

BONHOEFFER TEOLOGO PRATICO

di ERMANNO GENRE

Nella cura d'anime può avere autorità soltanto il servitore di Gesù che non cerca la sua propria autorità, ma che pone se stesso sotto l'autorità della Parola ed è un fratello tra fratelli (*La vita comune*).

1. *Finkenwalde, scuola di vita*

«L'estate 1935 è stata per me – credo – il periodo più pieno vissuto sin qui, sia sotto il punto di vista professionale che umano. Nella vita comune con voi [...] ho imparato più di quanto avessi imparato sino a ora, nell'una come nell'altra direzione»¹. Così si esprime Bonhoeffer valutando il periodo trascorso a Finkenwalde, il seminario clandestino in cui la chiesa confessante tedesca preparava i suoi pastori prima di inviarli nelle chiese. La gioia che questo impegno teologico procurò a Bonhoeffer fu pari all'investimento di forze, di creatività e di dedizione che egli offrì. Si tratta realmente di un modo nuovo di fare teologia; come ha scritto André Dumas, il seminario di Finkenwalde realizzò una feconda «combinazione di pastorato, di predicazione e di insegnamento»². Un'espe-

¹ In: *Gesammelte Schriften*, Band II, Monaco di B., Kaiser Verlag, 1959, p. 458.

² A. DUMAS, *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*, Labor et Fides, Ginevra, 1968, p. 70. Non mancarono, naturalmente, le voci critiche. R. Seeberg reagì alle circolari e agli inviti di Bonhoeffer affermando polemicamente: «Credere che si possano sostituire le Facoltà di teologia con dei seminari teologici è un'idea infantile»; cfr. *Ethik*, p. 236.

rienza che ripagò abbondantemente le incertezze e le esitazioni di Bonhoeffer e lo legò, senza rimpianti, alle sorti della chiesa confessante tedesca.

La richiesta della chiesa confessante – di dirigere il seminario – era pervenuta a Bonhoeffer in un momento delicato: egli sperava ancora ardentemente di realizzare, finalmente, il suo sogno di visitare l'India di Gandhi³, l'India della nonviolenza, questo mondo culturale orientale così ricco di fascino e di mistero. Era un progetto perseguito ormai da alcuni anni, un progetto che già gli era valso la dura critica di Karl Barth⁴, e che sembrava ora potersi realizzare anche a motivo delle incertezze della chiesa confessante tedesca. Era forse l'India la sua Tarsis? Più che questo. Bonhoeffer aveva la percezione che la chiesa confessante non fosse ancora uscita dall'equivoco della sua missione nel contesto della situazione politica ed ecclesiastica dominata dal nazismo. Egli temeva che la chiesa confessante si limitasse a porre, pur con decisione, il problema della confessione di fede, rifugiandosi e trincerandosi in uno spazio interno senza aprirsi al mondo; dunque, senza assumersi responsabilmente la sfida storica del nazismo. Bonhoeffer ebbe a dire un giorno: «Soltanto chi alza la voce in favore degli ebrei ha il diritto di cantare il gregoriano!»⁵. Pur in mezzo a esitazioni, la decisione di accogliere l'invito della chiesa confessante venne assunta da Bonhoeffer con assoluta chiarezza e non fu, mai, occasione di ripensamenti. Bonhoeffer non è l'uomo dei ripensamenti. E non lo sarà neppure alcuni anni più tardi, quando – dopo la chiusura del semina-

³ Cfr. E. BETHGE, *D. Bonhoeffer, una biografia*, Brescia, Queriniana, 1975, pp. 418 ss.

⁴ Cfr. D. BONHOEFFER, *Gli scritti (1928-1944)*, Brescia, Queriniana, 1979, pp. 335-337.

