

«Penserete solo ciò di cui dovrete assumervi la responsabilità agendo»

Teologia e biografia in Bonhoeffer

ANDREA DECARLI

Bonhoeffer è stato un teologo, un professore, uno scrittore di teologia ma non si è mai sentito un cattedratico; come egli stesso confessa¹, soffrì sempre un po' l'ambiente accademico e pensò e scrisse le cose migliori durante l'impegno pastorale. In lui colpisce profondamente l'intreccio inestricabile della ricerca teologica con la propria biografia umana e credente, cioè con il proprio cammino di fede e di ricerca e con l'esperienza delle vicende storiche dentro le quali si trovò coinvolto. Afferma P. Colombo: «È difficile sottovalutare l'importanza che l'epocalità storica ha rivestito in rapporto non soltanto all'azione politica di Bonhoeffer, ma alla sua stessa elaborazione teologica»². In ciò concorda anche G. Ruggieri per il quale tutto il percorso bonhoefferiano può essere interpretato come una «ermeneutica dell'esistenza cristiana nella storia, a partire dai problemi che la storia pone all'esistenza del credente»³.

¹ In una lettera all'amico Erwin Schutz, spedita da Londra nell'autunno del 1934, Bonhoeffer scrive: «All'università non credo più, anzi non ci ho mai creduto davvero, con suo grande scandalo. Tutta la specializzazione della nuova generazione teologica oggi spetterebbe a scuole di carattere ecclesiastico-conventuale, in cui vengano presi sul serio la vera dottrina, il discorso della montagna e il culto: nessuno dei tre lo è all'università, e sarebbe impossibile che fosse diverso, date le circostanze. Inoltre si dovrà tagliar corto con la ben motivata riservatezza teologica nei confronti dello stato: tutto questo non è che paura» (D. Bonhoeffer, *Gli Scritti*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 388-389).

² P. Colombo, *Servire il tempo, servire Dio*, Glossa, Milano 1997, p. 134.

³ G. Ruggieri, *Dietrich Bonhoeffer. La fede concreta*, Il Mulino 1996, p. 25.

Certamente Bonhoeffer recepisce da Barth il primato assoluto della Parola di Dio quale imprescindibile punto di partenza di ogni discorso su Dio e sulla fede, ma si distacca da quello che definisce il barthiano "positivismo della rivelazione" che, se giustamente afferma l'ineducibilità della rivelazione rispetto al dato antropologico, finisce però per svalutare il mondo e la concretezza dell'uomo in nome dell'alterità della fede. Il tentativo di Bonhoeffer è invece appunto quello di: «salvaguardare il primato della rivelazione senza per questo perdere il riferimento al principio dell'esistenza»⁴ e in questo impegno si offre a noi come modello di una teologia militante e coinvolgente e come testimone della praticabilità di un fare teologia che non precinda dalla vita e dalle sue domande, ma che anzi, accompagni e sostenga l'esistenza credente.

Mi pare di ritrovare anche in questo aspetto una dimensione di grande attualità della lezione bonhoefferiana, perché ci suggerisce la strada di un possibile superamento di quella divaricazione tra teologia (intesa come pura riflessione argomentativa) e spiritualità (che è il campo della mistica e della ascetica) e tra teologia (come sapere critico) e testimonianza cristiana (sganciata dalla dimensione conoscitiva) che ha segnato la vicenda del pensare teologico dall'illuminismo ad oggi e di cui soffriamo fortemente il limite.

Bonhoeffer è dunque testimone di un modo di concepire e di fare teologia distante dall'essere concepita come puro sapere professionale e invece fortemente legata alla concretezza della storia e al coinvolgimento esistenziale. Per lui, nel quale c'è una «rara intimità fra l'atto dell'impegno e l'essere del sapere, fra la vita e la parola, fra il rischio e la misura»⁵, è essenziale una stretta relazione tra teologia ed esperienza credente al punto che potremmo definire la sua teologia un'ermeneutica dell'esperienza di fede attraverso la quale il "dato" incontrato (Cristo) diventa "significato" (Cristo per me oggi). Sintetizza stupendamente Gallas: «ci è possibile constatare ... come il lavoro teologico rappresenti per lui una forma di interpretazione della sua stessa esistenza. È così che teologia e biografia si saldano nella loro radice»⁶.

Il lavoro teologico nasce e sfocia dunque in esistenza teologica, perché radicato nella personale adesione e nella costante ricerca di Gesù Cristo,

⁴ P. Colombo, *Servire il tempo*, p. 77.

⁵ A. Dumas, *Dietrich Bonhoeffer. La realtà nascosta di Dio nel mondo, il cammello, il leone, il bambino*, in *Bilancio della teologia del XX secolo* (IV: ritratti di teologi), Città Nuova, Roma 1972, p. 225.

