invito nella chiesa visibile; se quindi quest'affermazione non dovesse essere un'espressione esistenziale della fede nella vera chiesa, bensì una verità teoretica su chi è salvato e chi è perduto; se si afferma che sia qualcosa di diverso dall'offerta della grazia (*Gnadenangebot*) e della salvezza (*Heilsgut*), allora tale dottrina è riprovevole. Poiché essa si è trasformata, da affermazione di fede, in un'affermazione speculativa. *Extra ecclesiam nulla salus* è, nel senso più rigoroso, una dichiarazione di fede (*eine Glaubensaussage*).<sup>423</sup>

In altre parole, per Bonhoeffer è senz'altro vero che la manifestazione della salvezza di Dio (*Heilsoffenbarung Gottes*) è legata alla chiesa visibile: «uno non è libero di cercare la salvezza di Dio altrove che là dov'è stata donata la promessa», cioè nella comunità cristiana.<sup>424</sup> Tuttavia la chiesa, non potendo conoscere i confini di quella salvezza che passa attraverso di lei, non ha la facoltà di sclerotizzarli in un «punto dottrinale» (*Lehrpunkt*): la salvezza è conoscibile solo a partire dalla promessa fatta da Dio.<sup>425</sup> Quindi l'annuncio del vangelo, da parte di chiunque sia fatto, non può ritenersi indipendente rispetto alla «chiesa totale» (*Gesamtkirche*):

e anche se qualcuno annunciasse il vangelo così forte come l'apostolo Paolo, e fosse sottomesso al papa o al governo della *Reichskirche*, allora egli sarebbe un falso maestro (*Irrlehrer*) e un seduttore (*Verführer*) della comunità.<sup>426</sup>

Sorgerebbe ancora una facile critica di fronte a questo modo di argomentare: è sempre il fatto che lo stesso Bonhoeffer, con frasi come queste di polemica verso la *Reichskirche* e quanti vi aderivano, stava tracciando dei confini alla vera chiesa; pronunciava infatti quello stesso giudizio di separazione che a parole sembrava voler escludere dal diritto della chiesa. Ecco allora come egli tenta di riequilibrare le sue affermazioni:

---

<sup>422</sup> DBW 14, 676-677.

<sup>423</sup> DBW 14, 677.

<sup>424</sup> DBW 14, 677.

<sup>425</sup> Cf. Articoli di Smalcalda 3,4.

<sup>426</sup> DBW 14, 677-678.

dev'essere sempre ribadito che non è affatto un'opera di misericordia della chiesa il negare i suoi confini. La vera chiesa spinge sui confini. Mentre essa li riconosce, compie un'opera d'amore verso gli uomini e rende onore alla verità.<sup>427</sup>

Bonhoeffer concepisce dunque il *Kirchenkampf* come «opera d'amore»: la denuncia delle ideologie neopagane era un modo per «spingere sui confini» e annunciare il Vangelo. D'altra parte, la promessa con cui Dio si è fatto conoscere riposa proprio nella chiesa visibile – resa cioè visibile dal fatto di avere dei confini –: «solo là è la nostra chiesa». <sup>428</sup> A questa promessa si appoggia una *Gewissheit* – una «certezza»:

la fede, divenuta certa che la sua salvezza è solo nella chiesa visibile, loda la meravigliosità di questa salvezza fino al punto di osar parlare, adesso, anche di un esserci della chiesa oltre la chiesa visibile della salvezza. Essa non potrà mai annullare l'unica salvezza mediante la chiesa visibile, nemmeno se fosse volontà di questo o quest'altro uomo pietoso (*frommen Menschen*), e giammai potrà da se stessa giudicare e riconoscere dove sia questa «chiesa al-di-là» (*Kirche jenseits*). Essa rimane sconosciuta, creduta dalla chiesa della salvezza, perché si lodi ancora di più lo splendore della manifestazione visibile della salvezza.<sup>429</sup>

Qui viene fatta un'affermazione molto forte: la «chiesa visibile della salvezza» crede nell'esistenza di una «chiesa al-di-là», estesa oltre i suoi confini; essa le rimane sconosciuta, ma è segno della fede nella sovrabbondanza della misericordia di Dio.

