

## «Come i fiordalisi in un campo di grano...» Esperienza e riflessione sull'amicizia nel resistente Bonhoeffer

ALBERTO CONCI

Quando si ripercorre la vicenda di Bonhoeffer, o quando si cerca di delinearne il profilo teologico, o quando ancora si cerca di scoprirne o metterne in luce qualche aspetto, c'è sempre il rischio di dimenticare il valore delle relazioni che diedero spessore alla sua vita, o di considerare queste relazioni in maniera quasi unidirezionale, quasi che la profondità di analisi e le scelte coraggiose che egli fece in uno dei periodi più drammatici della storia fossero unicamente come il prodotto di un uomo straordinario, ma proprio per questo almeno in parte solo.

Tutto ciò è comprensibile, anche in prospettiva metodologica, perché aiuta a cogliere gli elementi di originalità del suo pensiero. Tuttavia in questo modo c'è il rischio di non cogliere appieno non solo il significato che queste relazioni rivestirono per il teologo berlinese, ma anche il valore che esse ebbero nella formulazione delle sue intuizioni teologiche più originali.

Per questo, forse, ha un senso fermarsi a riflettere sul valore dell'amicizia nella vita di Bonhoeffer e chiedersi se e quanto egli abbia elaborato una compiuta *teologia dell'amicizia*. Un tema che qui non intendo esaurire, soprattutto perché generatore di domande alle quali mi sembra sempre più difficile rispondere.

Nonostante Bonhoeffer abbia vissuto la sua vita in un circolo ampio di persone, in una casa aperta, circondato da amici di ogni età, la questione dell'amicizia non compare fra i temi di maggiore rilievo nella sua riflessione. O forse è proprio questa la ragione di una tale mancanza: la presenza di una vita ricca e piena di amici ha reso meno urgente una sistematizzazione di questa riflessione.

Lo stesso Eberhard Bethge, l'amico più caro, con il quale egli condivise dal 1935 le scelte resistenziali, e al quale rivolse le confidenze più intime e le più significative lettere dal carcere, se ne occupa solo alla fine della propria vita: è solo del 1993 una conferenza che egli tenne a Boston sul tema «Amicizia e Resistenza» (allora Bethge aveva già 84 anni...)<sup>1</sup>.

E i motivi di questo ritardo vengono ricondotti da Bethge a un problema più esistenziale che teologico:

«Vi sono due motivi molto semplici. Il primo è: la difficoltà per chi ha partecipato direttamente agli avvenimenti di riuscire a controllare la propria vanità affinché l'argomento possa essere trattato in modo sereno e adeguato. Il secondo motivo è il seguente: per quanto mi consta, c'era una comprensibile gelosia fra gli studenti sopravvissuti dell'ex seminario clandestino di Finkenwalde diretto da Bonhoeffer. E mi chiedo se non ci sia ancora».

Se questo è vero, a bloccare la riflessione su questo tema dell'amicizia sono stati soprattutto aspetti legati alla condizione di coloro che hanno condiviso la propria vita con Bonhoeffer: quasi paradossalmente sono i legami di amicizia, di un'amicizia vissuta intensamente, a non aver permesso di affrontare seriamente il problema.

Di fronte a questa difficoltà, devo dire che più volte sono stato tentato di lasciar perdere. E nemmeno ora sono sicuro che l'impostazione della mia riflessione sia corretta. Ma è la convinzione che il tema meriti almeno una superficiale ricognizione, e l'esperienza personale della rete di relazioni che Bonhoeffer ha lasciato e continua a lasciare dietro di sé, a spingermi a tentare una incompleta e provvisoria riflessione sul tema, dividendola in tre parti: la presenza del tema della comunione; l'importanza di alcuni amici di Bonhoeffer; la traccia che ci lascia nell'ultimo periodo della sua vita.

### La presenza del tema della comunione

Il tema della comunione e quello della relazione accompagnano fin dall'inizio lo sviluppo della riflessione di Bonhoeffer. La scelta del tema del suo lavoro di laurea (*Sanctorum Communio*), che divenne poi il suo primo libro, rappresenta forse il dato più eloquente di questa attenzione.

---

<sup>1</sup> Pubblicata in E. Bethge, *Amicizia e resistenza*, Torino 1995.

Bethge annota tuttavia in proposito che «questo interesse è rimasto sempre per lui un argomento ecclesiologico». Il giudizio è naturalmente ineccepibile, anche se a me sembra che la presenza del tema dell'amore fin dai suoi primi scritti apra la strada a una dimensione delle relazioni interpersonali che non si possono interpretare unicamente all'interno della dimensione ecclesiologica.

Il tema dell'amore per l'altro appare come un tema che riguarda non il cristiano, o non solo il cristiano. ma l'uomo e quindi esso ha a che fare, prima che con la chiesa, con la vita umana. Questa attenzione all'amore è presente già in *Sanctorum Communio*, dove egli scrive in polemica con Barth:

«Che cosa dà a Barth il diritto di dire che l'altro è infinitamente indifferente se Dio comanda di amare proprio lui?. Dio ha reso infinitamente importante il "prossimo in sé" e per noi non esiste un altro "in sé del prossimo". L'altro non è solo "similitudine del totalmente altro", "mandatario del Dio sconosciuto", ma è infinitamente importante per sé, perché Dio lo reputa importante. Devo forse, alla fine ritrovarmi di nuovo solo con Dio nel mondo?» (*Sanctorum Communio*<sup>2</sup>, p. 48).

Anche il tema della relazione appare cruciale fin dall'inizio degli anni Trenta. Basterebbe qui tenere conto del valore che esso riveste in un testo come *Creazione e caduta*, nel quale la relazione fra gli uomini si richiama alla relazione fondamentale fra gli uomini e Dio stesso:

«La somiglianza, l'analogia dell'uomo a Dio, non è analogia entis, ma analogia relationis. Il che significa: 1. anche la relazione non è capacità o possibilità propria dell'uomo, una struttura del suo essere, ma un rapporto donato, posto, iustitia passiva. E in questo rapporto posto è posta la sua libertà. Ne consegue, 2. che questa analogia non va intesa come se l'uomo possedesse in qualche modo questa somiglianza, e l'avesse a propria disposizione; al contrario l'analogia, la somiglianza, va intesa con il massimo di rigore, nel senso che l'analogo riceve la propria analogia esclusivamente dall'immagine originaria, per cui ci rinvia sempre a questo modello originario e solo in questo rinvio è analogo. L'analogia relations perciò è la relazione posta da Dio stesso, ed è analogia solo in questa relazione posta» (*Creazione e caduta*, p. 56)<sup>3</sup>.

E si potrebbe continuare a lungo, passando attraverso quella straordinaria esperienza di comunione che fu l'esperienza del seminario clandestino di Finkenwalde, durante il quale vedono la luce due opere fra le più famose e le più amate di Bonhoeffer: *Sequela* e *La vita comune* (quest'ultima, per la

<sup>2</sup> D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio*, Brescia 1994.

<sup>3</sup> D. Bonhoeffer, *Creazione e caduta*, Brescia 1995.

verità, venne scritta in seguito alla chiusura del seminario da parte della Gestapo).

Nella *Vita comune*, in particolare, il tema assunse una grandissima importanza, ed è forse questo il testo nel quale, anche se manca una riflessione compiuta sul tema dell'amicizia, si avverte in maniera più chiara la dimensione interpersonale della relazione umana. Scrive Bonhoeffer in apertura:

«Non è affatto ovvio che al cristiano sia consentito di vivere in mezzo ad altri cristiani. Gesù Cristo è vissuto in mezzo a gente a lui ostile. Alla fine fu abbandonato da tutti i discepoli. Sulla croce si trovò del tutto solo, circondato da malfattori e da schematori. 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».

Ma proprio per questo «nel tempo fra la morte di Cristo e il giudizio finale si ha solo una specie di anticipazione per grazia delle cose ultime se è data la possibilità di vivere già qui in comunione visibile con altri cristiani» (*La vita comune*<sup>4</sup>, p. 15s.). E ancora si legge nel breve testo:

«la vicinanza fisica di altri cristiani è fonte di incomparabile gioia e ristoro per il credente. ... Chi visita e chi riceve la visita sono, nella solitudine, reciproca testimonianza del Cristo che è presente fisicamente, si accolgono e si incontrano come si incontra il Signore nel rispetto, nell'umiltà e nella gioia. ... Si dimentica facilmente che la comunione dei fratelli cristiani è un dono di grazia del regno di Dio, un dono che ci può sempre essere tolto, e che forse tra breve ci troveremo nella più profonda solitudine. ... Al cristiano che si trova isolato basta una breve visita del fratello cristiano, una preghiera comune e la benedizione fraterna per consolarlo; anzi, gli basta una lettera scritta dalla mano d'un cristiano per ricevere forza» (*La vita comune*, p. 16s.).