⁶ A. Gallas, *Anthropos téleios*, Queriniana, Brescia 1995, p. 382.

come lo stesso Bonhoeffer spiega nella lettera del 1933, intitolata: *Che cosa deve fare oggi lo studente di teologia?*, con la quale si congeda dagli studenti prima della sua partenza per Londra. In essa si esprime anche la sua convinzione che, sebbene qualunque uomo possa riflettere su questioni religiose ed accostare la Bibbia, solo un credente può fare teologia, perché, per dirla parafrasando Barth, può parlare sensatamente di Dio solo colui che parla con Dio. Scrive dunque:

«Egli può assumere nel suo studio teologico la passione filosofica, etica, pedagogica, nazionale, sociale ... però come teologo deve successivamente apprendere e sapere che l'impulso propriamente teologico della sua vita e del suo pensiero non può avere altra origine che la passione di Gesù Cristo, il Signore Crocifisso ... il corretto studio della *teologia sacra* inizia là dove l'uomo, nel suo domandare e cercare, s'imbatte nella croce, dove egli riconosce nella sofferenza di Dio in mezzo all'odio degli uomini la fine di tutte le passioni, e in questo coglie il giudizio su tutta la sua vitalità. ... Il giovane teologo deve sapere se stesso e la propria teologia al servizio della vera chiesa di Cristo, che confessa senza errore il proprio Signore e vive questa responsabilità»⁷.

Se, come egli stesso confessa⁸, all'inizio della sua carriera accademica aveva forse accostato il cristianesimo più come argomento di studio che come appello alla conversione personale, ben presto l'attività pastorale e le diverse esperienze di vita, fanno maturare in lui una riflessione nuova. Basti pensare all'esperienza di Barcellona, che lo mette a contatto con la dura realtà degli ambienti di emigrazione e dove la sua idea della Chiesa come *communio sanctorum* è sottoposta alla verifica della prassi; ma poi l'esperienza in America che gli permette il confronto con un'impostazione assai diversa degli studi teologici e con la filosofia pragmatistica americana; che gli fa toccare con mano la povertà della predicazione nelle Chiese bianche ispirata all'astrattezza della teologia liberale e invece la vitalità delle comunità nere che gli mostrano una Chiesa entusiasta, attenta ai poveri e centrata sull'essenziale del vangelo. Importante seppur in senso negativo, dopo il suo ritorno in Germania, anche l'esperienza dura di insegnamento alla *Technische Hochschule* di Berlino, il cui scarso successo lo convince della crisi di una Chiesa incapace di dire una parola significativa davanti alle drammatiche situazioni di miseria, disoccupazione e degrado sociale, anche

⁷ D. Bonhoeffer, *Che cosa deve fare oggi lo studente di teologia?*, in *Gli scritti*, Queriniana, Brescia 1979, pp. 380-381.

⁸ Cfr. la lettera scritta da Finkenwalde ad una conoscente nel 1936, riportata in *Gli Scritti*, pp. 489-490.

perché dotata di un armamentario teologico assolutamente inadeguato nella sua astrattezza e distanza dalla vita reale. Sarà ancora l'esperienza, quella maturata attraverso l'impegno ecumenico e quella del *Kirchenkampf*, ad fargli approfondire ulteriormente la sua posizione e a giungere, negli anni di Finkenwalde ad una svolta che Gallas delinea in maniera molto precisa:

«Anziché dire: rinnoviamo la chiesa attraverso il contributo teologico per renderla capace di dare risposte concrete alle domande più urgenti, più tardi dirà: costruiamo una piccola comunità, che per il fatto stesso di esistere diventi una istanza riformatrice per la chiesa nel suo complesso. La conversione da "teologo" a "cristiano" (per impiegare i termini usati da Betghe) significa conversione dalla critica teologica alla testimonianza critica e passaggio dalla teologia intesa *teoreticamente* come *actus reflexus* (la cui insufficienza era emersa già con le esperienze di Roma e degli USA), alla teologia intesa *esistenzialmente* come atto secondo, cioè come *actus reflexus* all'interno di una prassi evangelica. La sequela e la vita comune degli anni 1935-1939 rappresentano la realizzazione di queste nuove prospettive»⁹.

L'impegno ecumenico sarà poi la via privilegiata attraverso cui Bonhoeffer riscoprirà la centralità del discorso della montagna, mentre lo scontro con l'ideologia e il regime nazista che metteva a soqquadro le prospettive etiche e scombinava anche quelle religiose, lo costringerà a ripensare i fondamenti della riflessione etica e a trovare nuove categorie per il lavoro teologico. Notevole influsso sul suo pensiero teologico avrà anche l'impatto con la questione ebraica che gli permetterà di riconoscere come ormai insostenibili molti schemi teologici tradizionali, ma soprattutto lo indurrà a riscoprire il valore del Primo Testamento e la sua inscindibile unità con il Nuovo e il ruolo non superato del popolo ebraico nel progetto di salvezza.

