



Dietrich Bonhoeffer: La vita e il Pensiero

A cura della Chiesa Evangelica Metodista di PIACENZA -Via S.Giuliano 7- tel. 0521238551
Pastore STEFANO MERCURIO e-mail: stefano_mercurio@libero.it

Siti consigliati:

Unione delle Chiese Metodiste e Valdesi →	www.chiesavaldese.org
Unione Cristiana Evangelica Battista →	www.ucebi.it
Chiesa Evangelica Luterana →	www.elki-celi.org/it
Federazione delle Chiese Evangeliche in Italia →	www.fcei.it
Centro Culturale Protestante →	www.protestantiamilano.it
Consiglio Ecumenico delle Chiese →	www.wcc-coe.org
Claudiana Editrice →	www.claudiana.it
Centro per lo studio della Bibbia	www.laparola.net

Sembra di sfruttare la classicità dei manuali ad iniziare la trattazione del nostro autore con lo stendere un resoconto della sua vita; potrebbe apparire banale. Ma l'esistenza terrena di un teologo che in soli 39 anni ha lasciato una traccia così profonda nel pensiero di questo secolo e che ha concluso la sua breve vita su un patibolo del campo di concentramento di Flossenbürg non può essere taciuta solamente per la paura di apparire scontati. In Dietrich Bonhoeffer il pensiero e la vita sono inscindibilmente uniti; la sua evoluzione da teologo a cristiano, a testimone di Cristo insieme ai suoi fratelli non può essere spiegata altrimenti che dalla sua biografia, che già Ebeling nel suo famoso scritto raccomandava come essenziale per la comprensione del pensatore berlinese

Ho parlato di Bonhoeffer come di un pensatore berlinese dato che è innegabile che, anche se la sua carta di identità portava come luogo e data di nascita Breslavia 1906, tutta la sua vita ed il centro del suo operare, dall'età di sei anni in poi è stata la capitale tedesca ed in particolare la chiesa evangelica di Berlino Brandeburgo. Allievo promettente, proveniente dall'alta borghesia, (suo padre deteneva la cattedra di psicologia nell'università statale, e sua madre, nata Von Hase annoverava tra i suoi avi anche Karl August Von Hase, storico della chiesa e dei dogmi a Breslavia; lo zio Paul Von Hase era comandante di piazza a Berlino e con Dietrich finì i suoi giorni per aver partecipato all'attentato contro Hitler), manifestò fin dall'infanzia il desiderio di diventare teologo scegliendo l'ebraico come materia facoltativa, all'età di 15 anni, per il suo curriculum di studi. Dottore in teologia all'età di soli 21 anni, con la tesi *Sanctorum Communio*, una ricerca dogmatica sulla sociologia della chiesa, dette inizio alla sua attività di pastore in un parrocchia evangelica a Barcellona. Ebbe già modo in quella occasione di dimostrare la sua non comune volontà di predicazione, con una serie di conferenze, del cui felice esito non abbiamo certezza, sulla evoluzione del dogma e sulla teologia dialettica. Nel contempo procedeva il suo lavoro per la abilitazione alla libera docenza che fu pubblicato nel 1932 con il titolo *Atto ed essere*. Anche in questo scritto, come in *Sanctorum Communio* Bonhoeffer aveva ancora messo un piede in due staffe; nel suo primo lavoro la ricerca dogmatica prendeva in prestito dalle scienze sociali alcuni principi di riferimento assumendoli criticamente, in *Atto ed Essere* la filosofia trascendentale veniva ad essere posta sotto accusa in un tentativo di giustificare la sua ecclesiologia precedente. Entrambi questi lavori vennero per lo più snobbati dalla critica teologica, ma già Bonhoeffer aveva perso interesse a queste sue opere. In questo periodo si colloca la sua decisione di passare un anno di studio all'estero, e per la precisione negli Stati Uniti, all'Union

Theological Seminary di New York. Nell'ambiente statunitense, così lontano dalla scientificità asettica dell'università berlinese, Bonhoeffer venne a contatto con il Social Gospel celebrò funzioni religiose nei ghetti negri, consumò i suoi soldi e le sue energie in un viaggio in Messico da cui tornò affrontando aspre difficoltà, ma pronto a riprendere la rotta europea, e quindi la sua carriera di libero docente, carico di nuove motivazioni. Nel suo viaggio di ritorno si fermò a Bonn a conoscere personalmente K. Barth, il teologo che più di tutti lo aveva influenzato e coinvolto nella scelta della sua carriera e del suo percorso esistenziale, e che diventerà poi suo amico e compagno nel *Kirchenkampf* degli anni a venire

Nel suo insegnamento accademico mostrò una vera carica innovativa, coinvolgendo gli studenti in iniziative non esclusivamente accademiche, prendendo anche spesso parte nella situazione politica esistente. Fin dal febbraio del 1933 critica in una trasmissione radiofonica l'aspirazione del popolo a trovare in Hitler un Führer (capo) che rischia di diventare un Verführer (seduttore). La trasmissione viene interrotta. Dal suo insegnamento accademico ci rimangono oggi i corsi pubblicati con il titolo *Creazione e caduta*, ma soprattutto la postuma *Cristologia*, ultimo corso tenuto da Bonhoeffer nel 1933 e di fondamentale importanza per la sua successiva teologia prima della sospensione ed il divieto ad insegnare e parlare in pubblico pervenutogli il 5 agosto 1936. Dal 1933 al 1935 si occupa di due piccole parrocchie evangeliche in terra inglese ed ha l'occasione di conoscere George Bell, Vescovo di Chichester e di farsi notare come figura significativa per il movimento giovanile ecumenico. Dietro la motivazione di una volontà di partecipare più attivamente al ministero pastorale stava probabilmente la voglia di sottrarsi momentaneamente alla lotta contro il nazismo imperante, alla disillusione di vedere la sua chiesa lacerata e divisa tra odi, dubbi e meschinità di ogni tipo; ma dal suo ritorno in patria nel 1935, fino alla sua carcerazione, la volontà di servizio alla causa della chiesa confessante non può essere messa in discussione. Cominciò con l'occuparsi della formazione dei nuovi pastori nel seminario di Finkenwalde, presso Stettino in Pomerania, dove rimase fino al 1937, data della chiusura del seminario stesso decisa da Himmler in persona. Da questa sua esperienza pastorale Bonhoeffer rimase profondamente influenzato; le sue lettere agli ex allievi, le sue commemorazioni per le loro morti al fronte, scandiranno da allora in poi la sua esistenza. Nella casa fraterna di Finkenwalde Bonhoeffer inaugurò una vera e propria vita comune e da questa esperienza nasceranno libri indimenticabili e che gli conferiranno la notorietà che i suoi precedenti testi accademici non gli avevano portato, come *Sequela* e *Vita comune*. In

essi troviamo il Bonhoeffer cristiano, quello che si interroga sulla Grazia a caro prezzo e che propone il Discorso della Montagna di Mt.5-7 come documento e guida essenziale per la vita cristiana; il Bonhoeffer che si avvicina anche a tematiche che gli procureranno accuse di cattolicesimo, come la proposta della confessione personale e della vita e meditazione comune

Il tempo passato negli Stati Uniti porterà nel 1939, nel periodo di maggiore difficoltà in Germania, ad un passo dall'inizio ufficiale della Seconda Guerra Mondiale e quando essa era ormai indubitabile, ad un invito per una serie di conferenze oltre oceano che gli permettesse di sottrarsi alla sciagura definitiva. Lungi però dall'interpretare questo come un possibile privilegio, Bonhoeffer scrive in questo periodo:

"Ho commesso un errore nel venire in America. Devo attraversare questo periodo di difficoltà della nostra storia nazionale con i cristiani della Germania. Non avrò il diritto di prendere parte alla ricostruzione della vita cristiana in Germania, dopo la guerra, se non parteciperò alla prove di questo tempo con il mio popolo... In Germania i cristiani dovranno affrontare la terribile alternativa di volere la fine della loro nazione perché sopravviva la civiltà cristiana, o di volere la vittoria della loro nazione e, conseguentemente, la distruzione della nostra civiltà. Io so quale di queste alternative devo scegliere, ma non posso fare questa scelta nella sicurezza..."

Dopo poche settimane, rischiando anche di offendere l'amico Niebhuur, che tanto si era prodigato per farlo giungere fino a lì, eccolo riprendere la nave che doveva riportarlo in patria per l'ultima volta e riprendere la lotta con maggior vigore, ed anche con nuove intenzioni. Al suo ritorno in Germania diventerà sempre più partecipe nella resistenza attiva, coinvolto da altri membri della sua famiglia, per partecipare alla organizzazione dell'attentato contro il Führer. Anche guardando indietro dalla sua cella di Tegel, al periodo della scelta di tornare in patria, nelle sue lettere non rimpiangerà questa sua decisione. Il suo impegno lo porterà in Norvegia (per prendere contatti per possibili garanzie a favore di una Germania libera e democratica dopo la eventuale resa, seguita alla morte di Hitler) alla Svizzera, per espatriare di nascosto gruppi di ebrei e assumendo anche per i suoi amici più vicini atteggiamenti inspiegabili (al punto che anche Barth, una volta, rifiutò di garantire per lui alle autorità elvetiche). Cominciò allora anche un graduale distacco dalla Chiesa Confessante: la polemica si stava sterilizzando in sottigliezze dogmatiche, ed oltre a ciò Bonhoeffer non voleva coinvolgere altri appartenenti alla organizzazione nella sua decisione di partecipare attivamente ad una lotta,

cui lui stesso aveva preso parte con molta indecisione.