⁵ Cfr. E. BETHGE, *op. cit.*, p. 639; ID.: *La vie et l'oeuvre de Dietrich Bonhoeffer*, in: "Bulletin du Centre Protestant d'études", Ginevra, luglio 1967, p. 21. Si tratta, come lo ricorda Bethge, di un'affermazione di Bonhoeffer raccolta oralmente e che non si trova nei suoi scritti.

rio per ordine di Himmler – Bonhoeffer avrà la possibilità concreta di restare negli Usa, dove si era recato su invito di amici. In una lettera dal carcere egli scriverà all'amico Bethge: «Inoltre è bene che tu sappia che non rimpiango affatto di essere tornato nel 1939 né alcuna delle mie azioni successive, condotte in piena chiarezza e buona coscienza. Nulla di quanto è avvenuto da allora voglio cancellare dalla mia vita, né gli eventi di carattere personale [...] né quelli di carattere generale. E il fatto che ora io mi trovi qui (ricordi la profezia che ti facevo il marzo scorso?) lo attribuisco alla mia decisione di prendere parte alle sorti della Germania»⁶. Bonhoeffer dunque non è l'uomo dei rimpianti e dei ripensamenti; egli accetta la storia e, in essa, la sua storia. Il valore della decisione etica, della sequela, sono presenti nel Bonhoeffer di Finkenwalde come nel Bonhoeffer dell'*Etica* e di *Resistenza e resa*.

Finkenwalde rappresenta pertanto, nella vita di Bonhoeffer, quel periodo di preparazione, di approfondimento, quasi di attesa di un'ora che già si può intuire in una realtà apparentemente protetta, sicura, in cui le discussioni appassionate e le passeggiate nella natura possono creare addirittura un'atmosfera di estraneità al mondo. Ma le lezioni sul Sermone sul monte – che Bonhoeffer pubblicherà successivamente – annullano ogni possibile evasione e pongono senza equivoci la necessità della coerenza della fede: «Soltanto il credente è obbediente e soltanto chi obbedisce crede!»! L'atto di fede è concreto, lo si vive nell'unità della propria esistenza e nella dimensione della storia. È quanto Bonhoeffer spiegherà più tardi, con un'immagine toccante, a un prigioniero italiano che gli domandava spiegazioni sulla sua partecipazione, in

⁶ *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano, 1969, p. 168. Si veda ancora, presso l'Editrice Claudiana, E. BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer, amicizia e resistenza*, 1995; Ebergard e Renate BETHGE (a cura di), *Ultime lettere dalla Resistenza. Dietrich Bonhoeffer e i suoi familiari nella lotta contro Hitler*, 2001; Renate BETHGE, *Dietrich Bonhoeffer. Un profilo*, 2004.

quanto pastore protestante, al complotto contro Hitler: «Se un pazzo, nella Kurfürstendamm, lanciasse la sua automobile sul marciapiede, come pastore io non potrei accontentarmi di seppellire i morti e di consolare le famiglie. Se io mi trovassi lì, dovrei lanciarmi all'inseguimento del guidatore e strappargli il volante dalle mani»⁷. Finkenwalde è dunque scuola di vita, in cui lo studio e la pratica della teologia non sono depositati in una dottrina valida per tutti i tempi, ma forgiati e indirizzati verso un impegno concreto. Bonhoeffer «non si accontentò infatti di organizzare un centro di studio per i suoi studenti, dando ottime lezioni, consigli, cultura; si sforzò di dare loro una formazione spirituale in previsione delle battaglie in cui stavano per impegnarsi. Formare degli uomini responsabili, sensibili, aperti ma radicati nella parola di Dio, umani ma irremovibili, profondamente evangelici ma pronti al dialogo, non è mai cosa facile e neppure fu facile per lui malgrado le basi solide della sua preparazione e l'atmosfera caratteristica dei tempi. Ma vi si consacrò con totale dedizione. I suoi studenti conserveranno a lungo, come la cosa più preziosa della loro gioventù, il ricordo di quelle giornate di studio nella grande sala del pianterreno o nel parco, i pomeriggi al mare, le serate di canti e di musica nelle lunghe sere d'estate. Questa eccezionale influenza nel seminario di Finkenwalde derivava dal fatto che non era soltanto una scuola di pensiero, ma di vita cristiana caratterizzata da una particolare atmosfera»⁸.

Il seminario di Finkenwalde diretto da Bonhoeffer non costituiva però, in sé, una novità; la partecipazione obbligatoria a un seminario di formazione pastorale esisteva in Prussia sin dal 1928. La novità, pericolosa, è che in

⁷ Citato da R. MARLÉ, in: *Dietrich Bonhoeffer, testimone di Gesù Cristo tra i suoi fratelli*, Brescia, Morcelliana, 1968, p. 50 (l'originale in: *Die mündige Welt*, I, p. 14).