La questione sui confini della chiesa può diventare una sfida (*Anfechtung*) per la fede. Ma essa dovrebbe essere solo al servizio della sua [della fede] sicurezza. È un interesse della chiesa che sia sempre reso chiaro questo, che in ogni decisione sui suoi confini la comunità sia fatta diventare più sicura della propria salvezza.<sup>430</sup>

Scopo della chiesa è generare i credenti: la comunità cristiana è al servizio della fede in Dio degli uomini. In questa prospettiva, la sentenza di Cipriano potrebbe essere riformulata dicendo «*per ecclesiam salus*»: mediante la chiesa è offerta a tutti la salvezza.

---

<sup>427</sup> Cf. Ef 4,15.

<sup>428</sup> *DBW 14*, 679.

<sup>429</sup> *DBW 14*, 679.

<sup>430</sup> *DBW 14*, 679-680.

#### **4.11. Bilancio: prender parte al mondo insieme alla Parola**

Abbiamo dunque cercato di seguire Bonhoeffer nella sua riflessione sul posto della chiesa nel mondo; strada facendo, sono stati messi a fuoco diversi piani di lettura.

1. In primo piano abbiamo individuato la questione, storicamente urgente, del rapporto tra la chiesa e lo stato. Per Bonhoeffer,

chiesa e autorità statale entrano in conflitto innanzitutto laddove la chiesa intende malamente il proprio servizio e vuole essere stato nello stato, cioè un fattore politico di potenza (*politischer Machtfaktor*). Chiesa e stato entrano in conflitto in secondo luogo laddove l'autorità statale vuole usare la chiesa come suo strumento e non tollera più la testimonianza del solo impero di Cristo. La falsa dottrina dello stato cristiano viene respinta in ogni sua forma. L'autorità statale non può considerare la chiesa come suo fondamento morale e religioso. È falsa dottrina che la chiesa sia soltanto anima o coscienza dello stato.<sup>431</sup>

2. Sul piano intermedio c'è, incombente, il problema teologico del rapporto tra la chiesa e la salvezza. La chiesa è ordinata al regno di Dio come mezzo parziale, indispensabile ma non esclusivo: se infatti esiste una *Kirche jenseits*, allora c'è anche

una precisa distinzione tra regno di Dio e chiesa; il primo è esteso ad entrambe le forme dell'ordine e del miracolo, la seconda è mezzo parziale e strumentale, anche se insostituibile, per l'attuazione del primo. [...] Di fronte al regno la chiesa è uno strumento parziale. Dunque lo stato può essere animato dal regno, ma non dalla chiesa. Autorità terrena e chiesa sono entrambe da Dio, e non possono condizionare e tanto meno sovrapporre il loro essere. L'avvio della de-ecclesializzazione è già notevole in Bonhoeffer, che pure ha messo al centro della sua attenzione teoretica ed apostolica la chiesa.<sup>432</sup>

3. Sullo sfondo permane infine la dimensione più profondamente esistenziale, quella dei rapporti interpersonali: il rapporto del discepolo con Cristo e, tramite la sua mediazione, con gli altri uomini. Il cristiano è l'uomo del *teilhaben* («prendere parte») e del *mit-sein* («essere-con»): è solidale con gli uomini al punto da sapersi mettere al loro posto (compiendo una *umzukehr*, «inversione»), ma contemporaneamente vive *mit dem Wort* («con la Parola»); egli può vivere in una siffatta situazione di confine solo perché è Gesù ad averlo chiamato lì, nella sua sequela: il cristiano appartiene a Cristo.

---

<sup>431</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 108.

<sup>432</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 108-109. Sul tema del regno di Dio, cf. D. BONHOEFFER, *Venga il tuo regno (Dein Reich komme)*, Furche-Verlag, Hamburg 1962), trad. it. di J. Schenck, Queriniana, Brescia 2000<sup>4</sup>.