"La nuova svolta richiese il suo sacrificio, il sacrificio della sua reputazione di parroco, se non addirittura di cristiano. Essa lo trasferì dall'ambiente relativamente chiaro ed univoco, nel quale si trattava solo di confessare e rinnegare, del sì o del no, in un mondo ambiguo, nel quale bisognava accuratamente e faticosamente valutare le opportunità, il successo e l'insuccesso, il camuffamento e la tattica... Attorno ai suoi amici e alla sua persona crebbe la solitudine dell'uomo di azione, che non può più attingere fuori di sé alcuna giustificazione, ma deve lasciarla unicamente a Dio. Solo adesso il teologo e cristiano Dietrich Bonhoeffer realizzò la presenza al suo tempo e al suo luogo. Come membro di quella classe borghese che fino allora non aveva fatto nulla per impedire l'avvento del Terzo Reich, accolse sulle proprie spalle il peso della responsabilità... Per la seconda volta... la vita di Bonhoeffer prese una direzione nuova".

Quella direzione che Bethge qualifica come il diventare 'compagno del nostro tempo' e a cui io ho preferito aggiungere la qualifica 'testimone di Cristo tra i fratelli'.

"Ad un detenuto italiano che gli chiedeva come lui, cristiano e pastore, potesse prendere parte ad un complotto che cercava la morte di Hitler, Bonhoeffer rispose: "Quando un pazzo, nella Kurfürstendamm, lancia la sua auto sul marciapiede, io non posso, come pastore, contentarmi di sotterrare i morti e consolare le famiglie. Io devo, se mi trovo in quel posto, saltare e afferrare il conducente al suo volante."

Con lui si ritrovarono molti della sua cerchia sociale e dei suoi familiari; la famiglia Bonhoeffer pagherà un tributo molto caro al tentativo di reimpostare una nuova Germania.¹¹ Questa attività, tesa a preparare l'attentato al dittatore, avrà esito negativo, dopo vari tentativi falliti in partenza, il 20 luglio del 1944, quando Dietrich era già in carcere, e segnerà la fine di tutti i cospiratori giustiziati in vari campi, pochi giorni prima della liberazione, a dimostrazione che, nella rovina generale, ciò che era rimasto efficiente nel nazismo era solamente la mostruosa macchina poliziesca ed assassina. Poco prima del suo arresto era avvenuto per Bonhoeffer un evento che lo avrebbe segnato per il pur breve tempo della sua vita reclusa: l'incontro con Maria Von Wedemeyer, nipote della signora Ruth Von Kleist-Retzov, che abitava presso Stettino e che aveva condiviso con lui le gioie di Finkenwalde. Nella sua soffitta egli aveva steso le pagine di Sequela. Da lei aveva incontrato per la prima volta Maria dodicenne, aveva condotto alla Cresima il fratello di lei che nel 1943, insieme al padre, aveva perso la vita sul fronte russo. Proprio questo evento, insieme ad una certa ostilità della madre

per la differenza di età che separava i due fidanzati, impedì loro la ufficializzazione del loro amore, ufficializzazione che non avvenne mai a causa dell'arresto di Dietrich avvenuto il 5 aprile del 1943. Sulla sua scrivania, al momento dell'arresto si trovò una striscia di carta su cui era scritto: esserci per questo mondo. Finché l'accusa fu di disfattismo e la sua reclusione si consumò nel carcere berlinese di Tegel, Bonhoeffer godette di una certa possibilità di contatto con l'esterno, ed a ciò dobbiamo l'insieme di lettere che compongono il testo, di cui ci occuperemo dettagliatamente in seguito, e che ha ricevuto da Bethge il titolo di Resistenza e resa. L'8 ottobre del 1944, in seguito alla scoperta dell'archivio segreto del Maresciallo Canaris, uno dei capi della congiura per il fallito attentato, l'accusa divenne di alto tradimento, Bonhoeffer venne trasferito nel carcere della Gestapo e di lui, da allora in poi, sappiamo solo ciò che i pochi testimoni oculari sopravvissuti ci hanno raccontato pochi mesi dopo la fine della guerra. La stessa Maria seppella la morte di Dietrich, avvenuta nell'aprile, solo a luglio 1945. Riprendiamo il tutto da Gli ultimi giorni di Dietrich Bonhoeffer di E. Bethge, pubblicato in appendice alla edizione italiana di Resistenza e Resa.

"Ma non passò molto tempo che la porta si spalancò e due civili gridarono: "Prigioniero Bonhoeffer, prepararsi e venire via!". Riuscì a raccogliere le sue cose. Con la matita spuntata scrisse a grandi lettere nome e indirizzo sul frontespizio, a metà volume e sull'ultima pagina del Plutarco. Lasciò il libro in quella stanza, affinché nel caos che stava per venire esso fornisse una sua traccia. Uno dei figli di Goerdeler poi lo prese, lo tenne con sé e solo dopo anni lo consegnò alla famiglia Bonhoeffer, come ultimo segno della vita di Dietrich... "E' la fine, per me l'inizio della vita!", furono le sue ultime parole...A Flossenbürg, all'alba di quel lunedì 9 aprile vennero giustiziati coloro che non dovevano assolutamente sopravvivere. Il medico del campo vide Bonhoeffer, nella cella preparatoria, inginocchiarsi a pregare: "Attraverso la porta semiaperta di una stanza delle baracche vidi che il pastore Bonhoeffer, prima di svestire gli abiti di prigioniero, si inginocchiò in una profonda preghiera con il suo Signore. La preghiera così devota e fiduciosa di quell'uomo straordinariamente simpatico mi ha scosso profondamente. Anche al luogo del suo supplizio egli fece una breve preghiera, quindi salì coraggioso e rassegnato il patibolo. La morte giunse dopo pochi secondi. Nella mia attività medica di quasi cinquanta anni non ho mai visto un uomo morire con tanta fiducia in Dio".

Data la sua notorietà è appena il caso di ricordare come una delle sue ultime poesie uscite dalle fredde stanze del carcere berlinese e indirizzata all'amico Eberhard si intitola Stazioni sulla via verso la libertà, e l'ultima stazione è appunto la morte.

Morte Vieni, ora, festa suprema sulla via verso la libertà morte, rompi le gravose catene e le mura del nostro effimero corpo e della nostra anima accecata, perché finalmente vediamo, ciò che qui c'è invidiato di vedere. Libertà, a lungo ti cercammo nella disciplina, nell'azione e nella sofferenza.

Cristo e il mondo adulto

Porre correttamente in campo i termini del problema, tenendo sempre presenti ovviamente le precedenti riflessioni, significa già introdurci in una sua possibile soluzione. La questione esplose, a prima vista in maniera improvvisa, nella lettera del 30 aprile 1944 all'amico Bethge:

"Ciò che mi preoccupa continuamente è la questione di che cosa sia veramente per noi, oggi, il Cristianesimo, o anche chi sia Cristo. E' passato il tempo in cui lo si poteva dire agli uomini con le parole -siano esse parole teologiche oppure pie-; così come è passato il tempo della interiorità e della coscienza, cioè appunto il tempo della religione in generale. Stiamo andando incontro ad un tempo completamente non-religioso; gli uomini, così come ormai sono, semplicemente non possono più essere religiosi. anche coloro che si definiscono sinceramente 'religiosi', non lo mettono in pratica in nessun modo; presumibilmente, con religioso essi intendono qualcosa di completamente diverso. Il nostro annuncio e la nostra teologia cristiani nel loro complesso, con i loro 1900 anni, si basano sull'a-priori religioso degli uomini. Il Cristianesimo è stato sempre una forma, (forse la vera forma) della 'religione'. Ma se un giorno diventa chiaro che questo a-priori non esiste, e che si è trattato invece di una forma di espressione umana, storicamente condizionata e caduca, se insomma gli uomini diventano radicalmente non religiosi- e io credo che più o meno questo sia già il caso (da che cosa dipende ad esempio il fatto che questa guerra, a differenza di tutte le altre non provoca una reazione religiosa?)- che cosa significa allora tutto questo per il cristianesimo? Vengono scalzate le fondamenta del nostro cristianesimo qual è stato finora, e noi 'religiosamente' potremmo raggiungere soltanto qualche cavaliere solitario o qualche persona intellettualmente disonesta... Come può Cristo diventare il Signore anche dei non-religiosi? Ci sono dei cristiani non-religiosi?... Che cosa è un cristianesimo non religioso?