⁸ G. TOURN, *Bonhoeffer e la chiesa sotto il nazismo*, Torino, Claudiana, 1965, pp. 54-55. Questo testo di Tourn, scritto per la serie «I Testimoni», destinata ai giovani, è, a mia conoscenza, il primo contributo apparso in Italia su Bonhoeffer.

seguito al Sinodo di Barmen del 1934⁹, in cui la chiesa confessante rifiutò e condannò l'eresia nazionalsocialista, ogni sua attività divenne illegale. Gli studenti che prendevano la strada del seminario di Finkenwalde sapevano di entrare nell'illegalità; non solo, erano consapevoli al tempo stesso di dover rinunciare a uno stipendio regolare come alla casa pastorale e ai privilegi a essi legati. I seminari della chiesa confessante tedesca erano di conseguenza fra i luoghi privilegiati della resistenza all'ideologia nazista. La teologia che qui veniva insegnata e praticata non era soltanto un'alternativa al modo di fare teologia accademico e universitario; era innanzitutto un'alternativa alla degenerazione teologica incarnata dai «deutsche christen».

A questa formazione teologica Bonhoeffer si era preparato per tempo prima di accettare la richiesta del «Bruderrat» della chiesa confessante tedesca che aveva deciso, già all'inizio del luglio 1934, di affidargli la direzione di un seminario. I due anni trascorsi a Londra (1933-35) come pastore della comunità di lingua tedesca erano stati un utile tempo di preparazione e lo avevano costretto a misurarsi con regolarità con l'esercizio del ministero pastorale in tutte le sue dimensioni. Non solo, da questo osservatorio libero aveva potuto anche tessere una larga rete di relazioni ecumeniche di cui si avvarrà più tardi. A Londra, fra gli altri, venne più volte in contatto con George Bell, presidente di uno dei rami del movimento ecumenico «Life and Work» a cui Bonhoeffer si sentiva molto vicino.

Bonhoeffer iniziò ufficialmente la sua nuova attività nella primavera del 1935, prima a Zingst e poco dopo a Finkenwalde (una località nei pressi di Stettino, sul Mare del Nord); un'attività intensa che si dovrà interrompere

⁹ Cfr. S. ROSTAGNO (a cura di), *Tra la croce e la svastica. Il messaggio di una chiesa confessante per il nostro tempo (Barmen 1934-84)*, Torino, Claudiana, 1984.

(ufficialmente) il 29 agosto 1937, quando un decreto della polizia ne imporrà la chiusura. Bonhoeffer però continuò il suo lavoro in clandestinità. E, di fatto, da quel momento la sua vita sarà quella di un clandestino, senza dimora stabile.

2. *Pastori non si nasce, si diventa*

In una lettera indirizzata a Karl Barth in data 19/9/1936, Bonhoeffer, dopo aver dichiarato la sua soddisfazione per il suo impegno teologico di Finkenwalde, in cui «il lavoro scientifico e pratico sono felicemente collegati l'uno con l'altro», così prosegue: «Non ci si può immaginare quanto i fratelli, perlomeno la maggior parte di coloro che giungono al seminario, siano vuoti e totalmente impreparati. Vuoti, sia in riferimento alla conoscenza teologica che a una appena sufficiente conoscenza biblica, come pure in relazione alla loro vita personale. Durante una serata familiare – l'unica a cui ho partecipato – lei, caro professore, ebbe a dire agli studenti, e con molta serietà, che a volte aveva l'impressione che avrebbe fatto meglio a tralasciare tutti i suoi corsi e ad affrontare invece uno a uno i suoi studenti per chiedere loro, come faceva il vecchio Tholuck¹⁰: che ne è della tua anima? Questa necessità non è venuta meno, neppure nella chiesa confessante. Ma ben pochi comprendono e assolvono questo compito nei confronti dei giovani pastori come un vero compito affidato loro dalla chiesa. In realtà, ognuno se lo aspetta. Purtroppo neanche io sono in grado di farlo bene, ma cerco di farlo

¹⁰ Friedrich August Gottreu Tholuck (1799-1877) è una delle più grandi figure del Risveglio; insegnò teologia a Halle (1826-1877). È nota la sua opera del 1823: *Guido und Julius (Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner oder die wahre Weihe des Zweiflers)* (La dottrina del peccato e del riconciliatore o la vera santificazione dell'incredulo). Cfr. la presentazione che ne fa K. BARTH, in: *La teologia protestante nel XIX secolo*, 2 voll., Milano, Jaca Book, 1980.