E questa relazione ha un profondo fondamento cristologico:

«perché si abbia la fraternità cristiana tutto dipende da una sola cosa, che deve essere chiara fin dall'inizio: Primo, la fraternità cristiana non è un ideale ma una realtà divina, secondo, la fraternità cristiana è una realtà pneumatica, non della psiche. ... La fraternità cristiana non è un ideale che noi dobbiamo realizzare, ma una realtà creata da Dio in Cristo, a cui ci è dato di poter partecipare».

Il tema dell'amicizia è dunque compreso, in questo periodo, all'interno di un contesto più vasto, che è quello della comunione e della comunità, o quello della fraternità e della relazione fra i fratelli cristiani, fraternità che

<sup>4</sup> D. Bonhoeffer, *La vita comune*, Brescia 1995.

appare centrale anche in un testo come *Sequela*. Si può dunque condividere il giudizio di Bethge, per il quale

«non esiste una sola pagina di uno qualunque dei suoi libri in cui egli abbia scritto un'analisi specifica del ruolo e della dignità dell'amicizia, sia da un punto di vista sociologico, sia psicologico, filosofico o teologico. Le fonti di cui disponiamo sull'argomento provengono esclusivamente dall'epoca della sua vita in carcere, dal marzo 1943 in poi»<sup>5</sup>.

### Il ruolo di alcuni amici nello sviluppo della riflessione di Bonhoeffer

Ciononostante Bonhoeffer, come accennato, ebbe una vita ricca di amicizie, su alcune delle quali ora mi soffermo. Il valore che assunsero queste amicizie costituisce la premessa necessaria delle poche riflessioni, densissime, che egli ci lasciò alla fine della vita. Bethge, nel saggio ricordato, menziona quattro amici importanti nella vita di Bonhoeffer.

*Hans Christoph von Hase*, che era un cugino poco più giovane di lui. Fu un'amicizia nata già nell'adolescenza e «diventò più intensa per la precoce decisione di entrambi di studiare teologia». Non è senza importanza il fatto che proprio von Hase avesse passato a Bonhoeffer gli appunti delle lezioni di Barth, che rappresentarono per il giovane Dietrich uno dei primi veicoli di conoscenza del grande teologo. Ma fu un'amicizia destinata a affievolirsi dopo il 1933: l'impegno crescente di Bonhoeffer nella Chiesa Confessante e nell'ambito ecumenico e la rigorosa formulazione di una teologia della pace contrastavano con la scelta di Von Hase di rimanere ai margini della Bekennende Kirche e di diventare cappellano militare nel 1935.

*Walter Dress*, di poco più anziano di Bonhoeffer, che divenne professore di Storia della Chiesa e che avrebbe sposato la sorella minore di Dietrich, Sabine. Membro con Bonhoeffer dell'associazione nazionalistica *Igel*, mantenne un fitto carteggio con lui nel periodo americano, nel quale emergono già le prime critiche al mondo universitario tedesco e alle posizioni assunte dalla Chiesa e dai suoi leaders. Pure questa amicizia era destinata però a diventare con il tempo meno intensa, anche se mai scomparve, a causa dell'impegno ecumenico di Bonhoeffer – che lo portava a lunghe assenze

<sup>5</sup> E. Bethge, *Amicizia e Resistenza*, p. 150s.

da Berlino – e a causa dell'interesse di Bonhoeffer per Barth, non condiviso con lo stesso entusiasmo da Dress.

*Franz Hildebrandt*, conosciuto durante i seminari di storia della chiesa di Harnack (per il quale il giovane Dietrich stese un discorso che pronunciò a nome dei suoi studenti nel giorno dei funerali dello stesso Harnack), che condivise con Bonhoeffer la passione per Lutero e quella per il pianoforte. Divenne nella casa una figura di riferimento per i nipoti di Bonhoeffer, che ricordavano ad anni di distanza le lunghe discussioni teologiche fra i due amici e i loro contrasti su alcuni temi, al punto che Bethge ricorda le discussioni nelle quali si scontrava il “nomista” Dietrich con l’“antinomista” Franz. La collaborazione fra i due divenne particolarmente visibile nel 1931, quando assieme stesero un Catechismo<sup>6</sup> per i confermandi. Un documento nel quale emergono già riflessioni interessantissime che anticipano le posizioni che assumeranno Dietrich e Franz nel *Kirchenkampf*. Un solo passo ce ne può dare l'idea:

*«Non ci sono regole per la vita corporale? Distruggere arbitrariamente la salute significa ferire la propria anima e la proprietà di Dio. Dio ci ha dato il matrimonio come compimento della comunione del corpo e dell'anima. Chi ha il dono di occhi aperti per vedere il miracolo di ogni nascita si guarda bene dal violare la vita altrui e domanda a Dio di perdonarlo, quando pecca per superbia e per debolezza.*

*Ma in guerra non bisogna distruggere la vita? Appunto per questo la chiesa non conosce alcuna santità della guerra. In guerra si combatte per l'esistenza con mezzi disumani. La chiesa, che recita il Padre nostro, invoca solo la pace da Dio.*

*Questo non significa non avere una patria? Dio ha fatto sì che tutte le razze degli uomini, che popolano la terra, scaturissero da un unico sangue (At 17,26). Perciò ogni insistenza etnica sulla carne e sul sangue è un peccato contro lo Spirito. Lo zelo cieco, che afferma soltanto se stesso, è frenato nello stato; Dio ha posto lo stato al proprio servizio, e noi cristiani dobbiamo servirlo.*

*Come deve comportarsi politicamente il cristiano? Anche se egli preferisce stare lontano dalla lotta politica, il comandamento dell'amore gli impone di impegnarsi anche qui in favore del suo prossimo. La sua fede e il suo amore sanno se il comando dello stato può indurlo ad agire contro la sua coscienza. In ogni decisione egli sperimenta il dissidio inconciliabile tra la pace di Cristo e l'odio del mondo.*

*I cristiani non hanno altra soluzione? Conosciamo l'ingiustizia dei nostri pensieri e delle nostre opere. Per questo tutto il mondo spera incessantemente nella comparsa del Salvatore e della sua giustizia. Chiediamo a Dio di non giudicarci e di renderci idonei alla sua opera».*

<sup>6</sup> Il testo integrale del catechismo verrà pubblicato nel volume 9 dell'edizione critica italiana, in corso di pubblicazione presso la casa editrice Queriniana di Brescia.

Dopo l'ascesa al potere di Hitler la loro collaborazione divenne molto intensa. Franz, di origine ebraica, visse in prima persona il problema dell'applicazione del paragrafo ariano nella chiesa, contro il quale Bonhoeffer aveva peraltro preso una durissima posizione. Egli ospitò Franz nella sua dimora a Londra, nel periodo che passò nella capitale inglese. Nei primi mesi del 1934 Franz ritornò nella parrocchia di Dahlem, per collaborare con Martin Niemöller nella «Lega di emergenza dei Pastori» (*Pfarrernotbund*). Il momento era davvero critico, la tensione nella Chiesa altissima, poiché si trattava di scegliere fra un approccio che potremmo definire più moderato, che in qualche modo non radicalizzasse il conflitto con i cristiano-tedeschi e con il regime, ed un approccio più radicale. Per Bonhoeffer e Hildebrandt qui era in gioco non un aspetto secondario della Chiesa, ma la sua stessa essenza, come vedremo anche nel rapporto con altri amici. Hildebrandt fu costretto all'emigrazione nel 1937, dopo l'arresto di Martin Niemöller. Ma la sua amicizia con Bonhoeffer, fatta di dialoghi e "scontri" teologici che contribuirono a una reciproca crescita, rimase viva, soprattutto per la comune percezione dell'inconciliabilità sostanziale fra il nazionalsocialismo e il vangelo di Gesù Cristo. Da questo punto di vista Franz è probabilmente la prima figura di amico che condivide con Dietrich, sul piano teologico e su quello esistenziale, le premesse teologiche e l'analisi politica che condusse Bonhoeffer ad abbracciare la scelta della congiura contro Hitler.

Il quarto amico indicato da Bethge è Bethge stesso, ma di lui mi occuperò fra poco, nella seconda parte della relazione. Non vanno infatti dimenticati altri amici che contribuirono alla crescita di Bonhoeffer sul piano esistenziale come su quello teologico. Fra questi metterei prima di tutto due amici conosciuti nel soggiorno a New York, il francese Jean Lasserre e lo studente nero Frank Fisher.