E ancora:

"Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana (qualche volta per pigrizia mentale) è arrivata alla fine o quando le forze umane vengono a mancare -e in effetti quello che chiamano in campo è sempre il deus ex machina, come soluzione fittizia a problemi insolubili, oppure come forza davanti al fallimento umano; sempre dunque sfruttando la debolezza umana o di fronte

ai limiti umani; questo inevitabilmente riesce sempre e soltanto finché gli uomini, con le loro forze non spingono i limiti un po' più avanti, e il Dio inteso come deus ex machina non diventa superfluo; per me il discorso sui limiti umani è diventato assolutamente problematico (sono oggi ancora autentici limiti la morte, che gli uomini quasi non temono più, e il peccato, che gli uomini quasi non comprendono?); mi sembra sempre come se volessimo soltanto timorosamente salvare un po' di spazio per Dio; -io vorrei parlare di Dio non ai limiti, ma al centro, non nelle debolezze, ma nella forza, non dunque in relazione alla morte e alla colpa, ma nella vita e nel bene dell'uomo. Raggiunti i limiti, mi pare meglio tacere e lasciare irrisolto l'irrisolvibile. La fede nella resurrezione non è la soluzione del problema della morte. L'aldilà di Dio non è l'aldilà della nostra capacità di conoscenza! La trascendenza gnoseologica non ha nulla a che fare con la trascendenza di Dio. E' al centro della nostra vita che Dio è aldilà! La chiesa non sta lì dove vengono meno le nostre capacità umane, ai limiti, ma al centro del villaggio."

Ed a questo si unisce una gran lode per l'essere terrestre in quanto tale e per Dio come necessario complemento dell'essere umano stesso:

"Tu [Bethge] vuoi vivere con Renate [sua moglie e nipote di Bonhoeffer], ed essere felice e hai ogni diritto di farlo. Inoltre tu devi vivere, per amore di Renate e del piccolo Dietrich [suo figlio], (ma anche del grande)... E' però il pericolo di ogni forte amore erotico che per esso si perda, vorrei dire, la polifonia della vita. Intendo dire questo: Dio e la sua eternità vogliono essere amati con tutto il cuore; non in modo che ne risulti compromesso o indebolito l'amore terreno, ma in un certo senso come cantus firmus, rispetto al quale le altre voci della vita suonano come contrappunto; uno di questi temi contrappuntistici, che hanno la loro piena autonomia, e che sono tuttavia relazionati con il cantus firmus, è l'amore terreno; anche nella Bibbia c'è infatti il Cantico dei Cantici, e non si può veramente pensare amore più caldo, più sensuale, ardente di quello di cui esso ci parla; è davvero una bella cosa che appartenga alla Bibbia, alla faccia di tutti coloro per i quali lo specifico cristiano consisterebbe nella moderazione delle passioni (dove esiste mai una tale moderazione nell'Antico Testamento?). Dove il cantus firmus è chiaro e distinto, il contrappunto può dispiegarsi con il massimo vigore. Per parlare con il Calcedonense, l'uno e l'altro sono indivisi eppure distinti, come lo sono la natura divina e la natura umana di Cristo. La polifonia in musica non ci sarà mai così vicina e importante per il fatto di costituire il modello musicale di questo fatto cristologico e dunque anche della nostra vita cristiana?... Voglio pregarti di far risuonare nella vostra vita con chiarezza insieme il cantus firmus, e solo dopo ci sarà un suono pieno e completo, e il contrappunto si sentirà sempre sostenuto, non potrà deviare né

distaccarsene, e resterà tuttavia qualcosa di specifico, di totale, di completamente autonomo. Solo quando ci troviamo in questa polifonia la vita è totale."

Fino a questo punto credo di non aver fatto altro che mettere insieme i passi più sconcertanti, ma anche giustamente più famosi, delle lettere dal carcere, e molti altri potrebbero essere trovati per cercare di illustrare più compiutamente quel problema che Bonhoeffer si trovò ad affrontare nell'ultimo periodo della sua reclusione. Può apparire strano, ma dopo una così lunga separazione dal mondo sembra che veramente il problema 'annuncio al mondo', 'essere per il mondo' sia diventato veramente cruciale. Credo che sia un ulteriore merito dell'importante libro di Gallas quello di aver messo in luce, anche se forse non valutandolo in tutta la sua portata, nel contatto con la presente problematica, quanto possa avere influito sulla formazione del giovane pastore l'esperienza di cappellano per gli studenti della Technische Hochschule di Berlino dell'ottobre 1931. E' questo il momento della sua massima frustrazione come missionario; tutte le sue argomentazioni, ancorché modellate sulla migliore teologia appresa nelle aule universitarie della facoltà berlinese, non sortiscono alcun effetto. Allora comincia a rendersi conto che tutta la migliore apologetica non serve a convertire un cuore, o anche soltanto a farlo sentire più vicino a Dio. In quel momento, difficilissimo anche sul piano storico ed economico, la sua formazione accademica gli sembra completamente inutile, come inutili e sterili gli appaiono i tentativi della chiesa di dare risposte concrete alle attese della gente.

"La Technische Hochschule pone al cimento proprio l'armamentario teologico di cui egli è dotato e ne denuncia l'infertilità: come possiamo parlare di queste cose a questa gente? Non dovremmo forse predicare il vangelo con parole ed azioni completamente diverse? La conclusione: 'l'invisibilità ci distrugge!' è quasi un grido di angoscia e di protesta, che non si dirige tanto contro la teologia di Barth, come è stato sostenuto,... quanto contro la astratta ortodossia della teologia insegnata nella sua facoltà, contro l'incapacità della chiesa a chiamare i cristiani ad una azione visibile nel mondo conforme al comandamento. L'invisibilità contro cui Bonhoeffer protesta, non è quella di Dio nel mondo, ma quella dei cristiani e della chiesa, e questo diventerà il tema dominante del periodo di Londra e soprattutto di Finkenwalde".

Ed io aggiungerei la base per le riflessioni di Tegel. In questo periodo sperimenta però anche un parziale successo pastorale, quello avuto nel preparare una cinquantina di ragazzi del quartiere popolare di Wedding alla Confermazione. Il successo avuto con quei ragazzi, dopo che il suo

predecessore aveva abbandonato l'incarico per non morire dalla rabbia, Bonhoeffer lo attribuiva alla sua capacità di narrare fatti da lui personalmente vissuti nei quartieri negri di Harlem, di ragazzi poveri come e più dei suoi ascoltatori. Ma questo primo contatto si era ben presto sviluppato in una immersione più diretta nella realtà quotidiana dei ragazzi; aveva preso in affitto nel loro quartiere un appartamento che era diventato ben presto luogo di raduno. La sera i ragazzi si recavano da lui a visitarlo e imparavano a giocare a scacchi. Arrivavano da lui senza preavviso, con una libertà che non era certamente tipica del suo ambiente di origine. Si preoccupava anche delle loro condizioni familiari fino ad offrire loro una vacanza nella casa di campagna della sua famiglia o stoffa per il vestito per la Confermazione.

"Più tardi avrebbe chiamato questo impegno per la modificazione delle condizioni materiali dell'esistenza 'un atto penultimo', e avrebbe messo a tema il rapporto tra la sfera di liberazione umana e la sfera ultima dell'annuncio della remissione dei peccati. Senza questo rapporto l'annuncio cristiano non può rivolgersi all'uomo nella sua totalità".

Come tutti sanno un capitolo della sua Etica si intitolerà proprio Ultimo e penultimo. A partire da tutte queste considerazioni, e dai brani sopra citati, cercherò ora di illustrare quale io credo sia la posizione di Bonhoeffer sul nuovo annuncio cristiano, percepito da lui come indispensabile perché Cristo possa ancora essere nominato come significativo. Ritengo necessario partire da alcune chiarificazioni terminologiche: a partire dai testi, i due corni del dilemma, Cristo ed il mondo adulto, possono essere interpretati in maniera duplice. Il Cristianesimo cioè può essere visto come fede o come religione, il mondo adulto può essere visto come un mondo che finalmente è uscito da una condizione di minorità, ed è entrato quindi in una situazione di possibile autonomia e di maggiore fedeltà alla sua specifica natura (cosa secondo Bonhoeffer senz'altro positiva), oppure come un appiattimento sulle cose di questa terra senza che a questa autonomia conquistata corrisponda una reale capacità di comprensione. Cominciamo dal primo corno del dilemma: che cosa distingue una reale fede cristiana da una religione intesa in senso legalistico? Che cosa contesta Bonhoeffer nell'attuale dispiegarsi del Cristianesimo? Seguendo Italo Mancini io individuerei due contestazioni fondamentali nel pensiero delle lettere dal carcere: il legame tra Cristianesimo e religione (cioè a partire da un a-priori religioso) e l'uso apologetico che cerca di introdurre un sentimento evangelico nell'uomo facendo leva sulla sua minorità o sulla sua pretesa condizione marginale. Per mostrare la seconda parte di questo asserto e verificare come invece il mondo adulto non possa essere manipolato a piacimento da salvatori di turno, lasciamo parlare ancora il nostro autore:

"Il movimento nella direzione dell'autonomia dell'uomo (intendo con questo la scoperta delle leggi secondo le quali l'uomo vive e basta a se stesso nella scienza, nella vita della società e dello Stato, nell'arte, nell'etica e nella religione) che ha inizio all'incirca col XIII secolo, ha raggiunto nel nostro tempo una certa compiutezza. L'uomo ha imparato a bastare a se stesso in tutte le questioni importanti senza l'ausilio 'dell'ipotesi di lavoro Dio'. Nelle questioni riguardanti la scienza, l'arte e l'etica, questo è diventato un fatto scontato, che praticamente non si osa più mettere in discussione; ma da circa 100 anni ciò vale in misura sempre maggiore per la questioni religiose; si è visto che tutto funziona anche senza Dio, e non meno bene di prima. Esattamente come in campo scientifico, anche nell'ambito generalmente umano, Dio viene sempre più respinto fuori dalla vita e perde terreno. Ora la storiografia cattolica e quella protestante sono d'accordo nel ritenere che in questa evoluzione si debba vedere il grande distacco da Dio e da Cristo; e quanto più esse chiamano in causa e si servono di Dio e di Cristo contro questa evoluzione, tanto più questa stessa evoluzione si autocomprende come anticristiana. Il mondo che ha raggiunto la consapevolezza di se stesso e delle leggi che regolano la sua vita è talmente sicuro di sé che la cosa ci risulta inquietante; qualche difetto di crescita e qualche fallimento non possono trarre in inganno il mondo sulla necessità della sua strada e della sua evoluzione; tutto questo viene messo in conto con virile freddezza e nemmeno un evento come questa guerra rappresenta un'eccezione. Contro questa sicurezza di sé l'apologetica cristiana è scesa in campo con diverse forme. Si cerca di dimostrare al mondo divenuto adulto che non può vivere senza il tutore Dio. Nonostante la già avvenuta capitolazione davanti a tutte le questioni mondane, restano tuttavia le questioni ultime, la morte, la colpa, cui solo Dio può dare una risposta, e per le quali c'è bisogno di Dio, della chiesa e del pastore. Noi viviamo dunque in certa misura delle cosiddette questioni ultime dell'uomo. Ma che cosa accadrà quando esse un giorno non esisteranno più come tali, ovvero quando anche esse troveranno risposta senza Dio? A questo punto intervengono gli epigoni secolarizzati della teologia cristiana, cioè i filosofi esistenzialisti e gli psicoterapeuti, e dimostrano all'uomo sicuro, soddisfatto, felice, che in realtà è infelice e disperato, solo che non vuole riconoscere di trovarsi in una situazione sventurata, di cui non sapeva nulla e da cui solo loro possono salvarlo. Dove c'è salute, forza, sicurezza, semplicità, essi fiutano un dolce frutto da rodere e in cui depositare le loro malefiche uova. Essi mirano anzitutto a spingere l'uomo in una situazione di disperazione interiore, e poi hanno partita vinta. Questo è metodismo secolarizzato. E con chi riesce? Con un piccolo numero di intellettuali, di degenerati, di quelli che si credono di essere la cosa più importante del mondo e perciò si occupano

volentieri di se stessi. L'uomo semplice, che trascorre la sua vita quotidiana tra lavoro e famiglia, certo con deviazioni di ogni genere, non ne è coinvolto. Non ha tempo né voglia di occuparsi della sua disperazione esistenziale e di considerare la sua felicità magari modesta, sotto l'aspetto della tribolazione, della cura, della sventura. Ritengo questi attacchi dell'apologetica cristiana contro la maggiore età del mondo: primo, privi di senso; secondo, di scadente qualità; terzo, non cristiani. Privi di senso, perché mi sembrano il tentativo di far tornare alla pubertà qualcuno che è già diventato uomo, cioè di renderlo dipendente da cose dalle quali di fatto non dipende più, e di cacciarlo in problemi che per lui, di fatto non sono più tali. Di scadente qualità, perché qui si cerca di sfruttare la debolezza di una persona per scopi che le sono estranei e che non ha accettato liberamente. Non cristiani, perché Cristo viene scambiato con un determinato livello della religiosità dell'uomo, cioè con una legge umana.

E ancora:

"La nostra chiesa, che in questi anni ha lottato solo per la propria sopravvivenza come fosse fine a se stessa, è incapace di essere portatrice per gli uomini e per il mondo della parola che concilia e redime. Perciò le parole di un tempo devono perdere la loro forza e ammutolire... Non è compito nostro predire il giorno -ma quel giorno verrà- in cui degli uomini saranno chiamati a pronunciare la Parola di Dio in modo tale che il mondo ne sarà cambiato e rinnovato. Sarà un linguaggio nuovo, forse completamente non-religioso, ma capace di liberare e di redimere, come il linguaggio di Gesù."

E' ovvio che questo prendere parte per il mondo adulto non significa considerare in tutto e per tutto la modernità come un bene assoluto.

"Negli ultimi anni ho preso coscienza del profondo essere-di-questo-mondo del Cristianesimo. Non homo religiosus, ma uomo semplicemente, è il cristiano, come Gesù, a differenza certamente del Battista, era uomo. Non il piatto e banale essere-di-questo-mondo degli illuminati, degli indifferenti, o dei lascivi, ma il profondo essere-di-questo-mondo, che è pieno di disciplina e in cui la conoscenza della morte e della resurrezione è in ogni momento presente. Lutero è vissuto, io penso, in questa mondanità. [Mondanità che significa vivere] nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze acquisite e delle perplessità".

Le questioni in campo allora sono queste:

* come si può caratterizzare e che cosa significa un mondo adulto? * che cosa significa Cristianesimo senza religione, e cioè che cosa significa fede rispetto alla religione utilitaristica del Deus ex machina? * Che tipo di rapporto ci può essere tra le

due realtà apparentemente inconciliabili, visto che alla fine il tempo di una Parola come quella di Gesù dovrà comunque venire?

Cerchiamo di rispondere alla prima domanda: "Lo stato adulto del mondo significa per Bonhoeffer due cose:...le scienze dello Spirito, estetica, politica, filosofia. diritto, che durante l'età medievale erano state in connessione con l'idea di Dio, concepito come il coronamento e come il fondamento di queste dottrine, si sono ora fatte le ossa in maniera autonoma, raggiungendo una misura scientifica indipendente dall'ipotesi di lavoro: Dio. Restano insomma valide etsi Deus non daretur" Il collegamento tra idea di Dio e spiegazione scientifica è un collegamento che porterà inevitabilmente all'ateismo, l'ateismo di Feuerbach e di tutta la tradizione atea del XIX e del XX secolo. Il giorno in cui l'uomo sarà capace di spiegare tutto, e questo giorno possiamo considerarlo come arrivato, Dio verrà espulso dalle coscienze e dalle menti degli uomini 'adulti'. L'uomo moderno è poi adulto anche in un secondo senso: l'uomo deve cercare e vuole raggiungere la pienezza del suo essere, non può rimanere sottomesso alla realtà di una legge che senta a lui estranea o peggio costrittiva della sua piena umanità. Abbiamo già visto come si opponga recisamente alla realizzazione del Cristianesimo come moderazione delle passioni. "Se a Dio piace colmarci di felicità terrestre o sconvolgente, non siamo più pii di Dio stesso!" In questo contesto va letto l'elogio della filosofia del sole che troviamo nella lettera del 30 giugno del 1944. In un mondo di questo genere non c'è posto per la teologia tradizionale che pretenda appunto di dare la sua risposta ad una domanda che non c'è più; in un uomo che ormai è diventato capace di bastare a se stesso un Dio tappabuchi si ritroverà inevitabilmente ai margini dell'indaffararsi e della vita stessa. Non c'è posto per il Dio della religione! Ma per il Dio della fede? Ci sarà ancora posto per Lui nella vita di un uomo compiuto e che ormai ha pervaso di Sé il tutto? La situazione religiosa e che ha caratterizzato di Sé tutta un'epoca è finita:

"Gli uomini corrono a Dio nel loro bisogno, implorano aiuto, invocano pane e fortuna, salvezza dalla malattia, dalla colpa, dalla morte. Tutti, tutti cristiani e pagani"