loro presente e ciò mi sembra la cosa più importante. In ogni caso è assolutamente certo che il lavoro teologico, come pure un'autentica comunità di reciproca cura d'anime (*seelsorgerliche Gemeinschaft*), può crescere unicamente in una vita caratterizzata da un tempo di raccoglimento al mattino e alla sera attorno alla Parola e da un tempo stabilito di preghiera, ed è questa una ovvia conseguenza di ciò che lei ha messo in luce, con ogni chiarezza, a proposito di Anselmo da Canterbury. Il rimprovero che ciò sia legalistico non mi tocca assolutamente. E che cosa può esserci di legalistico quando un cristiano si appresta a imparare il significato della preghiera e usa una buona parte del suo tempo per questo apprendimento? Recentemente un dirigente della chiesa confessante mi diceva: "Ora non abbiamo tempo per la meditazione, i candidati devono imparare a predicare e a fare la catechesi"; questa è davvero una totale mancanza di conoscenza di ciò che è oggi un giovane teologo, oppure una non conoscenza criminosa delle modalità con cui si struttura una predicazione o una catechesi. Le questioni che oggi e con serietà ci vengono poste dai giovani teologi suonano così: come posso imparare a leggere la Scrittura? O siamo capaci ad aiutarli in questa domanda o non siamo loro di alcun aiuto»¹¹.

Mi è parso importante riportare questa lunga citazione perché riassume con lucidità la preoccupazione fondamentale di Bonhoeffer nel suo impegno di teologo e di animatore nel seminario di Finkenwalde. Sono parole che denunciano, al tempo stesso, la situazione di conflittualità all'interno della chiesa confessante. Ma al di là di questi rilievi, è importante evidenziare la grande capacità di Bonhoeffer di percepire la dimensione soggettiva e personale della fede, lo stato di smarrimento dei giovani candidati al ministero pastorale in relazione all'oggettività e alla trascendenza di quella Parola che sono chiama-

¹¹ In: *Gesammelte Schriften* cit., Band II, pp. 285-286.

ti ad annunciare. Bonhoeffer è ben cosciente che nessun pastore, in nessun tempo e in nessuna circostanza – tanto meno nell’ora particolare della chiesa confessante – è in grado di edificare la chiesa di Gesù Cristo, se non avrà innanzitutto potuto chiarire, nella ricerca collettiva e nella discussione comunitaria, il problema della sua identità personale; se non avrà potuto fare una lucida autoanalisi della sua fede e della sua spiritualità. La pura esigenza di avere dei pastori scientificamente e tecnicamente preparati, pur con nuovi contenuti teologici, pur attivi nello spazio di quella chiesa che non ha ceduto alla pretesa nazista, non sarà sufficiente per resistere nell’ora della verità e del martirio. Prima ancora del suo arresto e della prigionia, 25 dei suoi studenti cadranno sul fronte... La coscienza del proprio posto nella storia, l’autentica apertura verso il mondo – l’essere qui per il mondo – punto cruciale della teologia bonhoefferiana, sarà gestibile unicamente nella misura in cui ciascuno avrà prima potuto fare chiarezza dentro di sé; nella misura in cui il nucleo della propria spiritualità sarà custodito e riceverà da Dio costante alimentazione. Non basta dunque essere dei buoni predicatori, occorre essere dei buoni pastori; è quanto Bonhoeffer scrive a Bethge nel 1941: «Se dobbiamo essere “pastori” della comunità, come lo è stato il Cristo, questo significa qualcosa di essenzialmente più ampio dell’essere dei semplici predicatori [...], il ministero suppone una identificazione con il Cristo. Tanta è la sua dignità [...] Gli uomini hanno bisogno di pastori. Il Cristo fu pastore. Noi dobbiamo, per sua grazia e a suo esempio, essere pastori degli uomini»¹². Questa “identificazione” del ministero pastorale con Cristo è una radicalizzazione e una forzatura densa di problemi, ed è certamente da attribuire in larga misura alla situazione in cui si dibatteva la chiesa cristiana in quel frangente storico. Noi oggi

¹² In: *Gesammelte Schriften* cit., Band II, pp. 412-413; cit. da A. MARLÉ, *op. cit.*, p. 78.

ci sforziamo di distinguere tra «ministero» e «persona» per evitare delle pericolose identificazioni con l'unico Pastore, Cristo¹³.