Ma che significa l'essere di Cristo? È di qui che prende senso l'essere nella chiesa e l'essere della chiesa. Ebbene, l'essere di Cristo è l'essere per l'altro, è la trascendenza orizzontale, è la liberazione nella storia, è il superamento dell'io, ma non dell'uomo. È un lavorare con l'uomo e per l'uomo, per la sua città. <sup>433</sup>

Per capire la loro interdipendenza, queste tre dimensioni vanno lette in una prospettiva «biografica»: fu proprio nel seminario clandestino, riflettendo sull'esistenza del cristiano nel mondo – e specificamente in un mondo che si oppone a Cristo –, che Bonhoeffer maturò la scelta politica che l'avrebbe portato alla resistenza attiva, all'arresto e alla morte nel campo di Flossenbürg.

---

---

<sup>433</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 82.

## Conclusione

---

La chiesa esce da queste pagine con un profilo complementemente modellato sull'incarnazione di Cristo. La comunità dei credenti, pur terrena e partecipe della storia del mondo, è stata creata dallo Spirito come «nuova creazione». È una realtà visibile e non apparente: visibile perché lo Spirito la ha generata, fin da subito, come «struttura di servizio»; non apparente perché questa struttura aderisce all'identità profonda della chiesa.

La «legge del servizio», modellata sulla sequela di Cristo, è ciò che distingue la chiesa da ogni altra realtà terrena; Gesù infatti ha detto:

voi sapete che coloro i quali sono considerati i governanti delle nazioni dominano su di esse e i loro capi le opprimono. Tra voi però non è così; ma chi vuole diventare grande tra voi sarà vostro servitore, e chi vuole essere il primo tra voi sarà schiavo di tutti. Anche il Figlio dell'uomo infatti non è venuto per farsi servire, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti. <sup>434</sup>

«Tra voi non è così»: qui emerge la differenza cristiana, che deve essere manifestata al mondo.

È proprio nel mondo infatti che avviene il cammino della chiesa, che si trova «gettata» a contatto con i non cristiani e con la storia; nel prendere parte ad essa il discepolo è «uomo-per» verso gli altri uomini, assumendo lo stile di Gesù che porta la croce; anzi, la chiesa partecipa alla croce stessa di Cristo. Questo legame della sequela permette alla chiesa, ogni volta che è contrastata, di comprendere meglio la sua collocazione sulla «linea della salvezza»: <sup>435</sup>

[la chiesa] è soprattutto due cose: un modo dell'essere di Dio, dato, come lui, nell'incognito e senza possibilità di appropriazione esclusiva; ed una speranza per il mondo, cui annuncia la liberazione [...] della storia e nella storia. <sup>436</sup>

Dopo l'incarnazione la storia – ambito del contingente e del mutevole dal punto di vista degli uomini, ma, dal punto di vista di Dio, orientata alla «ricapitolazione in Cristo» – <sup>437</sup> ha infatti assunto un'importanza fondamentale perché è il contesto in cui la chiesa si rivela:

---

<sup>434</sup> Mc 10,42-45.

<sup>435</sup> Cf. I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 115.

<sup>436</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 102-103.

<sup>437</sup> Cf. Ef 1,10.

la storia non è per Bonhoeffer il ripostiglio dei rifiuti, ma lo spessore decisivo dell'interpretazione.<sup>438</sup>

Uno stile verso la città degli uomini improntato al *mit-sein* («essere-con») e al *für-da-sein* («esserci-per») diventa allora lo strumento grazie al quale la chiesa continua a scoprire la sua identità, imparando a interpretare il suo ruolo nella storia della salvezza: quella «trascendenza orizzontale»,<sup>439</sup> al servizio del regno di Dio, per cui è stata generata dallo Spirito.