*Frank Fisher*, che lo accoglierà pieno di gioia quando nel 1939 Bonhoeffer si recò a New York per insegnare teologia, ebbe un ruolo decisivo, accompagnando quasi tutte le domeniche Bonhoeffer nella Abyssinian Baptist Church di Harlem: l'incontro con la chiesa nera fu, per il giovane teologo europeo, assolutamente indimenticabile. Sollevò per la prima volta l'attenzione sul problema razziale, che egli peraltro continuava a sottovalutare; anche se l'8 gennaio 1931 scriveva dopo il viaggio in Messico:

«Mi sono anche meravigliato di come la popolazione spagnola abbia coi negri un rapporto chiaramente migliore degli americani. La separazione tra bianchi e neri negli stati americani del sud dà un'impressione veramente vergognosa. Nelle ferrovie tale separazione è

applicata fino nelle minuzie. Ho potuto constatare che le carrozze dei negri per lo più appaiono sostanzialmente più pulite delle altre. Questa poi mi è piaciuta tanto: i bianchi che dovevano accalcarsi nelle loro carrozze, mentre in tutta la carrozza dei negri ce n'era soltanto uno. Il modo con cui gli americani meridionali parlano dei negri è semplicemente disgustoso, e i pastori non fanno eccezione in niente. Insisto nel credere che gli *spiritual songs* dei negri degli stati meridionali appartengano alle prestazioni artistiche più grandi dell'America. È proprio strano che in un paese che proclama a non finire parole come fratellanza, pace ecc. permangano tali ingiustizie».

Ma soprattutto Bonhoeffer annota che nella chiesa nera, e solo lì, egli ha sentito predicare Gesù Cristo. Questo rappresenta un rovesciamento tutt'altro che secondario per un teologo che veniva dall'alta borghesia tedesca, e fu l'inizio di un cammino di lettura della storia dal basso, cammino fatto di molte tappe che condussero poi alla stesura di quella pagina famosa, lo sguardo dal basso, che egli scrisse probabilmente per porla in calce al "testamento spirituale" del Natale 1942:

«Resta un'esperienza di incomparabile valore l'aver imparato a vedere dal basso i grandi avvenimenti della storia del mondo, nella prospettiva degli esclusi, dei sospettati, dei maltrattati, dei deboli, degli oppressi e derisi, in breve dei sofferenti. È già tanto se in questo tempo l'amarezza o l'invidia non hanno divorato il cuore, ma anzi guardiamo con occhi nuovi la grandezza e la meschinità, la felicità e l'infelicità, la forza e la debolezza, e la nostra capacità di vedere la grandezza, l'umanità, il diritto e la misericordia è diventata più chiara, più libera, più incorruttibile, e la sofferenza personale è una chiave più idonea, un principio più fecondo della felicità personale nell'accedere al mondo con la riflessione e la pratica. Tutto dipende solo dal non trasformare questa prospettiva dal basso in uno schierarsi con gli eterni scontenti, e invece nel far giustizia e nell'affermare la vita in tutte le sue dimensioni, sulla base di una contentezza maggiore i cui fondamenti non sono né in alto né in basso, ma al di là di queste dimensioni» (*Scritti*<sup>7</sup>, p. 683).

Nella stessa linea si colloca l'incontro con *Jean Lasserre*, con il quale Bonhoeffer intraprese fra l'altro un lungo viaggio in Messico. Lasserre lo pose probabilmente per la prima volta con grande decisione di fronte alle esigenze della radicalità evangelica e del discorso della montagna. Affondano anche qui, probabilmente le radici di quella conversione di cui egli parlerà in una lettera a Elisabeth Bornkamm, del 1936, in una sorta di sguardo retrospettivo:

«Mi buttai a lavorare in modo molto poco cristiano e molto poco umile. Una folle ambizione, che qualcuno aveva notato in me, mi rendeva difficile la vita e mi sottraeva

<sup>7</sup> D. Bonhoeffer, *Gli Scritti (1928-1944)*, a cura di M.C. Laurenzi, Queriniana, Brescia 1979.

l'amore e la fiducia dei miei simili. Allora ero terribilmente solo e lasciato a me stesso. Era molto triste. Poi le cose cambiarono, ci fu qualcosa che trasformò e cambiò indirizzo alla mia vita fino ad oggi. Per la prima volta arrivai alla Bibbia. Anche questo è molto triste a dirsi. Avevo già predicato spesso, avevo già visto molto della chiesa e di questo avevo parlato e scritto, eppure non ero ancora divenuto cristiano, ma del tutto selvaggio e ribelle continuavo ad essere l'unico padrone di me stesso. Lo so, allora ho fatto della causa di Gesù Cristo un vantaggio per me, per la mia vanità folle. Prego Dio che non si ripeta più una cosa del genere. Inoltre non ho affatto pregato, o comunque molto poco. Nonostante l'abbandono ero molto contento di me stesso. Da questo mi ha liberato la Bibbia e il particolare il discorso della montagna. Da allora tutto è stato diverso. ... È stata una grande liberazione. Allora mi è chiaro che la vita di un servo di Cristo deve appartenere alla chiesa e poco per volta mi si è chiarita anche la misura di questa appartenenza. Poi venne la situazione di emergenza del 1933. Essa mi rafforzò in questa posizione. Allora trovai anche uomini che avevano in comune con me lo stesso obiettivo. Tutto dipendeva per me dal rinnovamento della Chiesa e della condizione dei pastori. Il pacifismo cristiano, che anche poco prima avevo combattuto animosamente, improvvisamente mi risultò una cosa ovvia. E così continuai passo per passo. Non vedevo e non pensavo più ad altro» (*Scritti*, p. 489).

La figura di Lasserre, con il quale peraltro non gli riuscì di mantenere un rapporto così stretto, rimase estremamente importante proprio in questa linea. Lasserre avrà a scrivere:

«Nulla nella Bibbia autorizza il cristiano a distruggere il corpo di Cristo, per qualsiasi motivo. Crediamo nella Chiesa santa universale, nella comunità dei santi? O crediamo all'eterna missione della Francia? ... Non si può ad un tempo essere cristiani e nazionalisti».

I due si incontrarono anche nella conferenza ecumenica di Fanö, che rappresenta forse il momento più alto del magistero di pace e di nonviolenza di Bonhoeffer. In quella sede Lasserre tenne una conferenza sul tema dell'obiezione di coscienza e sulla natura universale della Chiesa.

La radicalità evangelica di Lasserre e la sua concentrazione sul tema della nonviolenza cristiana incisero a lungo su Bonhoeffer, certamente fino alla stesura dei capitoli di *Sequela* sul Discorso della Montagna di Matteo, nei quali egli individua nel comandamento dell'amore per i nemici lo straordinario della vita cristiana.

E fu una figura così importante che quando Bonhoeffer, nelle lettere dal carcere, prese in qualche modo le distanze da *Sequela*, lo fece proprio mettendo in relazione quel testo con la persona di Lasserre.

Il pacifismo di Lasserre, che ha contribuito alla "conversione" di Bonhoeffer e che ancora riemerge in alcune pagine di *Sequela*, viene così supe-

rato, ma non misconosciuto, in una nuova consapevolezza del modo di essere del cristiano nel mondo. Ed è eloquente che queste parole sulla pienezza dell'essere al di qua siano scritte solo cinque giorni dopo quelle sulla debolezza di Dio e sulla presenza del cristiano nel mondo divenuto adulto.

Un altro amico che ebbe un ruolo importante nella formazione di Bonhoeffer fu *Helmut Rössler*. Compagno di studi a Berlino, con lui passò qualche periodo di vacanza nella residenza di Friedrichsbrunn; fu un amico con il quale egli intrattene uno scambio epistolare densissimo sul piano teologico, nonostante la progressiva rarefazione degli incontri, e che ebbe il merito di porre Bonhoeffer di fronte ad alcune questioni cruciali per la concezione della Chiesa nella situazione culturale e politica dell'Occidente.

In una lettera del 22 febbraio 1931, Rössler compiva un'analisi che coglieva di sorpresa l'ancora un po' superficiale pastore Bonhoeffer. Al punto che questa lettera, cosa inusuale, venne letta e discussa a lungo da Bonhoeffer nella cerchia degli studenti e degli amici americani. Scriveva Rössler<sup>8</sup>:

«La nostra teologia è senz'altro migliorata negli ultimi 20 anni, è più conforme alla causa dell'*euaggélion*. Tutto dipende infatti da come essa si traduce nella prassi dell'annuncio, cosa che però attualmente si percepisce poco. In base alle mie esperienze anche qui da noi la situazione è terribile per quanto riguarda la "sostanza" della chiesa. Nel caso peggiore si continua ad andare avanti con il solito tran tran, favorendo l'inerzia del vecchio Adamo, e non ci si rende conto assolutamente della frattura dei tempi [che stiamo vivendo]. Oppure, nel caso migliore, ci si accoda di volta in volta al movimento in voga (attualmente tira molto qui da noi il nazionalsocialismo) e si pone il Vangelo a servizio di qualche causa umana molto stimabile, pregiudicandone la radicalità ed esclusività. Appunto perché il mio cuore partecipa così appassionatamente alla grande lotta dell'affermazione nazionale e della volontà di futuro, lotta che soprattutto qui in pianura ha guadagnato enormemente terreno (si possono far confronti coi fatti del periodo 1806-12, solo che ciò che allora con lo stato prussiano fu seminato e allevato in segreto, oggi deve essere combattuto per esso!), ecco che io stesso mi sento spesso in lotta acerrima per non tradire il Vangelo a favore dei "santissimi beni della nazione", tanto più che la via della croce, che oggi la chiesa, e con lei anche i ministri verbi, deve percorrere (ma quando mai non lo dovette?), può essere facilitata di molto attraverso il successo esterno. D'altra parte è un'azione dell'amore di dedizione, cui siamo chiamati, quella di allacciarci ai problemi e alle emergenze dei nostri contadini di oggi. E questi, nella misura in cui non siano mossi dal puro egoismo, sono attualmente orientati esclusivamente alla patria. Il lungo lavoro silenzioso dello Stahlhelm (elmo d'acciaio) e la recente rumorosa e intelligente agitazione dei nazionalsocialisti hanno portato movimento nella popolazione con-