Ma questo non è il Dio della fede! Questo atto religioso, anche se fatto da cristiani è un fatto pagano!! Dato che il Dio=essere-per-l'uomo che noi conosciamo, e cioè Gesù Cristo ci ha mostrato la sua realtà nella dimensione non della vittoria, dell'assenza di preoccupazioni, ma nella morte in croce, nella pienezza delle passioni, del piangere, del prendere in giro Simone, nel comprendere fino in fondo la debolezza dell'uomo e la sua durezza nel capire il Regno di Dio. Dio regna sulla croce: "Dio mio, Dio mio! Perché mi hai abbandonato?" (Mc. 14,34). Ma quale Dio possiamo allora

presentare al mondo? Non c'è più spazio per il Dio in sé della metafisica classica, non c'è più spazio per il Dio-per-noi nel senso che ci aiuta e ci serve come culmine o fonte della nostra vita: quello che oggi possiamo annunciare è un Dio inutile. Questa io credo essere la forma in cui noi possiamo caratterizzare meglio l'espressione di un Dio non religioso nel nostro autore e che invece ho trovato troppo poco utilizzata nella letteratura secondaria. E' vero che il termine non compare mai nei testi bonhoefferiani, ma credo che la coppia di concetti utilità-inutilità possa servire a caratterizzare meglio di qualunque altra la definizione di Cristo come essere per gli altri, essere per il mondo. Abbiamo già detto come il Cristo dimostra il suo essere Dio nell'essere-per-il-mondo, nell'essere-per-gli-altri, non nella sua a-seità autosufficiente. Cristo non è stato utile perché guariva gli ammalati o gli indemoniati, infatti non ha mai guarito nessuno in assenza di una già presente fede autonoma, e non ha mai utilizzato il miracolo come fonte della fede; credere non deve infatti essere utile. Il Dio-per-noi non ci soccorre nella nostra debolezza, ma mostra il suo essere-per-noi con la categoria del nulla. E' ovvio come queste riflessioni abbiano costituito punto di partenza anche per la teologia Latino-americana della Liberazione che vorrei richiamare qui in un dei suoi principali rappresentanti, Leonardo Boff:

"Gesù non possedeva ciò che il Concilio di Calcedonia insegnò, gli mancava l'ipostasi, la sussistenza, il permanere in sé e per sé. Egli era completamente vuoto di sé e completamente riempito della realtà dell'Altro, di Dio Padre... La mancanza di personalità umana non costituì imperfezione in Gesù, al contrario: la sua massima perfezione. Il farsi vuoto significa creare spazio interiore per essere colmato dalla realtà dell'altro". "Chi è Dio? Non, prima di tutto, fede generica in Dio, nell'onnipotenza di Dio e via dicendo. Questa non è l'autentica esperienza di Dio, ma un pezzo di mondo prolungato. Incontro con Gesù Cristo. Prendere coscienza che qui è avvenuto un rovesciamento di ogni essere umano; che Gesù esiste-solo-per-gli-altri.

Nasce così un nuovo concetto di onnipotenza, conformemente ed anteriormente al filosofo ebreo Jonas. Il trascendere non è superare nella potenza, ma nell'autosvuotamento e nell'autodonazione; ciò è anche molto conforme al Dio veterotestamentario in cui ira, gelosia, minacce di castigo, mutamento di idea e di proposito, (contrarie all'idea di un Dio perfetto e quindi immutabile di stampo greco) sono presenti e la cui infinitezza sta solamente nell'amore per il suo popolo. Ma torniamo al concetto di utilità e inutilità cercando di chiarire meglio il mio pensiero. Non è soltanto in senso di autonomia o di eteronomia di ogni atto a caratterizzare il senso che io ho cercato di dare a questa parola, ma anche il significato letterale della parola. Dio si è reso inutile ed è in questa inutilità

che ha salvato il mondo mostrando ed aprendo concretamente la strada ad una sua imitazione. La vita di Gesù non è stata utile: ha vissuto ai margini della società perbene, ha condiviso la vita di pubblici peccatori e ha portato avanti la sua esistenza nel segno della precarietà e del provvisorio. Le volpi hanno una tana, gli uccelli un nido, ma il figlio dell'uomo non ha dove posare il capo Mt.(8,20). Non è certo la tipologia di vita che qualcuno di noi augurerebbe al proprio figlio! La sua morte non poteva essere utile a nessuno se non a coloro che ve lo hanno condotto e che proprio grazie ad essa sono rimasti fuori della salvezza: i farisei ed il Sinedrio. Tutto ciò che ha detto non è stato affatto utile ad una migliore comprensione dell'esistere quotidiano; non a caso ad un certo punto della sua esistenza ha dovuto rivolgersi ai suoi più fedeli discepoli e chiedere loro: "Volete andarvene anche voi?" E' ovvio che anche un pensatore come Kierkegaard, pensatore caro e ben noto al nostro teologo, trovasse il modello per il suo essere religioso in Abramo e caratterizzasse la vita religiosa come una vita di rischio. Ma qui non si tratta di rischiare di perdere la propria vita, è qui nel concetto di inutilità che invece Cristo rivela che la vita può essere conquistata, guadagnata,; qui Dio esiste nel centro dell'esistenza perché il suo permanere nel cuore dell'uomo è un permanere gratuito. Descrivendo l'esperienza della modernità secondo la quale Dio viene gradualmente espulso dalla realtà della vita, ho evidenziato volutamente le parole in neretto; questo sta ad indicare quello che lo stesso Gallas, come Mancini, chiamano autoespulsione, concetto che io riprendo molto volentieri:

Questa è secondo Bonhoeffer, l'immagine autentica di Dio secondo la rivelazione accolta nella tradizione ebraico cristiana. Il Dio che sta al centro dell'universo è il Dio che aiuta grazie alla sua debolezza, alla sua impotenza. Detto in altri termini, questa è la risposta non religiosa al problema dello Spazio. Il fatto che Dio venga spinto fuori dal mondo infatti squalifica la religione, che ha bisogno di spazio; ma se è vero che il Cristianesimo non è una religione allora non c'è nulla da temere che questo spazio venga a mancare. Anzi è addirittura possibile valutare in termini positivi... la marginalizzazione di Dio nel mondo, dato che questa marginalizzazione deve essere interpretata in analogia con la espulsione di Cristo dal mondo sulla croce. Essa è la crocifissione di Dio nella storia. In ambedue i casi la sorte che Dio subisce nel mondo è una sorte che egli lascia accadere. Cristo si lascia crocifiggere, Dio si lascia marginalizzare. La sorte di Dio nel mondo è salvifica perché avviene nella libertà."

"Solo dalla libertà da se stessi, solo nell'esserci-per-gli-altri fino alla morte nasce l'onnipotenza, l'onniscienza, l'onnipresenza." L'essere-per-gli-altri dell'uomo Gesù, costituito primogenito della nuova umanità, è la modalità secondo cui l'uomo ha la

possibilità di ritirarsi dal centro, di creare un nuovo spazio, uno spazio che può essere occupato da Dio, nella libertà del dono di sé. Ed il criterio ermeneutico per poter affermare il porsi di un atto gratuito, in un atto libero è, a questo punto ovviamente, il criterio dell'inutilità. Solo il confidare inutilmente in Dio, solo quando la nostra fiducia, la nostra speranza, la nostra stessa essenza si ripongono in un Dio che non lascia sperare niente a proprio vantaggio, allora l'atto è completamente libero dalla stessa personalità dell'agente. Allora la nostra carità diventa veramente libera, quando è inutile. Allora anche la nostra preghiera diventa veramente libera e significativa, quando è inutile; allora la nostra liturgia non è più un atto religioso, ma il riunirsi nella comunità in un ritrovo di uomini inutili, che sanno che, da servi inutili, possono solo sperare nella salvezza che viene dall'alto, da colui che solo ha saputo farsi obbediente fino al completo, infinito, svuotamento di sé. E' qui che l'antilogos di Cristo trova la sua piena realizzazione, è qui che cadono tutte le presunte certezze di questo mondo, è qui che il nostro valore e sostanza può riposare, solo in Cristo. Vorrei ricordare come lo stesso Bonhoeffer faccia riferimento all'Idiota di Dostoevskij per esprimere meglio la categoria dell'antilogos di Cristo; ed è proprio in questo testo che noi troviamo una affermazione sconvolgente da parte del protagonista rivolta agli uomini di questo mondo:

"State dicendo solo cose vere, per cui non mi interessate più"

Lo stesso criterio di verità viene invalidato quando questo non corrisponde più al reale essere-per-gli-altri. Non è chi non veda come qui trovi senso il giullare di Dio, San Francesco di Assisi, come qui trovi senso il sacrificio volontario di Padre Kolbe nel campo di Auschwitz, come qui trovi senso l'autodonarsi di tante persone nella realtà quotidiana che solo così pensano di trovare significato alla propria vita, solo nel dono di se stessi nella prospettiva dell'inutilità, dello sperare contro ogni speranza di Abramo, di Osea, di Geremia, del Deutero Isaia e di tutto il passionale, terrestre, polifonico Antico Testamento. Ed allora qui sta la differenza tra il Cristianesimo, cioè la fede, e la religione, cioè che

Uomini vanno a Dio nella sua tribolazione, lo trovano povero, oltraggiato, senza tetto nè pane, lo vedono consunto da peccati, debolezza e morte. I cristiani stanno vicino a Dio nella sua sofferenza

Ma la bellezza, la gloria di Dio sta nel fatto che

Dio va a tutti gli uomini nella loro tribolazione, sazia il corpo e l'anima del suo pane, muore in croce per cristiani e pagani e a questi e a quelli perdona.