Infine la sofferta decisione di partecipare alla congiura e l'esperienza dura del carcere, gli faranno maturare l'ultima "conversione" teologica.

Un episodio a questo proposito deve però essere anzitutto evidenziato per la sua forza simbolica, oltre che per gli effetti concreti che produsse: si tratta del ritorno dall'America, nel luglio del 1939, alla vigilia dello scoppio della guerra. Con questa scelta Bonhoeffer rinunciava alla propria sicurezza e sceglieva di rischiare la vita per condividere la sorte del suo popolo. C'è, in questa scelta, la pregnanza del gesto che segna una vita, e infatti da quel momento la sua esistenza prende decisamente la strada della "sostituzione vicaria", cioè della partecipazione alle sofferenze del suo popolo, fino all'assunzione della colpa della cospirazione. In qualche misura in quel ge-

⁹ A. Gallas, *Anthropos téleios*, p. 86.

sto supremo si condensa in maniera irriflessa tutta la novità della sua successiva riflessione teologica: il cristianesimo come partecipazione alle sofferenze messianiche, la sostituzione vicaria e la pro-esistenza, la concezione del Dio debole...

È la tragedia del nazismo e la terribile contraddizione del male che si traveste da bene; è il paradosso di una obbedienza all'ordine divino che finisce per contraddire il Vangelo, che conducono Bonhoeffer a vivere l'esperienza del Dio che ci abbandona e ad interpretare il cristianesimo non come una religione del favore di Dio, ma come una partecipazione alla sofferenza messianica, come scrive nella splendida poesia *Cristiani e pagani*. Il Dio Tappabuchi è il Dio della religione che è morto ad Auschwitz; il Dio di Gesù Cristo è il Dio che vuole manifestarsi nella storia nel segno della debolezza e dell'abbandono e proprio rimanendo dentro la storia come fermento nascosto di attrazione, salva tutti, spingendoli a vivere per gli altri. In carcere Bonhoeffer fa l'esperienza più profonda della mondanità ed è costretto a pensare Dio a partire dalla periferia della vita:

«Esso diventa il punto in cui finalmente lo sguardo sulla realtà della storia, sugli uomini e su Dio è quello dal basso. Egli sperimenta la sofferenza degli ultimi che davanti all'arroganza e alla violenza del potere non hanno più armi, la sofferenza dell'attesa e in tal modo la condivisione dell'esperienza del carcere con i perseguitati introduce anche ad una nuova escatologia. La situazione dei poveri è quella dell'attesa, del non poter fare, dell'aver bisogno»¹⁰.

Un'ultima osservazione mi pare vada fatta a proposito del fatto che questo intreccio inestricabile tra teologia e biografia che ho brevemente delineato costituisce non solo la testimonianza di quanto l'esperienza di vita abbia inciso sul suo pensiero, ma anche di come la prassi della sua vita costituisca un'imprescindibile ermeneutica del suo pensiero. Ciò che è vero per ogni testo (che non può essere interpretato senza considerare l'autore e la sua condizione) è tanto più vero per l'opera del martire di Flossenbürg. Così ad esempio la controversa ipotesi teologica sul cristianesimo non religioso interpretato da qualcuno in senso ateistico come negazione della *persona Dei* (Dio sarebbe ridotto semplicemente alla utopia del futuro sperato o alla cifra dell'autotrascendenza dell'uomo), non può non essere letto in Bonhoeffer se non alla luce della sua complessiva testimonianza di vita e soprattutto della sua morte, dalla quale risulta molto chiara la sua profonda

¹⁰ A. Conci, *Dietrich Bonhoeffer. La responsabilità della pace*, EDB, Bologna 1995, p. 235.

convinzioni di essere di fronte e in relazione con un Dio personale, come riferisce la testimonianza toccante del medico del campo di Flossenbürg:

«Nella mia attività di medico, da circa quarant'anni non ho quasi mai visto un uomo morire così abbandonato a Dio. Attraverso una porta mezzo aperta di una stanza della baracca, vidi il pastore Bonhoeffer che, prima di smettere gli abiti da prigioniero, stava inginocchiato in intima preghiera con il suo Dio. L'abbandono e la certezza di una preghiera che sarebbe stata certamente esaudita, in quest'uomo straordinariamente simpatico, mi colpì nel più profondo. Presso il luogo stesso dell'esecuzione, elevò una breve preghiera e poi salì con coraggio la scala verso il patibolo. La morte avvenne dopo pochi secondi». ■