<sup>8</sup> Il testo che segue verrà pubblicato nel volume 9 dell'edizione critica delle opere di Bonhoeffer, in corso di pubblicazione presso l'editrice Querinana.

tadina più giovane – io giudico dalla mia situazione qui in quel di Prignitz, non rida di questo – che prima non si sarebbe ritenuta possibile. Lotta per la libertà, rinnovamento del concetto dello stato prussiano (con al vertice la monarchia!), purezza della razza, lotta contro gli ebrei e contro il piano Young, morte al marxismo, “terzo Reich” della libertà e della giustizia tedesche (un residuo culturale escatologico-chilastico!) ... ecco le idee che movimentano la popolazione della campagna tedesca che si trova in stato di forte eccitazione. E proprio in questa situazione cade la predicazione della croce. Non è facile in realtà – specialmente per me data tutta la mia tradizione e “massa ereditaria”, vedi Konstantin Rössler – in tali circostanze non tradire la *theologia crucis* e stimare il regno di Dio più grande della tormentata patria. Da tutto il Suo essere Le deriva una predisposizione “impolitica” (*unpolitisch*) e, non trovandosi in mezzo all’attualità della lotta esistenziale economica e della temperatura di ebollizione, Le è più facile indagare dall’alto *τὸ πλάτος καὶ μέκος καὶ υἴος καὶ βάρος Χριστοῦ*. Non voglio con ciò misconoscere le Sue battaglie. Lei forse ha una visione più globale ma non così concreta come noi “combattevoli sulla sporca prima linea”.

La più grande tragedia della chiesa e del nostro popolo la vedo per il momento nel fatto che, nel quadro dei violenti movimenti popolari, un ardente e purificato sentimento nazionale è legato a un nuovo paganesimo, il cui smascheramento e combattimento è, non soltanto per motivi sentimentali, più difficile che rispetto alla religione del libero pensiero, in quanto il sentimento nazionale si presenta in veste cristiana. Un elemento fondamentale di questa religione neopagana è l’affermazione della provata unità della religione con la razza e più precisamente con la razza ariana (nordica). I padri spirituali di questo antimarxismo sono Lagarde, H. St. Chamberlain, Günther (lo studioso delle razze), Albrecht Wirth (*Aufgang der Menschheit!* [Alba dell’umanità]), il poeta Wilhelm Schäfer e altri ancora. Tutti i pensieri fondamentali di questa religione, critici nei confronti del cristianesimo, sono presi dall’arsenale spirituale del risentimento razzista la cui scientificità è in parte molto dubbia. La chiesa è accettata solo a condizione del suo servizio al popolo e alla razza. I contrasti confessionali vengono appianati in favore di un sincretismo popolare espresso dalla formula: “tutti i fedeli di Dio che sono di buona volontà”. Gli elementi costitutivi di questo nuovo sincretismo religioso (segno costante di linea discendente!) sono l’idealismo umanitaristico (l’uomo di razza pura cioè nazionale è buono), il *rationalismus vulgaris* (la “fede in Dio” alla luce dell’amore patrio è la religione di tutti gli uomini retti) e il misticismo astorico (l’unione tra divinità e umanità o popolo come obiettivo diretto, attivistico e volontario). Anche l’elemento millenaristico e il pensiero dell’anticristo non mancano in questa religione della patria: quello è contenuto nel pensiero del “terzo Reich”, questo nell’odio contro gli “ebrei” oppure contro il “capitale” visti come radice di tutti i mali. Solo che tutto è completamente secolarizzato. È stato per me sconvolgente sentire ieri a una conferenza eccellente di una conoscitrice dell’India che il medesimo sincretismo, a fondazione nazionalsocialista, sarebbe attualmente la più pesante tentazione della missione cristiana in India. È dappertutto lo stesso: la terra è diventata più piccola; i popoli si avvicinano tra loro sempre di più. Le medesime potenze delle idee e i medesimi movimenti dello spirito attirano nel proprio incantesimo tutti i popoli. E la tragicità della nostra epoca è lo scontro tra due fronti intimamente apparentati: il secolarismo coerente della consapevolezza dell’aldiqua (*Diesseitigkeit*) e il secolarismo colorato di religione per il quale è raggiungibile soltanto la comprensione pragmatica della religione. Rimane in sospeso la chiesa di Cristo: mentre viene combattuta consa-

pevolmente dal primo fronte insieme alle altre religioni (ma come il loro più pericoloso fermento!), viene corteggiata ardentemente dal secondo fronte affinché entri nella lotta. Eppure essa non può parteggiare né per l’una né per l’altra parte, giacché non misconosce né la coerenza dell’aldiqua radicale e l’incoerenza del sincretismo secolaristico, né la tremenda tentazione in cui l’ha portata l’Anticristo con la compilazione di questi apparenti contrasti del mondo, che in realtà non lo sono. A me sembra talora che le dimensioni estensiva e intensiva della perdizione della chiesa in mezzo a un mondo senza speranza non è mai stata così grave nel corso della storia. “*Kommt Kinder, lasst uns gehen, der Abend kommt herbei*” [Venite bambini, andiamo, sta per sopraggiungere la sera], eppure io penso a un rafforzamento del pensiero dell’Anticristo (contro l’escatologia della verticalità di Althaus) e che stiamo alla vigilia, anche nel senso di Rm 13,11-12, di un ultimo capitolo della storia del mondo. A ogni modo tutti gli ambiti della vita umana, incluso quello del tutto “profano” e autonomo, rientrano sempre più sotto la prospettiva escatologica. E le mie esperienze di un anno e mezzo nella marca di Brandeburgo hanno contribuito a questa visione.

Questa notte in un sogno strano ho provato turbamento per lo stato di assoluta perdizione e immanità della mia esistenza in un mondo sostenuto da nessuno. Allora ho capito chiaramente che la fede non è fatta per assicurare contro tale sconvolgimento, ma per impiantare “soltanto” una grande speranza in mezzo all’assenza di speranza dell’umanità odierna. Perciò Fendt in una sua recente conferenza Cristo nell’annuncio è del parere che sia arrivato il tempo di annunciare Cristo come la grande speranza di una umanità terrorizzata e frastornata: Non ciò che è reale con “altri”, non ciò che lo sarebbe con noi se accettassimo “l’alterità”, ma ciò che è reale attraverso Dio in Cristo, ecco ciò che vale. Perciò gli “altri” non sono perduti così giusto perché noi siamo salvati. Ma la grandezza di Cristo consiste in una sicurezza della salvezza. O in altre parole: annunciare Cristo perché questa vecchia umanità ha sciupato tutte le speranze e aspettative, mentre in Cristo è presente e permanente una speranza ... Bisogna che questo annuncio circoli! È attesa ed è assolutamente necessaria una svolta. Non va più bene il vecchio e amato schema, secondo cui bisogna anzitutto che l’uomo provi terrore e scuotimento per i suoi peccati, poi gli si annuncerà Cristo come salvatore, e così arriverà (dopo la penitenza) la fede. No, il nuovo schema è questo: a questa umanità sofferente e senza speranza si annuncia Gesù Cristo, la grande speranza! Certo, non si dovrà dimenticare che questo Cristo della speranza è il Crocifisso. Comunque non c’è più bisogno oggi di minacciare l’umanità con l’inferno. (Dostoevskij dice: “l’inferno è quando non si può più amare”). Per cui oggi Cristo dovrà essere portato e annunciato come assoluta facilitazione del credere, come la grande *seisáxqeia*. Tutto il resto è crudeltà o inganno nei confronti della gente.

Ma tutto questo vale solo per la Germania disincantata, delusa fino alla radice della sua esistenza? Oppure la famosa ebbrezza progressista degli americani sarebbe soltanto un ricoprimento a livello di consapevolezza di una disperazione a livello di essere? H. W. Schmidt e recentemente Althaus nel suo *quadernetto Der Geist der lutherischen Ethik in der Augustana* [Lo spirito dell’etica luterana nella confessione augustana] combattono contro una teologia hamartiocentrica [*amartia* = peccato] e insegnano con energia che l’abissale volontà di salvezza di Dio è il primum che riuscirà a prevalere malgrado il peccato. Il Vangelo è più “antico” della legge, questa gli è solo posta accanto (*nebeneingekommen*). Non è tempo di abbandonare così il richiamo alla penitenza di Barth? Possia-

mo ancora essere quei profeti che devono provocare l'ostinazione mediante l'invito alla penitenza? Non dobbiamo portare il realismo dell'amore sui perduti?