A questo punto la dottrina intorno a Cristo che comincia nel silenzio di fronte alla Parola, al Logos

inesprimibile, ineffabile e che ha cercato di parlare proprio di questa parola deve ancora rifugiarsi nel silenzio, un silenzio che sa di trovarsi di fronte all'assoluto: Parlare di Cristo significa tacere, tacere di Cristo significa parlare. Di fronte alla parola, al volto dell'Altro, di colui che solo ha saputo essere-per-gli-altri, noi ritroviamo la trascendenza e la possibilità di dire un Dio che sia significativo per l'uomo di oggi, mantenendo intatte, anzi in virtù proprio delle permanenti diversità. Egli va all'uomo di oggi senza la pretesa di rispondere a niente, senza la pretesa di risolvere onnipotentemente i suoi problemi, ma solo il bisogno di chi non ha più bisogno.

Quali sono i pericoli di "Sequela?"

Pensavo di poter imparare a credere tentando di condurre io stesso qualcosa di simile ad una vita santa. Come conclusione di questa strada scrissi Nachfolge (Sequela). Oggi vedo chiaramente i pericoli di questo libro, che sottoscrivo come un tempo.

Con queste parole, Dietrich Bonhoeffer, guardando indietro agli anni 1935-37, anni molto ricchi di esperienze umane e cristiane, riassume la critica e, in un certo qual modo, il distacco che nel 1943, da una cella del carcere militare di Tegel (Berlino), poteva esprimere rispetto alla vita comune e al tentativo di essere cristiano portato avanti in quella esperienza. Da dove era nata la teologia di Sequela? Dove aveva avuto origine quella ricerca di una santità di vita che nel 1943 sembrava costituire un pericolo per il teologo del Cristianesimo senza religione?

Che cosa è "Sequela?"

Gli anni che vanno dal 1935 al 37, in cui la crescita specificamente teologica di Bonhoeffer sembra essersi fermata, costituiscono invece uno dei momenti più fecondi della sua produzione scritta e forse della sua crescita spirituale. Egli è tornato dall'Inghilterra, ha ormai rinunciato ad ogni alloro accademico, ha abbandonato l'idea di recarsi in India alla ricerca di una maggiore comprensione del pacifismo e della non violenza nell'Ashram di Gandhi⁵⁶, e tutto questo perché la Chiesa Confessante, ha bisogno di lui; gli è stato chiesto di dirigere un seminario clandestino per la formazione dei giovani pastori per quella piccola parte di chiesa che non accetta la sottomissione ad Hitler e al nazismo. Dopo il suo primo corso, si batté accanitamente perché, chi voleva, potesse rimanere lì per una nuova esperienza: una fraternità, una vita comune di persone che, dopo aver imparato, potessero veramente sperimentare la "Sequela". Quando una chiesa, e Bonhoeffer ha sempre mantenuto l'equivalenza "Chiesa confessante = unica vera chiesa Cristiana nella Germania Nazista", non può permettersi di sottrarre alcuni uomini alla vita pastorale immediata per

dedicarli alla ricerca o alla sperimentazione di vie nuove, allora è condannata ad una prossima fine⁵⁷. La via che aveva portato Bonhoeffer fin lì aveva avuto inizi remoti ed era stata condizionata da una molteplicità di esperienze. Già nel 1930, nell'anno di studio negli Stati Uniti presso l'Union Theological Seminary, la sua attenzione era rimasta colpita più dalla vita pratica vissuta nelle comunità nere dei ghetti, che non dalla sapienza teologica del College. Al ritorno in patria la contemporanea disillusione del suo lavoro come cappellano presso la Technische Hochschule (Politecnico), e la vera gioia del suo incarico pastorale con i ragazzi della Confermazione nella proletaria zona nord di Berlino sono fonte di innumerevoli riflessioni. Nella lettera a Rössler del 18 ottobre del 1931 si legge:

Vista da laggiù [l'America] la nostra posizione e la nostra teologia si presenta in modo così provinciale, e non viene in mente che in tutto il mondo proprio la Germania, e in essa ancora un paio di uomini, debbano aver capito che cosa sia il Vangelo. Eppure non vedo un messaggio venire da qualsiasi altra parte... Ora sono pastore degli studenti al Politecnico: come si devono predicare tali cose a questa gente? Chi ci crede ancora? L'invisibilità ci distrugge!

E nella lettera ad E. Sutz del 26 febbraio 1932:

Ho fondato tutto l'insegnamento sulla comunità, e i ragazzi, che quotidianamente sentono parlare di organizzazioni politiche di partito, rilevano anche qui con esattezza di che si tratti. E inoltre hanno un'incredibile capacità di cogliere con chiarezza i limiti, per cui, ogni volta che si parlava dello Spirito Santo nella comunità, l'obiezione era: "ma in realtà tutto è completamente diverso, la comunità per questi aspetti è -malgrado tutto- molto indietro rispetto a qualsiasi associazione politica giovanile o club sportivo. Nel club ci sentiamo veramente a casa nostra, ma nella Chiesa?"

Un cenno a Sequela lo possiamo cogliere però solo in una lettera che viene quando Bonhoeffer ha già lasciato la madre patria per accettare l'incarico pastorale in due parrocchie tedesche a Londra. Ancora ad E. Sutz il 28 aprile 1934:

Benché io collabori con tutte le mie forze all'opposizione, tuttavia mi è chiarissimo che questa opposizione è solo uno stadio di passaggio transitorio per un'opposizione tutta diversa, e che gli uomini di queste prime scaramucce sono la minima parte degli uomini di quel secondo combattimento. E credo che tutta la cristianità debba pregare con noi di sostenerla. Di sostenerla semplicemente, di questo si tratterà, non di combattere, di battere, di colpire; questo è permesso e possibile ancora all'inizio, ma il vero e proprio combattimento, a cui forse si giungerà dopo, deve essere solo un sostenere nella fede, e

allora Dio riconoscerà di nuovo la sua chiesa con la sua parola; ma per arrivare a questo si dovrà moto credere, pregare e soffrire. Ecco, io credo -e lei forse se ne stupirà- che tutto sarà deciso in rapporto al Discorso della montagna.

E ancora a Niebhur, il 13 luglio 1934, discutendo sul punto discriminante tra chi, nel KirchenKampf, si collochi con Cristo e chi contro, afferma:

Un uomo come Müller non si farà riguardi di sottoscrivere tutta la nostra ortodossia e forse addirittura più o meno onestamente dal punto di vista soggettivo. La linea di separazione è altrove, e cioè nel Discorso della Montagna.

Ma l'esposizione più chiara di quelle che sono le sue intenzioni la abbiamo in una lettera al fratello del 14 gennaio 1935:

Adesso finalmente credo di sapere che una volta almeno mi sono messo sulla giusta via; è la prima volta nella mia vita. E questo spesso mi rende molto felice. Continuo solo ad aver paura di non andare avanti, di bloccarmi, per semplice timore dell'opinione altrui. Credo di sapere che sarei davvero ulteriormente trasparente ed effettivamente sincero solo se cominciassi veramente a prendere sul serio il discorso della montagna. Qui c'è la vera fonte dell'energia che può far saltare in aria tutto l'incantesimo ed i fantasmi, fino a far rimanere dal fuoco d'artificio solo un mucchietto di resti bruciacchiati. La ripresa della chiesa viene sicuramente da una specie di nuovo monachesimo, che abbia in comune con l'antico solo l'assenza di compromessi di una vita secondo il discorso della montagna, nella sequela di Cristo. Credo che sia arrivato il tempo di raccogliere uomini per questo.