Può essere utile, a questo punto, una riflessione sull'*intentio auctoris*. Dietrich Bonhoeffer

amava il pastorato. Lo preferiva alla vita universitaria. [...] Le sue opere migliori e le sue intuizioni più durature sono nate fuori dalle aule universitarie, sulla libera onda delle attività parrocchiali, missionarie ed ecumeniche. Per questo, visto in sinossi il messaggio di Bonhoeffer non è di natura né dogmatica (anche se la dogmatica non manca), né epistemologica (nel senso di una filosofia della religione, concepita come coscienza critica della teologia [...]). È piuttosto un messaggio di natura koinonale o pastorale.<sup>440</sup>

Emerge il ritratto di un teologo concentrato sulle esperienze concrete della vita dei cristiani, prima che sulle trattazioni sistematiche. In questo senso, egli non amava certo il genere letterario della «mitologia» né quello delle «istruzioni per l'uso». L'immagine della chiesa da lui proposta, in particolare negli scritti del 1935-1937, non è mitologica: ha un riferimento nel tentativo di vita comune a Finkenwalde, e nelle altre vicende pastorali precedenti e contemporanee; non è neppure una «istruzione per l'uso», perché la realtà della chiesa tedesca degli anni '30 – Bonhoeffer se ne rendeva conto molto bene – era ben lungi dal potersi proporre come modello. Piuttosto, si potrebbe parlare del genere letterario «diario di bordo»: una serie di riflessioni sulla chiesa universale che sono state prodotte lasciandosi condurre, tenendo per mano da una parte la parola di Dio e dall'altra la storia.

Certamente il nostro lavoro potrebbe essere integrato ed arricchito da altro materiale; la ricerca potrebbe allora proseguire in due direzioni.

1. In prospettiva sincronica: approfondendo la ricerca sugli altri testi accademici (schemi di lezioni, appunti) del periodo di Finkenwalde, ed espandendola sui testi pastorali (le prediche) e su quelli privati (le lettere) di quegli anni.

2. In prospettiva diacronica: cercando di individuare le linee di continuità e discontinuità con gli

---

<sup>438</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 66.

<sup>439</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 82.

<sup>440</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 65.

altri testi in cui Bonhoeffer, lungo tutto l'arco della sua vita, ha affrontato i temi dell'ecclesiologia; quindi, partendo da *Sanctorum Communio* (la sua tesi di laurea, pubblicata nel 1930) e fino ad alcune pagine di *Resistenza e resa*.

Inoltre, meriterebbero un'attenzione maggiore anche il materiale contestuale (le dichiarazioni della *Bekennende Kirche* e le riflessioni dei teologi coevi, *in primis* Karl Barth) e quelle che sono plausibilmente le fonti più immediate di un teologo luterano (i testi confessionali di Lutero e di Melantone). Infine non potrebbero essere trascurati l'aggiornamento e la ricerca all'interno della vasta letteratura prodotta su Dietrich Bonhoeffer, come uomo e come teologo.

Ma, soprattutto, a monte di tutto questo bisognerà non escludere dalle fonti di studio quello che Mancini chiama il «sapere ecclesiale»:

al sapere esistenziale ed a quello ontologico della partecipazione, Bonhoeffer oppone dunque il suo sapere ecclesiale. E si ritrova in quella sponda [...] che fa della teologia non una elaborazione accademica, strutturata come sistema di verità, ma il risultato dell'esperienza pastorale emergente dalla dimensione ecclesiale.<sup>441</sup>

---

<sup>441</sup> I. MANCINI, *Bonhoeffer*, 80.

## Bibliografia

---

### **Fonti**

BONHOEFFER D., *Gesammelte Schriften, 2: Kirchenkampf und Finkenwalde: Resolutionen, Aufsätze, Rundbriefe, 1933-1943*, 6, hrsg. E. BETHGE, München 1989.

BONHOEFFER D., *Werke, 14: Illegale Theologen-ausbildung. Finkenwalde 1935-1937*, 16, hrsg. O. DUDZUS – J. HENKYS, Chr. Kaiser Verlag, Gütersloh 1996<sup>3</sup>.

BONHOEFFER D., *Vita comune (Gemeinsames Leben*, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, München 2002<sup>2</sup>), a cura di A. Gallas, trad. it. di M. C. Laurenzi – G. Francesconi, Queriniana, Brescia 2004<sup>2</sup>.