E infine traggio da questi frammenti di pensiero in forma di diario una bella definizione di Macholz dal suo ultimo articolo *Der Gottesdienst evangelischer Konsequenz* [Il culto evangelicamente coerente] finalizzato alla riforma dei libri della chiesa della Turingia: "La chiesa è là dove viene diffusa, conforme al mandato, la notizia dell'amore contingente e personale di Dio che ci dona la sua comunione insieme alla sua radicale esigenza di possesso (non di penitenza!), notizia che attraverso la conduzione sovrana di Dio diventa efficace negli uomini, riuniti da Dio a formare il suo popolo. (Seguono delle negazioni) ... La chiesa è solo là dove ci sono coloro che sono scelti e riuniti da Dio in Cristo i quali, dalla loro autarchia (*Selbstherrlichkeit*) e autodeterminazione (*Selbstbestimmung*) furono condotti, anzi vengono continuamente condotti, attraverso le vie imprevedibili di Dio alla volontaria sottomissione creaturale. E precisamente attraverso il linguaggio unistorico-casuale e transtemporale dei fatti di Dio "Cristo", nella presenza di tale linguaggio che abbraccia oggi te e me personalmente".

Si dovrebbe forse formulare in questi termini: lo scuotimento (= invito alla penitenza) è antidoto all'autocrazia – a livello di consapevolezza – dell'uomo moderno, ubriaco di progresso, ma non può essere però separato dalla speranza come antidoto all'assenza di speranza – a livello di essere – della generazione moderna.

Le interesserà sapere che mi sono iscritto presso Schumann per una dissertazione, finalizzata alla *Promotion* (dottorato di ricerca) in ambito escatologico (ortodossia luterana e vecchio-luterana).

Di salute stiamo bene. Il nostro bambino, che ha già un anno, cresce ottimamente e appare agli occhi della fede già presente come un miracolo quotidiano di Dio. Mia moglie La saluta cordialmente. Possa Lei permanere sotto la protezione di Dio.

Le stringo la mano in segno di amicizia  
Suo Helmut Rössler».

In questa lunga lettera, riportata per far cogliere lo spessore della corrispondenza fra i due e il valore del contributo di Rössler, compaiano alcune questioni, come quelle relative all'essenza della Chiesa in una società secolare, quelle sulla natura del nazionalismo, quella sulla *Diesseitigkeit* (l'essere-al-di-qua), che ritorneranno spesso nella successiva riflessione di Bonhoeffer. E non a caso la densità della corrispondenza con Rössler condusse Bonhoeffer a renderlo partecipe di alcune questioni che egli considerava veramente cruciali. Nell'ottobre del 1931 Bonhoeffer pone proprio a Rössler il problema dell'invisibilità del cristianesimo:

«Che ne pensa Lei dell'immortalità del cristianesimo di fronte alla situazione mondiale e al nostro modo di vivere moderno? Risulta sempre più incomprensibile che per riguardo a un solo giusto "la città debba essere risparmiata". Sono ora cappellano degli studenti alla T. H. [politecnico], come predicare loro tali verità? Chi ci crede ancora? L'invisibilità ci distrugge. Se non riusciamo a percepire nella nostra vita personale che c'è stato Cristo, allora lo vogliamo sperimentare almeno in India; ma a questo folle e continuo essere rigettati, rinvitati al

Dio invisibile, nessuno può più resistere. Speravo molto di vederLa e di conversare con Lei. Si pensa che in ogni momento possa accadere qualcosa di grande, e invece bisogna semplicemente aspettare. Che sia forse l'inverno a portare la grande svolta? Io spero, anzi temo di no».

E nel Natale del 1932 è ancora Rössler ad essere investito dalle domande di Bonhoeffer sull'essenza della Chiesa:

«La nostra chiesa oggi non riesce a pronunciare il comandamento concreto. Ci si chiede soltanto se ciò sia insito nella sua natura – diciamo nella sua essenza condizionata dagli *eschata* (le cose ultime) – oppure se si tratti di degrado o perdita della sostanza. Concediamo parimenti che la questione sia, in ultima analisi, quella sul magistero e sull'autorità. Tuttavia non è propriamente la caratteristica dell'autorità della chiesa (a differenza di tutte le altre forme d'autorità) che questa non debba prima avere l'autorità e poi agire in forza della stessa, bensì che essa soltanto attraverso il pronunciamento "arbitrario" del comandamento – nella misura in cui questo sia ascoltato come comandamento di Dio – abbia autorità e metta in gioco tutta la sua autorità con ognuna delle sue parole. L'autorità dello stato non poggia sulle decisioni concrete, mentre l'autorità della chiesa poggia soltanto su queste. Ma la paura di perdere l'autorità, la paura del *chaos* non deve trattenere dal prendere decisioni (cfr. Lutero contro Erasmo sulle conseguenze demoralizzanti della dottrina della predestinazione!), a prescindere dal fatto che là dove l'autorità della chiesa andasse persa a causa di un terribile catastrofico errore di decisione (su questo però giudicherà soltanto l'ultimo giorno) – ma persa alla luce della fede nella remissione dei peccati –, può diventare visibile una autorità totalmente diversa, quella della misericordia di Dio.

... Concordo con Lei nel fatto di non porre la chiesa sul piano del profetismo (ho scritto proprio ora un chiaro articolo al riguardo contro il libro di Heim, pubblicato in "*Christentum und Wissenschaft*" [Cristianesimo e scienza] dove Heim sostiene cose assurde, cose addirittura impossibili). La chiesa è più del profetismo (non di meno!) essendo essa il *Christus praesens*, certamente nella carne cioè nella figura di una organizzazione umana, ma comunque *Christus praesens*. E questo Cristo comanda, anche se velatamente, nella chiesa e, in quanto Cristo, comanda in modo molto concreto. Lei dice che la legge c'è già, la chiesa non può fare *novos decalogs*. Sono del suo parere, ma cosa significa annuncio della legge nella chiesa? Cosa significa «ama il tuo prossimo» nella chiesa (non nella sinagoga)? Fare pronunciamenti concreti della legge significa forse creare nuovi decaloghi? Non lo fa anche Lei a Suo modo ogni domenica? La legge nella chiesa significa comandamento concreto, significa comunione fondata con Dio attraverso la parola concreta rivolta a me, e non lontananza di Dio da me attraverso il principio (è così nella sinagoga!). E nell'articolo avrei dovuto certamente affermare questo: come il singolo deve ascoltare il comandamento concreto (proprio come il parroco per dovere di cura d'anime deve dirglielo, deve osare dire), così pure una parrocchia, un popolo è soggetto che ascolta il comandamento. Nel 1914 il popolo domandò alla chiesa: che ne pensi della guerra? E il popolo è in ascolto del comandamento. Non dobbiamo qui pensare in termini individualistici.

Ancora due domande: Lei pensa che non sia un interesse della chiesa pronunciarsi sui mezzi della lotta? Non è proprio la giustizia "migliore" (di qui il comparativo!) l'offuscamento in sostanza del "bene"? Riguardo poi al problema della fondabilità dei comandamenti: il co-

mandamento non è fondabile; fondabile o meglio dimostrabile è soltanto il suo contenuto il quale da se stesso non può mai portare all'ascolto del comandamento, e diversamente non voglio fondare neanche il comandamento della pace».

Anche Rössler, come Hildebrandt, rappresenta quindi un amico che ebbe un ruolo molto importante nella elaborazione di quelle categorie teologiche che accompagnarono Bonhoeffer per tutti gli anni Trenta, fino alla soglia della sua scelta di partecipare alla congiura.

Accanto a Rössler andrebbe ricordata anche la figura di *Erwin Sutz*. Svizzero di origine, compagno di studi, egli fu non solo un amico affidabile e il destinatario di una fitta corrispondenza, ma fu anche colui che gli fece conoscere personalmente Karl Barth ed Emil Brunner. quello con Sutz, similmente a quello con Rössler, è un legame al quale Bonhoeffer attribuisce un significato molto importante nella discussione di questioni di carattere teologico. Nonostante le diversità esistenziali, dopo un soggiorno del 1932 Bonhoeffer scriveva:

«Per me è stato particolarmente bello aver potuto essere a casa Sua, dove in quei giorni ho capito un po' del Suo retroterra esistenziale. Retroterra per vari aspetti molto diverso dal mio (ma di ciò già prima ci eravamo resi edotti vicendevolmente), ma questo non mi ha mai dato una sensazione di estraneità. Ci deve essere qui qualcosa di non facile da descrivere che causa tutto questo, così come l'incontrarsi e il potersi trovare di due persone, quali Lei e io, fatto certamente riconducibile a una ragione non facilmente percepibile. Ma in quei giorni avevo forte la sensazione che non si trattava di un'illusione, il che mi ha particolarmente allietato. Se anch'io Le potessi mostrare il mio retroterra, ciò costituirebbe probabilmente un ulteriore passo verso la reciproca conoscenza. Dopo questo tempo trascorso insieme, speriamo di non perderci più di vista»

Nelle lettere a Sutz troviamo non solo alcune preziose testimonianze relative ai colloqui con Barth, ma anche la discussione di due problemi che attanagliavano Bonhoeffer soprattutto nel periodo del *Kirchenkampf*: la questione etica (se sia cioè possibile, e in che termini, parlare dell'esistenza di un'etica cristiana) e la questione della predicazione («Mi piacerebbe sapere come predica su questo o su quel passo», si legge nelle lettere...). Un tema che nel corso degli anni assumerà un rilievo crescente, in particolare dal periodo di Finkenwalde dove Bonhoeffer affronterà il tema dell'attualizzazione dei testi del nuovo testamento e il tema della concretezza dell'annuncio.