L'intenzione di Bonhoeffer a questo punto è chiara: dopo varie, e dal vario esito, esperienze pastorali diventa necessario creare una comunità in cui un nuovo 'monachesimo' prenda le redini della cristianità e mostri al mondo che la sequela di Cristo ha ancora una possibilità di fronte agli uomini. In questo modo egli crede di "poter condurre qualcosa di simile ad una vita santa". Bonhoeffer vuole soprattutto "imparare a credere" e ritiene di aver scoperto nel Discorso della Montagna una specie di vademecum, di libretto normativo per il suo scopo. Di fronte a sé ha un obiettivo: la comunità, con sé uno strumento: "la vita comune". Finkenwalde

Come luogo per il seminario clandestino viene scelto Finkenwalde, vicino a Stettino, in Pomerania. Lì il 'Fratello Bonhoeffer' imposta una vita regolata da orari rigidi, quasi monastici⁶⁶; la sua conoscenza del Cattolicesimo, lo porta a rivalutare alcuni aspetti della storia della Chiesa da cui la Riforma era rimasta esclusa, come la confessione personale, la meditazione silenziosa e la preghiera

in comune sulla Scrittura (mentre i giovani che andavano lì ricercavano soprattutto strumenti per l'esegesi e la predicazione). Bonhoeffer era sempre al centro di tutto, mai invadente o falsamente confidenziale, anzi apparentemente distaccato, ma costantemente presente a se stesso e ai suoi compagni. Questa nuova forma di 'monachesimo', cui Bonhoeffer pensava evidentemente nella lettera al fratello, assume corpo sulle rive del Baltico. Wolf Dieter Zimmerman ha narrato, unendo la sua testimonianza a ricordi altrui, che cosa ha significato per lui l'esperienza di Finkenwalde. Riporto questo testo nelle sue linee essenziali:

I seminaristi lavoravano -di solito a gruppi di tre- in una stanza. Scrivania, sedia, scansia: questo era l'intero arredamento... Un grande dormitorio, un letto attaccato all'altro raccoglieva la sera tutti i partecipanti. Un grande giardino dietro la casa in prossimità del fiume, passeggiate lungo la riva, occasionalmente, qualche gita al mare: ecco quel che bastava per la distensione e lo svago... Al nostro arrivo in questo ambiente ci prese un colpo. Per la maggior parte venivamo da famiglie intatte, dove avevamo tutto. Venivamo gettati in una provvisorietà in cui mancava troppo di ciò cui eravamo abituati. Superata la scossa esteriore venne quella interiore. Fummo rinchiusi in una dura disciplina. La mattina mezz'ora di meditazione in silenzio, per una intera settimana sullo stesso testo... sul mezzogiorno, due ore di riposo. La sera a letto in silenzio. Fin dall'inizio ci opponemmo contro questa metodicità. Per noi era troppo forzata. Bonhoeffer ci spiegò poi a che cosa doveva servire questo ordine... Un sabato sera Bonhoeffer ci tenne un discorso, una parola da pastore, che doveva condurci verso la vita come fraternità e che si riferiva a tutte le osservazioni e i falsi sviluppi della settimana passata. Così capimmo che questo esperimento di vita comune era una cosa seria... Ma non si ottenevano grandi risultati. La meditazione infatti non riusciva a diventare una rivelazione; il testo non ci parlava, e se parlava, allora era piuttosto la nostra voce... Si decise di fare due o tre volte la settimana delle meditazioni in comune ad alta voce. In base a quello che gli altri trovavano nel testo, ci si poteva ora almeno immaginare che cosa significava la parola 'meditazione'. Tutti noi eravamo troppo alla caccia dell'esegesi e dell'applicazione del testo... Una mezz'ora di concentrazione! E' sorprendente quante cose possono passare per la mente in quel tempo. Lo spirito cammina. La memoria si fa sentire. I sogni diventano reali. E improvvisamente avvampa l'ira. Quando ne parlavamo a Bonhoeffer, ci diceva: "E' bene così" Tutto deve sfogarsi. Ma tutto deve anche essere domato nella preghiera ed attraverso essa. Tutto ciò che si manifesta deve essere elaborato nella preghiera. Molti di noi certamente hanno sentito fino alla fine questa mezz'ora come un peso, ma tutti vi abbiamo imparato che la parola della Bibbia non è soltanto un oggetto che si può trattare a proprio piacimento.

Un testo su cui si è meditato non può più essere lacerato in diverse fonti e strati. La potenza della parola, così come ci è trasmessa, è avvertita solo da colui che si sottomette a questa parola. A Pentecoste Bonhoeffer ci propose di tenere insieme, la mattina, un'ora di preghiera. Ci radunammo pieni di attesa, scettici e curiosi. A voce alta ci lesse il brano della Pentecoste. Poi sedemmo insieme, in silenzio. Ogni tanto qualcuno diceva alcune parole; un altro esprimeva le sue riflessioni; uno pregava per un'intenzione speciale. Di più non accadde. E Bonhoeffer concluse con una preghiera che ci rimbombò freddamente ed oggettivamente nella realtà togliendoci ogni speranza di un nuovo miracolo. Così per noi Pentecoste, da cui questa volta avevamo atteso una particolare illuminazione, divenne un giorno della conoscenza, attraverso cui fummo chiamati al fedele servizio nelle piccole cose e all'azione obbediente senza paura. Poco tempo dopo giunse il sabato sera in cui Bonhoeffer ci parlò della confessione da fratello a fratello. Il giorno successivo ci doveva essere la cena Eucaristica comune. Ce ne parlò con molta serietà e come di una cosa urgente da farsi, anche se lasciava ad ognuno la libertà di prendere la propria decisione. Per essere liberi bisognava esprimere tutto quello che si aveva l'uno contro l'altro. A lungo quella sera continuammo ad andare l'uno dall'altro. Fu detto tutto quello che si era accumulato nelle settimane passate: ed avevamo molto da rimproverarci l'un l'altro. Eravamo soprattutto meravigliati dei motivi per cui gli altri si sentivano offesi. Quasi tutto era successo senza intenzione, per caso, incidentalmente. Ci accorgemmo allora che cosa significhi esser attenti l'uno all'altro. L'atmosfera fu di nuovo limpida... La regola ecclesiastica era per noi qualcosa di nuovo, un impegno difficile da affrontare, una disciplina cui non ci sottomettevamo volentieri... Culto alla mattina e alla sera, meditazioni, periodi di silenzio: era semplicemente troppo per noi. Non eravamo abituati stare zitti quando avevamo parole che potevano essere dette. Ma, oltre ad un utile esercizio, questo metodo riuscì anche una maniera di rendere sopportabile la convivenza di tante persone. Più tardi Bonhoeffer ci disse che questo secondo punto di vista è stato importante anche per lui. Bonhoeffer da solo insegnava predicazione, catechesi, pastorale ed esegesi. Per lo più con elaborati manoscritti... Nel tempo libero c'era la possibilità di fare musica, giocare a ping-pong o prendere un bagno... Ufficialmente era lui il direttore del seminario; ma questa denominazione era proibita. La parola 'fratello' aveva allora da noi ancora un buon significato; era un segno di comunità. E da noi veniva applicato come tale.⁶⁷

Questa era la vita di Finkenwalde, una vita, come ripeto, dal pathos claustrale, ma tesa, fortissimamente tesa alla realizzazione di una comunità. E' ovvio che i collegamenti con l'altra sua opera, scritta nei medesimi anni, La vita comune,

siano spontanei e siano stati colti a più riprese. In quest'ultima opera Bonhoeffer traccia i lineamenti ed espone i principi che lo hanno guidato negli anni di Finkenwalde, principi quasi ovvi e banali, tesi apparentemente solo a rendere possibile una convivenza di più persone, ma resi vivi dalla saggezza e dalla semplicità evangelica. La liturgia, il canto, i ritmi di vita, di tutto questo Bonhoeffer tratta in questo libretto, vero testo normativo di una esperienza comunitaria. L'esperienza di Finkenwalde ha un esito poco felice. Lo stesso Himmler si incarica di porre fine all'esperienza dei seminari clandestini, alla quale la chiesa confessante cerca di dare un seguito tramite l'istituzione di vicariati collettivi; ma già Bonhoeffer sta seguendo altre direzioni; in questa esperienza egli ha scoperto di essere in difetto verso un pensiero, suo fin dalla prima esperienza pastorale in terra spagnola come vicario di una parrocchia tedesca, a Barcellona: la fedeltà alla terra.

Fedeltà alla terra

Non voglio ripetere ciò che molti hanno scritto prima di me su questo tema, del resto già affrontato nel precedente articolo. Mi limito a richiamare alla mente alcuni testi; la citazione di una predica barcellonese:

Se vuoi trovare Dio rivolgiti verso il mondo

E la citazione del mito di Anteo che possiamo trovare nella conferenza del 29 2 1029; gigante, figlio della terra, dal contatto con essa riceveva sempre nuova forza, ucciso alla fine da Eracle che lo sollevò per la gola impedendogli il soccorso della madre. Ma è soprattutto nell'operetta, resoconto di una conferenza, del 1932 Venga il tuo regno che questo tema viene esplicitamente alla luce

Colui che fugge dalla terra, non trova Dio, ma soltanto un altro mondo, il suo mondo più bello, il suo mondo più tranquillo, il suo mondo irreali, ma non il Regno di Dio, che comincia in questo mondo. Chi fugge la terra per trovare Dio, trova solo se stesso; che fugge Dio per trovare la terra, non trova la terra - come terra di Dio - trova un allegro campo di battaglia, di lotta tra buoni e malvagi, pii ed empi, guerra che lui stesso scatena, trova se stesso.