BONHOEFFER D., *Gemeinsames Leben*, hrsg. E. Bethge – G. L. Müller – A. Schönherr, Gütersloher Verlagshaus, München 2006<sup>28</sup>.

BONHOEFFER D., *Nachfolge*, hrsg. M. Kuske – I. Tödt, Gütersloher Verlagshaus, München 2008<sup>3</sup>.

BONHOEFFER D., *Sequela (Nachfolge*, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, München 1989), a cura di A. Gallas, trad. it. di M. C. Laurenzi, Queriniana, Brescia 2008<sup>2</sup>.

### **Altre opere di Dietrich Bonhoeffer**

BONHOEFFER D., *L'essenza della Chiesa (Das wesen des Kirche. Aus Hörernachschriften zusammengestellt und herausgegeben von Otto Dudzus*, Chr. Kaiser Verlag, München 1971), a cura di O. DUDZUS, Queriniana, Brescia 1972.

BONHOEFFER D., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere (Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft. Neuauflage*, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, München 1985<sup>3</sup>), a cura di E. BETHGE, ed. it. a cura di A. GALLAS, trad. it. di A. Gallas, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1988<sup>2</sup>.

BONHOEFFER D., *Sanctorum communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della chiesa (Werke, I: Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, München 1986), a cura di A. Gallas, Queriniana, Brescia 1994.



BONHOEFFER D., *Venga il tuo regno (Dein Reich komme)*, Furche-Verlag, Hamburg 1962), trad. it. di J. Schenck, Queriniana, Brescia 2000<sup>4</sup>.

BONHOEFFER D., *La Parola predicata. Corso di omiletica a Finkenwalde (Finkenwalder Homiletik)*, in: BONHOEFFER D., *Gesammelte Schriften*, 4, Chr. Kaiser Verlag, München 1961, 237-289), a cura di E. GENRE, Claudiana, Torino 2005<sup>3</sup>.

BONHOEFFER D., *Etica (Werke, 6: Ethik)*, Chr. Kaiser / Gütersloher Verlagshaus, München 1998), a cura di A. Gallas, Queriniana, Brescia 2010<sup>3</sup>.

### **Letteratura su Dietrich Bonhoeffer**

BETHGE E., *Dietrich Bonhoeffer. Teologo cristiano contemporaneo. Una biografia (Dietrich Bonhoeffer. Theologe. Christ. Zeitgenosse)*, Chr. Kaiser Verlag, München 1970<sup>2</sup>), a cura di E. Demarchi, trad. it. di G. Bulgarini – G. Mion – R. Pasini, Queriniana, Brescia 1991<sup>2</sup>.

BETHGE E., *Leggere Bonhoeffer (Dietrich Bonhoeffer)*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 2004<sup>21</sup>), trad. it. di A. Aguti, Queriniana, Brescia 2006.

GREMMELS C. – GROSSE H., *Il cammino di Dietrich Bonhoeffer verso la resistenza*, a cura di V. Corsani, Claudiana, Torino 2006.

MANCINI I., *Bonhoeffer*, Morcelliana, Brescia 1995<sup>2</sup>.

PELLEGRINO G., *Il travaglio della libertà. 1. Confronto con Dietrich Bonhoeffer*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino) 2011.

### **Letteratura ulteriore**

BARTH K., *Introduzione alla teologia evangelica (Einführung in die evangelische Theologie)*, Theologischer Verlag, Zürich 1985<sup>3</sup>), Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1990.

HEIDEGGER M., *Essere e tempo (Sein und Zeit)*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927), Longanesi, Milano 1976.

LUTERO M., *Prediche sulla chiesa e sullo Spirito Santo*, a cura di G. Gandolfo, traduzione di F. Roch, Torino, Claudiana, 1984.