L'amicizia con Sutz lo accompagnerà a lungo, e nel periodo precedente la guerra Bonhoeffer non nasconderà un pizzico di invidia per la condizione

di relativa tranquillità in cui poteva vivere l'amico nei dintorni di Zurigo. Sutz continuerà a mantenere relazioni con il teologo di Berlino durante il periodo della guerra, scambiando le notizie fra la sorella di Bonhoeffer, costretta a emigrare in Inghilterra dopo aver sposato Gerhard Leibholz, che era di origine ebraica, e la famiglia a Berlino. Corrispondenza peraltro estremamente importante in alcune occasioni, quando durante il periodo della congiura Sutz, attraverso Leibholz, divenne il mediatore della comunicazione fra il vescovo di Chichester Bell e Bonhoeffer stesso. E in un viaggio del 1941 Sutz ospitò Bonhoeffer, il quale gli apparve incredibilmente ottimista sulla possibilità di rovesciare il regime di Hitler, commentando fra l'altro il matrimonio di Sutz con queste parole, che troveranno eco nella predica per il matrimonio di Bethge:

«Ora in mezzo al crollo di tutte le cose, si vuole costruire. In mezzo a una vita, sempre incerta di ora in ora e di giorno in giorno, si vuole un futuro. In mezzo alla miseria generale, si vuole un pezzo di felicità. È veramente sconvolgente che Dio dica di sì a questo singolare desiderio ed accondiscenda alla nostra volontà, mentre dovrebbe essere il contrario»<sup>9</sup>.

Accanto a questi amici non va dimenticato il grande teologo *Karl Barth*. Il legame di Bonhoeffer con Barth, più anziano del giovane teologo berlinese, fu particolarissimo. Sul versante ecclesiale Bonhoeffer partecipò alla breve avventura di resistenza di Barth che condusse alla costituzione della Chiesa Confessante. Barth rimase da questo punto di vista davvero un punto fermo di riferimento per il giovane Bonhoeffer, che a lui affidò spesso le sue riflessioni sulla chiesa in Germania, al quale chiese di rivedere documenti (la richiesta ad esempio di rivedere il testo della confessione di Bethel) e al quale soprattutto Bonhoeffer riconobbe sempre il merito di saper portare l'accento sul cuore delle discussioni teologiche in un clima di grande fermento e talvolta anche di grande confusione:

«Vorrei ringraziarLa ancora una volta per tutto quanto ho ricevuto da Lei durante l'anno. La serata qui a Berlino e poi le ore incomparabilmente belle passate con Lei sul Bergli appartengono ai momenti di quest'anno che rimarranno incancellabili. La prego di scusarmi se in agosto, per il mio indagare troppo radicale e – come Lei diceva – “empio” (*gottlos*), Le sono stato di peso. Ma in questo modo Lei ha potuto constatare che non conosco nessuno all'infuori di Lei in grado di liberarmi da questo indagare pervicace, e quindi sono costretto a parlare in questi termini, perché – mi è difficile esprimerlo – Lei mi trasmette un sentimen-

<sup>9</sup> E. Bethge, *Una biografia*, Queriniana, Brescia, 2004, p. 795.



to di sicurezza, dovuto al fatto che il Suo modo di vedere le cose è in qualche modo giusto: durante la conversazione con Lei infatti vengo portato nell'immediata vicinanza della cosa intorno a cui prima avevo girato in lontananza. Questo per me è il segno infallibile che mi assicura di aver centrato il problema. E poiché questa sensazione non la sperimenterò altrove, succederà che ogni tanto La pregherò di dedicarmi un po' del suo tempo, mi scuso già fin d'ora del disturbo».

Questa attenzione di Bonhoeffer non impedì tuttavia a Barth di essere severo con lui, come quando gli rimproverò come una fuga la sua scelta di assumere un incarico a Londra poco dopo l'avvento al potere di Hitler.

Ma quella con Barth non fu mai un'amicizia appiattita sulle posizioni del più anziano teologo di Bonn. Se è vero che dalle pagine di *Sanctorum Communio* fino a quelle di *Resistenza e Resa* Barth rimane un punto di riferimento irrinunciabile, è altrettanto vero che le posizioni di Bonhoeffer rimasero sempre in una prospettiva che si potrebbe definire dialogica con Barth. Al centro del dialogo, talvolta serrato, stanno sempre questioni fondamentali: la questione del significato dell'amore per l'altro; il problema dell'esistenza di criteri etici relativi; la questione del positivismo della rivelazione. Questioni sulle quali Bonhoeffer lascia emergere la propria indipendenza intellettuale e costruisce via via una propria posizione teologica, non sempre peraltro formulata in maniera compiuta. Anche questo è un carattere dell'amicizia di Bonhoeffer: quello di non farne mai un luogo di rinuncia alla propria posizione, ma il luogo piuttosto di un legame nel quale va salvaguardata la libertà intellettuale di coloro che lo costituiscono.

Una sorta di salto di qualità, nella cerchia di amici, si ebbe quando Bonhoeffer assunse la direzione del seminario clandestino di Finkenwalde e poi quando entrò nella congiura, dove divennero fondamentali amici come Hans Oster, il cognato Hans Dohnanyi, il vescovo di Chichester Bell, l'ammiraglio Canaris, il generale Beck, il teologo Visser't Hooft, il conte von Moltke e molti altri. Qui egli sperimentò un altro tipo di legame, nel quale la dimensione dell'affidarsi all'altro assunse un ruolo sempre più decisivo. È questo il periodo nel quale fra l'altro assunse un peso sempre maggiore il legame con Eberhard Bethge.

Nel Natale del '42, tre mesi prima dell'arresto, scriveva nelle pagine di *Dieci anni dopo*:

«Quasi a nessuno è stata risparmiata l'esperienza del tradimento. La figura di Giuda, che un tempo ci era così incomprensibile, non ci è quasi più estranea. L'aria in cui viviamo è tanto inquinata dalla diffidenza che quasi ne siamo soffocati. Ma dove ci siamo aperti un

varco nella cortina di diffidenza, lì ci è stato possibile fare l'esperienza di una disponibilità a fidarsi di cui finora neppure sospettavamo. Quando accordiamo la nostra fiducia, abbiamo imparato a mettere la nostra vita nelle mani degli altri; in contrasto con tutte le ambiguità di cui le nostre azioni e la nostra vita hanno dovuto ricoprirsi, abbiamo imparato a fidarci senza riserve. Sappiamo che si può vivere e lavorare solo con una fiducia siffatta, che non cessa mai di essere un rischio, ma è un rischio accettato con letizia. Sappiamo che seminare e favorire la diffidenza è tra le azioni più riprovevoli, e che invece, dove appena è possibile, deve essere rafforzata e promossa la fiducia. La fiducia resterà per noi uno dei doni più grandi più rari e più gioiosi della convivenza umana; e tuttavia essa potrà nascere solo sullo sfondo oscuro di una necessaria diffidenza. Abbiamo imparato a non comprometterci minimamente con il primo venuto e a metterci invece completamente nelle mani di chi è degno di fiducia» (*Resistenza e Resa*, p. 68s).

Questo passo è essenziale non solo per capire la condizione nuova in cui Bonhoeffer viveva il dono prezioso dell'amicizia, ma anche per comprendere come mai proprio in questo periodo affiorò per la prima volta l'esigenza di sottoporre l'amicizia al vaglio della riflessione teologica. Due fattori incisero in questo senso: da un lato, come emerge dal passo appena letto, l'esperienza della necessità di riporre la propria vita in piena fiducia nelle mani di un altro; dall'altro la percezione di non poter dire a tutti gli amici di un tempo ciò per cui si stava lavorando. Il dover mantenere il segreto fu per molti aspetti terribile, poiché mentre cementò i legami con alcuni amici, su un altro versante generò dolorosissime incomprensioni in coloro che non compresero la "nuova vita" ufficiale del pastore che ora collaborava con il regime hitleriano.