Il cristiano, in un quadro così delineato, può trovare i sentieri per un cammino di percorsi interrotti, alla ricerca di piccoli sprazzi di luce:

"venga il tuo regno", non è la preghiera dell'anima devota del singolo che vuole fuggire il mondo, non è la preghiera dell'utopista fanatico, dell'ostinato riformatore del mondo; è la preghiera solo della comunità dei figli della terra che non si isolano, che non hanno da imporre particolari progetti per migliorare il mondo, che non sentono loro stessi migliori del mondo, ma che perseverano uniti in mezzo al mondo, nella sua profondità, nella sua

banalità quotidiana, nel suo asservimento, perché appunto sono fedeli in maniera mirabile a questa vita terrena e tengono lo sguardo fisso verso lo stesso punto nel mondo, dove apprendono con meraviglia che la maledizione è stata spezzata, che Dio dice il suo sì più radicale a questo mondo, quel punto in cui, in mezzo a questo mondo moribondo, dilaniato, assetato, appare qualcosa a chi crede nella Resurrezione - e questo punto è la resurrezione di Gesù Cristo.

Ecco, mi sembra che gli anni che vanno dal 35 al 37 a Finkenwalde abbiano costituito non certamente un rinnegamento, ma certo una temporanea obliterazione di questa tematica nel pensiero bonhoefferiano. La tentazione di una sponda sicura che lo stesso Barth gli aveva rimproverato alla sua partenza per l'Inghilterra⁷¹ aveva trovato forse solo un parziale superamento nella esperienza del seminario e della fraternità collettiva di Finkenwalde. La Bruderhaus, la comunità dei fratelli che li ebbe luogo fu un'esperienza 'particolare', per pochi che, forti della loro scelta di pastori, potevano sopportare e gravi disagi e discipline rigorose, una comunità di santi e, nello stesso tempo di privilegiati.

Conclusioni

Ma vediamo allora più in dettaglio la critica che Bonhoeffer rivolge a se stesso riportando l'intero passo da cui è tratta la citazione che costituisce l'inizio del presente lavoro.

Negli ultimi anni ho imparato a conoscere e a comprendere sempre più la profondità dell'essere-aldiquà (Diesseitigkeit) del cristianesimo; il cristiano non è un homo religiosus, ma un uomo semplicemente, così come Gesù - a differenza certo di Giovanni Battista - era uomo. Intendo non il piatto e banale degli illuminati, degli indaffarati, degli indolenti o dei lascivi, ma il profondo essere-aldiquà che è pieno di disciplina e nel quale è sempre presente la conoscenza della morte e della risurrezione. Io credo che Lutero sia vissuto in siffatto essere - al di qua. Mi ricordo di un colloquio che ho avuto 13 anni fa in America con un giovane pastore francese⁷². C'eravamo posti molto semplicemente la domanda di che cosa volessimo effettivamente fare della nostra vita. Egli disse: vorrei diventare un santo (e credo possibile che lo sia diventato); la cosa a quel tempo mi fece una forte impressione. Tuttavia lo contrastai, e risposi: io vorrei imparare a credere. Per molto tempo non ho capito la profondità di questa contrapposizione. Pensavo di poter imparare a credere tentando di condurre io stesso qualcosa di simile ad una vita santa. Come conclusione di questa strada scrissi Nachfolge (Sequela). Oggi vedo chiaramente i pericoli di questo libro, che sottoscrivo come un tempo. Più tardi ho appreso, e continuo ad apprendere anche ora, che si impara a credere solo nel pieno essere-aldiquà della vita. Quando si

è completamente rinunciato a fare qualcosa di noi stessi - un santo, un peccatore pentito o un uomo di chiesa (una cosiddetta figura sacerdotale), un giusto o un ingiusto, un malato o un sano -, e questo io chiamo essere-aldiquà, cioè vivere nella pienezza degli impegni, dei problemi, dei successi e degli insuccessi, delle esperienze, delle perplessità - allora ci si getta completamente nelle braccia di Dio, allora non si prendono più sul serio le proprie sofferenze, ma le sofferenze di Dio nel mondo, allora si veglia con Cristo nel Getsemani, e, io credo, questa è fede, questa è metanoia e così si diventa uomini, si diventa cristiani (cfr. Geremia 45). Perché dovremmo diventare spavaldi per i successi, o perdere la testa per gli insuccessi, quando nell'aldiquà della vita partecipiamo alla sofferenza di Dio? Tu capisci che cosa intendo dire, anche se lo dico così in poche parole. Sono riconoscente di aver avuto la possibilità di capire questo, e so che l'ho potuto capire solo percorrendo la strada che a suo tempo ho imboccato. Per questo penso con riconoscenza e in pace alle cose passate e a quelle presenti.

E' ora il momento di porci ex-professo la domanda che costituisce il titolo del presente lavoro: Quali sono allora i pericoli di Sequela? Nel brano su riportato si vede chiaramente come alla domanda: "Come si impara a credere?" l'esperienza di Finkenwalde che sta alla base di Sequela ha costituito una risposta modellata sul genere "con una vita santa". L'esperienza bonhoefferiana si consuma nella ricerca di un piccolo gruppo che possa vivere il Cristianesimo distaccandosi dal resto dell'umanità; è, come dicevamo una comunità 'particolare', un qualcosa in più del cristianesimo quotidiano. Non è la terra, non è la ricerca di Dio nel mondo, ma fuori dal mondo. Questi uomini sono 'uomini', cioè maschi, celibi, pastori, non uomini e donne di tutti i giorni. Che possibilità rimane al cristiano comune, all'uomo della strada, a quel padre di famiglia che vuole, come Bonhoeffer, vivere come seguace di Cristo ed imparare a credere? In termini kierkegaardiani, il Cristianesimo è solo per l'uomo religioso, o anche per quello etico? La risposta bonhoefferiana del periodo di Finkenwalde è chiara, il Discorso della montagna preso sine glossa, un nuovo 'monachesimo' che si ponga di fronte all'uomo comune per indicare una strada, per indicare un'utopia. Questo però non è un 'monachesimo', tra virgolette, ma un monachesimo senza nessuna restrizione. Ed è lo stesso Bonhoeffer che a questo si ribella: cercare di imparare a credere vivendo una vita santa, è dei santi, non dell'uomo comune; all'uomo comune occorre salvarsi vivendo una "vita comune". Qui sta la verità e la novità dell'ultimo periodo bonhoefferiano, imparare a credere lo si può solo nel completo aldiquà della vita, solo nell'accettazione delle sofferenze di Dio nel mondo, solo vivendo La vita comune nella vita comune, non nella separazione e nell'incanto di una piccola comunità di santi, ma nel banchetto del Regno dei

cieli, nella comunione dei ciechi, storpi, zoppi e mendicanti da cui è ancora oggi costituita la chiesa. Bonhoeffer ha individuato negli anni 1935-37 una via per la sequela, ma se per vivere questa via occorre separarsi dalla vita quotidiana questa proposta allora è solo per alcuni, che devono per questo allontanarsi dalla comunità degli uomini; fare questa scelta è 'Essere-più-che-uomini' ed uscire dal mondo, dalla terra. Il Bonhoeffer martire nel suo tempo, testimone di Cristo fra i fratelli, come recita la lapide nel lager di Flossenbürg dove è morto ucciso dalla propria dedizione al mondo ha riscoperto quella fedeltà alla terra che lo aveva così colpito in gioventù. L'alternativa che si pone è: o abbandonare l'esperienza della Fraternità di Finkenwalde oppure fare questa esperienza all'interno della comunità degli uomini. La risposta del nostro teologo è chiara: "Oggi vedo chiaramente i pericoli di questo libro, che sottoscrivo come un tempo". Il contenuto di sequela è ancora sottoscritto e controfirmato, occorre solamente integrare La Vita comune con tutto l'ambito semantico dell'aggettivo: comune non è solamente non individuale, ma significa anche ordinario. L'esperienza di Finkenwalde era una esperienza esclusiva, la proposta del Bonhoeffer del carcere, quel Bonhoeffer che ha condiviso la rivolta contro il dittatore, è quella che vede come soluzione alla sua domanda fondamentale "Come si impara a credere?", la sua proposta giovanile: essere nel mondo e lì vivere secondo i principi di Sequela e le modalità di Vita comune. La piccola variazione che introdurrà nelle lettere teologiche da Tegel e che troviamo in quel biglietto che fu ritrovato sulla sua scrivania dopo il suo arresto, che muta l'asserto precedente in "essere-per-il-mondo" costituisce la base per un'etica della responsabilità di cui non è il caso di trattare in questa sede. La via che Bonhoeffer ha tracciato rimane valida a patto di non dimenticare la fedeltà alla terra. Accusarla semplicemente, come ha fatto Barth di eros e pathos conventuale senza estrarne ciò che vi può essere di universalmente valido, significa dimenticare che "La vita comune" può essere vissuta anche nella vita quotidiana, di tutti i giorni, accanto agli uomini comuni: così, secondo l'ultimo Bonhoeffer, si può imparare a credere.