# Indice

Introduzione.....	1
Capitolo 1. La fondazione della chiesa.....	4
1.1. Chiesa: promessa e compimento.....	4
1.2. La chiesa del compimento nasce a Pentecoste .....	5
1.3. La chiesa come «nuova creazione» .....	9
1.4. La chiesa, realtà stabile .....	11
1.5. Dalla predicazione, la comunione .....	13
1.6. Cristo e lo Spirito .....	14
1.7. La Parola predicata .....	16
1.8. Bilancio: la chiesa, ripetizione visibile della parola di Dio.....	17
Capitolo 2. Lo spazio dei ministeri nella chiesa.....	19
2.1. Comunità e corpo di Cristo.....	19
2.2. La chiesa non può essere non-strutturata .....	21
2.3. Il corpo di Cristo non si è strutturato in modo casuale.....	22
2.4. Il corpo è per il servizio .....	23
2.5. Ministri, cioè servi .....	24
2.6. Lo Spirito dona i carismi, i carismi servono la comunità .....	27
2.7. I carismi, manifestazione umana dell'opera di Dio .....	28
2.8. Pace nella comunità, pace dei membri .....	31
2.9. Vocazione: il posto del credente nella comunità.....	32
2.10. I ministeri nel Nuovo Testamento .....	33
2.10.1. Gli apostoli .....	33
2.10.2. I profeti e i dottori.....	34
2.10.3. Vescovi, diaconi e presbiteri.....	34
2.10.4. Le donne nella comunità.....	35
2.10.5. Bilancio sui ministeri.....	36
2.11. Lo Spirito: professione di fede e costruzione della comunità.....	37
2.12. La costruzione della comunità è finalizzata alla professione di fede.....	37
2.13. Il ministero della guida .....	38
2.13.1. La Schriftbeweis.....	39

2.13.2. I Bekenntnisschriften e i Bekenndenschriften .....	39
2.13.3. La Kirchenleitung della Parola.....	41
2.14. Il ministero della guida.....	43
2.15. Quattro ambiti del servizio.....	45
2.16. Il ministro, «fratello tra i fratelli».....	46
Capitolo 3. Lo spazio della chiesa.....	49
3.1. La chiesa e Cristo: l'uomo nuovo e il suo abito.....	49
3.2. La chiesa è il tempio, Cristo è la pietra angolare.....	50
3.3. Dio abita la chiesa.....	51
3.4. Lo sposo e la sposa.....	52
3.5. La comunità pneumatica e la sua professione di fede.....	53
3.6. Il mondo penetra nella comunità.....	56
3.7. Riconoscere i frutti.....	58
3.8. Di fronte all'eresia.....	60
3.9. La separazione dentro la comunità.....	61
3.10. I confini della chiesa.....	64
3.11. Una chiesa non legalista.....	66
3.12. L'adesione come decisione.....	68
3.13. La prospettiva ecumenica.....	69
3.13.1. Il primato del battesimo.....	70
3.13.2. L'unità è l'a priori della comunione ecclesiale.....	71
3.13.3. La divisione come decisione temporanea.....	72
3.13.4. La confessione di fede prevale sulla dogmatica.....	73
3.14. Le forme differenziate della comunione ecclesiale.....	74
3.15. Bilancio: la sequela di Cristo è nella comunità visibile.....	76
Capitolo 4. Lo spazio della chiesa nel mondo.....	78
4.1. Il rapporto problematico tra la chiesa visibile e lo stato.....	78
4.1.1. La questione ebraica.....	79
4.1.2. L'importanza dell'ordine di questo mondo.....	80
4.1.3. Nella chiesa, il discernimento sulla partecipazione civile.....	80
4.2. La strada giusta della chiesa.....	81

4.3. Comunità radunata intorno a due fuochi.....	83
4.4. Comunità straniera.....	84
4.5. La legge della comunità.....	85
4.6. I cristiani dispersi.....	87
4.7. Il discepolo e coloro che non credono.....	88
4.8. Lo stile «debole» della Parola.....	90
4.9. La grande separazione.....	94
4.10. Per ecclesiam salus .....	96
4.11. Bilancio: prender parte al mondo insieme alla Parola.....	99
Conclusione.....	101
Bibliografia.....	104
Fonti.....	104
Altre opere di Dietrich Bonhoeffer.....	104
Letteratura su Dietrich Bonhoeffer.....	105
Letteratura ulteriore.....	105