### Una teologia dell'amicizia?

Il 4 febbraio del 1941 Bonhoeffer scriveva a Bethge dal monastero di Ettal, dove si trovava per la stesura dei manoscritti dell'*Etica*:

«Hai notato che le nostre lettere per l'occasione odierna sono simili nel loro contenuto? Questa non è certo una coincidenza e conferma che la realtà corrisponde a quanto è scritto nelle lettere. Tu mi auguravi, fra le altre cose, di avere amici buoni e stimolanti. Questa è un'ottima cosa da augurare e oggi è un grande dono. Tuttavia il cuore umano è stato creato in modo tale da cercare e trovare rifugio più nel singolo che nella pluralità. Questa è la pretesa, il limite e la ricchezza degli autentici rapporti umani, fino al punto di intaccare l'area dell'individualità e di basarsi sostanzialmente sulla lealtà. Vi sono rapporti individuali senza lealtà, come esistono lealtà senza rapporti individuali. Si devono trovare en-

trambi nella pluralità. Tuttavia insieme (il che succede abbastanza raramente!), essi cercano il singolo, ed è sicuramente felice chi raggiunge questa grande fortuna»<sup>10</sup>.

(Nell'ultima riga Bonhoeffer fa riferimento all'Ode alla gioia di Schiller, messa in musica nel finale della Nona sinfonia da Beethoven: «a chi riesce il colpo grosso di essere amico di un amico»).

Questa centratura sul valore della relazione con il singolo – anzi della reciprocità con il singolo – quando si parli dell'amicizia, appare in tutta la sua importanza se solo la confrontiamo ancora una volta con il testo *Dieci anni dopo* nel quale, analizzando il problema della stupidità, Bonhoeffer sostiene che l'istupidimento appare come un fenomeno che ha a che fare con la massificazione della persona:

«Ci accorgiamo con stupore di questo in certe situazioni, nelle quali si ha l'impressione che la stupidità non sia un difetto congenito, ma piuttosto che in certe circostanze gli uomini vengano resi stupidi, ovvero si lascino rendere tali. Ci è dato osservare, inoltre, che uomini indipendenti, che conducono vita solitaria, denunciano questo difetto più raramente di uomini o gruppi che inclinano o sono costretti a vivere in compagnia...» (*Resistenza e Resa*, p. 65).

Tutto questo è particolarmente importante: la riflessione di Bonhoeffer sul valore di una reciprocità singolarissima dell'amicizia nasce contemporaneamente alla critica di una situazione nella quale l'uomo veniva istupidito e derubato della propria indipendenza interiore. L'amicizia autentica, intesa come difesa dell'interiorità dall'invadenza della pretesa massificante del potere politico, da questo punto di vista assumeva anche il valore di una impressionante critica del regime.

Essa rappresentava il luogo di resistenza contro la pretesa del regime di possedere l'uomo intero.

Già quindi prima delle lettere dal carcere emergeva il carattere irrinunciabile di questa esperienza umana che appartiene all'ambito di quanto di più autentico esiste fra le cose penultime.

Un salto di qualità nella riflessione si ha nella dolorosa esperienza del carcere, con gli otto mesi di isolamento e di silenzio che non permisero a Bonhoeffer di comunicare con Bethge: la nuova situazione lo costrinse a interrogarsi nuovamente, e con maggiore sistematicità, sul valore e sulla realtà dell'amicizia.

---

<sup>10</sup> E. Bethge, *Amicizia e resistenza*, p. 163.

La cosa fu evidente quando egli restituì alla famiglia, nel novembre del 1943, il piccolo libro di Stifter, *La saggezza del Cuore*. Esso, oltre a un messaggio in codice, riportava sottolineati alcuni passi, proprio sull'amicizia, nei quali Stifter distingue fra tre tipi di "amicizia": quella con i genitori, quella con i fratelli e quella con gli amici, concludendo: «in realtà l'amicizia completa il cerchio della felicità e di dà (ammesso che l'amico sia effettivamente buono e valido) l'assicurazione del nostro stesso valore. Una persona indegna ha solo complici, non amici»<sup>11</sup>.

In proposito Bethge noterà, ormai alla fine della sua vita, come queste frasi in qualche modo contenessero quei livelli diversi di relazione che si riconoscono nelle lettere dal carcere sottolineando come fra l'altro esiste anche il livello, ancora diverso, dell'intimità con la fidanzata Maria.

Solo qualche settimana dopo, attorno al Natale del 1943, spinto anche dalla ritrovata possibilità di comunicare con l'amico Eberhard e stimolato dalle sue riflessioni, Bonhoeffer si occuperà del tema e dello statuto dell'amicizia. Scriverà il 15 dicembre 1943:

«Caro Eberhard, leggendo ieri sera la tua lettera per me è stato come se dopo un lunghissimo tempo fosse sgorgata la prima goccia d'acqua da una fonte senza la quale la mia vita spirituale cominciava a inaridirsi. ... Ero appunto così abituato a scambiare con te ogni idea che un'interruzione improvvisa e lunga come questa ha rappresentato un profondo cambiamento e una grande privazione. Adesso possiamo almeno nuovamente dialogare e io rileggo continuamente la tua lettera buona, cordiale e a me così familiare nel linguaggio» (*Resistenza e Resa*, p. 217ss).

E ancora, il giorno successivo:

«L'avvocato naturalmente mi ha piantato in asso di nuovo. Questa attesa è odiosa. Per i prigionieri è come per i malati e i bambini: quello che si promette bisogna mantenerlo. – C'è ancora buio completo su quello che ne sarà di me dopo il rilascio. Se però in Italia tu dovessi essere affidato ad un sottufficiale ragionevole, non potresti nel caso digli apertamente che hai un amico e cugino, col quale staresti volentieri insieme, e chiedergli se potesse farmi chiamare? Sarebbe davvero bello! Potremmo esserci d'aiuto in ogni situazione! – Voglio chiudere per non prendermi troppo del tuo tempo. Auguro a te e Renate un Natale stupendo e un fiducioso distacco. Credo fermamente che vi aspettano ancora tante cose belle e una grande felicità. ... Hai certamente ragione quando definisci il matrimonio "l'elemento stabile e permanente tra tutte le relazioni mutevoli". Ma dobbiamo contare tra queste realtà stabili anche una buona amicizia. Stai bene e che Dio ti protegga. Fedelmente pensa a te  
il tuo Dietrich»

---

<sup>11</sup> E. Bethge, *Amicizia e resistenza*, p. 167.

E il 22 dicembre 1943:

«Se tu fossi stato qui, Eberhard, mi avresti, tu solo, reso il servizio amicale della verità. Domani o dopodomani dovrei poterti parlare. Per la prima volta, dopo nove mesi, potrò sentire e portò dire tutta la verità. Questo è un evento. Dei genitori e di Maria devo avere riguardo.

A te non dovrò dare a intendere nulla, e così pure tu a me. Non l'abbiamo fatto mai prima e non lo faremo mai».

Nella sua risposta, spedita da Lissa, in Polonia, il 2 gennaio 1944, Bethge solleva tuttavia il problema, che gli sembra assolutamente aperto, della stabilità dell'amicizia, quasi rimproverando a Bonhoeffer le difficoltà che egli ha trovato nel far riconoscere il valore di questo legame di fronte agli altri:

«Caro Dietrich,

non posso non tentare di farti arrivare ancora un saluto e di dirti quanto io sia stato preso dal colloquio con te e dalle tue lettere. Non puoi credere quante volte le abbia già lette; ne ho lette anche alcune parti a Renate e ne ho fatto conoscere qualche passo anche al resto della famiglia. Non so come sia andata per te; per quanto mi riguarda, devo dirti che il 23 mi sono congedato da te quasi alleggerito e liberato, e l'addio mi è parso un po' meno pesante per il fatto che ha potuto almeno aver luogo; e in un tempo così breve abbiamo comunque potuto accennare a tantissime cose. ... Tu scrivi che, oltre al matrimonio, anche questa amicizia va considerata una cosa stabile. Ma se si guarda al riconoscimento e alla considerazione altrui, non è così. Il matrimonio – a prescindere dal fatto se ci sia o no tra i due la stabilità – gode del riconoscimento esteriore e tutti – in questo caso, la famiglia nel suo complesso – devono fare i conti con esso, e trovano giusto che per necessità e per dovere morale ci si impegni in suo favore. L'amicizia – per quanto possa essere esclusiva e possa coinvolgere addirittura tutti i beni dell'uno e dell'altro – non possiede la necessitas ... È naturale che le tue lettere vadano a Maria; quasi altrettanto a Karl-Friedrich, ma che le dovessi avere anch'io, questo ha richiesto una battaglia a parte. Da tutto ciò capisco come le tue lettere e l'incontro abbiano avuto per me un effetto quasi liberatorio. Sotto le armi – lo dici tu stesso – non si tien conto del fatto che tutti hanno un amico molto caro. L'amicizia è appunto determinata e sostenuta solo e soltanto dal suo contenuto, ed esclusivamente su questo si basa la sua stabilità. Al matrimonio non è neppure necessario tutto questo, esso mantiene in ogni caso il suo riconoscimento formale».

È proprio il diritto che viene negato all'amicizia, di cui parla Bethge, che contribuisce a sollevare il problema dello statuto dell'amicizia, spingendo così Bonhoeffer a chiarire per la prima volta in maniera chiara il problema. Egli scrive il 23 gennaio, in una lettera indirizzata a Eberhard e alla moglie Renate, nipote di Bonhoeffer:

«Mi pare un'osservazione molto buona quanto dici in questo contesto a proposito dell'amicizia, che a differenza del matrimonio e della parentela non gode di alcun diritto generalmente riconosciuto, e che perciò si basa esclusivamente sul contenuto che le è proprio. In effetti, non è per niente facile dare una collocazione sociologica all'amicizia. Probabilmente, deve essere considerata come una sottoclasse dei concetti di cultura e di formazione culturale, mentre la fratellanza rientra nel concetto di Chiesa e il cameratismo in quello di lavoro e di politica. Il matrimonio, il lavoro, lo Stato e la Chiesa hanno i loro concreti mandati divini, ma come stanno le cose con la cultura e la formazione culturale? Non credo che si possa subordinarle semplicemente al concetto di lavoro, per quanto ciò possa risultare convincente sotto molti punti di vista. Esse non rientrano nell'ambito dell'ubbidienza, ma nello spazio dove ha libero gioco la libertà, che circonda tutti e tre gli ambiti dei mandati divini. Chi ignora questo spazio dove ha libero gioco la libertà non può essere un buon padre, un buon cittadino, un buon lavoratore, e certo neppure un cristiano; ma mi chiedo se possa essere pienamente uomo (e perciò anche un cristiano nella piena portata del termine). Il nostro mondo prussiano-“protestante” (non luterano!) è condizionato così fortemente dai quattro mandati, che lo spazio in cui ha gioco la libertà è passato completamente in secondo piano. O è forse – e oggi sembra quasi che sia così – il concetto di Chiesa l'unico a partire dal quale si può riuscire a riguadagnare lo spazio in cui ha libero gioco la libertà (arte, formazione culturale, amicizia, gioco)? Sicché l'“esistenza estetica” (Kierkegaard) non dovrebbe affatto essere estromessa dall'ambito della Chiesa, ma anzi dovrebbe trovare una nuova fondazione in essa? In effetti io credo di sì, e partendo anche di qui potrebbe essere trovato in modo nuovo il collegamento con il Medioevo. Chi per esempio ai nostri tempi può ancora coltivare senza preoccupazioni la musica e l'amicizia, suonare e provarne gioia? Sicuramente non l'uomo “etico”, ma solo il cristiano. Proprio perché l'amicizia rientra nell'ambito della libertà (“del cristiano!”), bisogna difenderla fiduciosamente dalla seriosità dell'esistenza “etica” – non certo con la pretesa della necessitas di un comandamento divino, ma con la pretesa della necessitas della libertà! Credo che nell'ambito di questa libertà l'amicizia sia il bene di gran lunga più raro – in effetti, dove la possiamo ancora trovare nel nostro mondo prevalentemente condizionato dai tre primi mandati? – e più prezioso. Non è possibile paragonarlo ai valori dei mandati, rispetto ai quali è sui generis, e tuttavia ne fa parte, come i fiordalisi in un campo di grano» (*Resistenza e Resa*, pp. 269-274).

La risposta di Bonhoeffer merita qualche piccola sottolineatura. Anzi-tutto, egli condivide con l'amico Bethge il fatto che l'amicizia si possa definire unicamente mediante il suo contenuto, è cioè mediante la relazione vincolante che esiste fra due persone. Ed è proprio questo il punto sul quale si fonda il fatto, annovera Bethge, che «i diversi generi di contenuto danno all'amicizia il solo carattere e la loro intensità individuali». Ed è esattamente per questa ragione che questo contenuto deve restare nell'amicizia libero.

Bethge ravvisa una differenza fra questa impostazione e quella che si poteva eventualmente ravvisare a Finkenwalde anche nella scelta dell'analisi: pur non giungendo a una definizione, egli richiama la difficoltà a dare una collocazione sociologica all'amicizia. E questo richiamo, se non

vedo male, è in linea con il tipo di analisi che prima ho richiamato sul problema della relazione fra il singolo e la massa in relazione alla questione della stupidità, che viene ricondotta da Bonhoeffer proprio a una serie di circostanze “esteriori”, riconoscendo che la stupidità, con la sua devastazione delle relazioni fra gli uomini, deriva dall’ostentazione di potenza esercitata su persone costrette a vivere assieme e a subire la pressante presenza di una propaganda massiccia. Per questo Bonhoeffer parlerà in questo caso dell’esistenza di una «legge socio-psicologica» (*Resistenza e Resa*, p. 65).

La difficoltà di definizione sul piano sociologico non viene risolta con un frettoloso riferimento alla dottrina dei mandati (matrimonio, lavoro, stato e chiesa), aprendo la strada, come Bonhoeffer lascia intravedere, a una sorta di quinto mandato, come si potrebbe immaginare per la cultura e la formazione culturale. Al contrario Bonhoeffer usa qui quell’espressione famosa sull’amicizia come «spazio in cui ha libero gioco la libertà», da un lato assegnando così all’amicizia una “trasversalità” che va oltre gli ambiti più ristretti dei singoli mandati (la libertà «come i fiordalisi in un campo di grano»...), e dall’altro ponendo l’attenzione sul valore dell’esistenza estetica. Il teologo della responsabilità apre così la strada proprio a una visione più complessiva dell’etica, richiamando non solo la necessità di non estromettere troppo frettolosamente l’esistenza estetica dall’ambito della Chiesa, ma riconoscendole al contrario un valore irrinunciabile. Di qui l’appello a difendere tale ambito della vita dalla seriosità dell’esistenza etica e il richiamo alla necessitas della libertà.

Così il Bonhoeffer del carcere, che sperimenta la solitudine, che ha sete di amicizia e di convivialità, che ricorda la musica fatta assieme, le passeggiate, che è assetato di sole e di calore offre una chiave di lettura per riavvicinare la sua stessa riflessione etica, rompendo gli schemi di un’esistenza cristiana e di una responsabilità concepite alla luce di una visione della vita eccessivamente seria e intristita. La riflessione sull’amicizia aiuta a comprendere il valore che egli attribuisce alla responsabilità, la quale non può mai caratterizzarsi, come ebbe a scrivere nel suo testamento, con uno “schiacciarsi con gli eterni scontenti”. Responsabilità dunque che non può essere concepita come assunzione dolorosa di una croce che non si accetta, ma al contrario come gioiosa partecipazione, nella pienezza dell’essere al di qua, al nostro duplice compito di cristiani: essere uomini, ed essere buoni. ■

## «Pregare e fare ciò che è giusto tra gli uomini» Quale Chiesa per resistere?

EMANUELE CURZEL

«**C**omincio, credo, a comprendere il concetto di “Chiesa”»<sup>1</sup>. Il diciottenne Dietrich Bonhoeffer scrive queste parole nel momento in cui si trova a Roma, nel 1924. Ha assistito alla professione solenne di una quarantina di suore, a Trinità dei Monti; ha ascoltato il suono dell’organo, ha ammirato il sole sulla città al tramonto ed ha chiuso la giornata annotando il suo pensiero su una religiosità capace non di escludere ma di coinvolgere i sensi. La Chiesa, egli scrive, «era stata per troppo tempo il rifugio dell’illuminismo inculturale».

Il pensiero di Bonhoeffer sulla Chiesa conosce ben altre ampiezze e profondità; fin da questo precocissimo spunto, però, vi si riconosce la sua impronta, quella della resistenza a qualsiasi scissione tra la vita di fronte a Dio e la vita in mezzo agli uomini. Una tentazione respinta anche nella sua tesi di laurea, discussa nel 1927 e pubblicata nel 1930: *Sanctorum Communio. Saggio dogmatico sulla sociologia della Chiesa*<sup>2</sup>. Titolo e sottotitolo erano fatti apposta per sottolineare i due livelli: nel primo si faceva riferimento alla condizione di “diversità” dei cristiani nel mondo e dal mondo, nel secondo si parlava della *communio sanctorum* come di una comunità sociologicamente visibile, perché la Chiesa «fondata da Dio è comunque una comunità empirica come qualsiasi altra», insieme distante dal mondo e immersa in esso.

<sup>1</sup> Questa citazione e la maggior parte di quelle che seguono si basano su R. Wind, *Dietrich Bonhoeffer*, Casale Monferrato (AL) 1995 (orig. ted. 1990).

<sup>2</sup> *Sanctorum Communio*, ed. it. a cura di A. Gallas, Queriniana, Brescia 1994.