3. *Una comunità sotto la Parola*

Nella fraternità di Finkenwalde Bonhoeffer si interrogò criticamente sulla sua educazione borghese-aristocratica ricevuta in famiglia: un'educazione protestante all'insegna di una grande dirittura morale e di rispetto per l'autorità. E fu proprio sul concetto di autorità che Bonhoeffer iniziò una meditazione inedita nell'ora della sfida del nazionalsocialismo che, con la sua demagogia del potere e dell'autorità, annullava lo stato di diritto di cui ogni cittadino aveva fino a quel giorno potuto godere. Ma fu soprattutto la vita comunitaria a Finkenwalde (qui ci si chiama «fratelli») che permise al giovane teologo luterano di scoprire una nuova dimensione dei rapporti umani plasmata dalla regola evangelica del Sermone sul monte. Lungo questa strada mai percorsa Bonhoeffer scoprì, e con immensa gioia, una dimensione comunitaria e collegiale del ministero pastorale di cui non aveva sin qui ancora fatto esperienza. Finkenwalde diventò il simbolo di una comunità senza gerarchie, orientata unicamente dalla Parola e dallo Spirito. Ma non si trattava in nessun caso di andare alla ricerca di una comunità ideale. Questo è un pensiero che non ha mai sfiorato l'itinerario spirituale di Bonhoeffer. Se è vero che a lui si sono ispirate esperienze contemporanee fra loro molto lontane – la comunità di Taizé e i teologi nordamericani della morte di Dio – è altrettanto certo che esse non hanno colto in profondità le intenzioni e intuizioni di Bonhoeffer. Finkenwalde non è una comunità monastica staccata dalla realtà del mondo, assetata di liturgia, così come non è una

¹³ Cfr. E. GENRE, *L'identité est dans le fragment. Du ministère pastoral au début du XX^e siècle*, in: *Sola fide. Mélanges offert à Jean Anselmi*, a cura di E. Cuvillier, Ginevra, Labor et Fides, 2004, pp. 209-222.

scuola secolarizzata che si dissolve nel mondo come il lievito nella pasta. Finkenwalde è una comunità sotto l'autorità della Parola, sotto il giudizio e la grazia della parola di Dio. La comunità si raccoglie in segno di obbedienza attorno a questa Parola che la fonda e la orienta, che esige una visione collegiale dei ministeri. In una lettera al Consiglio fraterno della chiesa confessante in data 6/9/1935 Bonhoeffer scrive: «Per predicare negli attuali e futuri conflitti ecclesiastici la parola di Dio come decisione e discernimento degli spiriti, per essere subito pronti al servizio della predicazione in ogni nuova situazione d'emergenza che si determini, c'è bisogno di un gruppo di pastori completamente liberi, pronti a impegnarsi. Devono essere pronti a essere là dov'è richiesto il loro servizio, in qualsiasi condizione esteriore, nella rinuncia a tutti i privilegi finanziari o di altro tipo, propri della condizione di pastore. Venendo da un'istituzione fraterna e ritornandovi sempre, li trovano la patria e la comunità di cui hanno bisogno per il loro servizio. Lo scopo non è quello di un isolamento claustrale, ma della concentrazione interiore per il servizio esterno»¹⁴. Perché l'apertura al mondo sia autentica e l'evangelo possa essere annunciato con fermezza e speranza, essi devono sgorgare da una vita spirituale intensa e in attesa; il pastore dovrà dunque praticare con perseveranza quella disciplina dell'arcano¹⁵ che mantiene e difende il segreto della sua fede che lo spinge nel mondo. E. Bethge lo ha detto molto bene: «Non bisogna spezzare la dialettica che lega il Bonhoeffer della disciplina dell'arcano con quello che si impegna nel mondo. Se qualcuno rivendica il primo, si ricordi immediatamente anche del secondo, altrimenti

¹⁴ *Gli scritti* cit., p. 486.

¹⁵ Bonhoeffer stesso dà questa definizione del suo concetto di «disciplina dell'arcano»: «[...] si deve ripristinare [...] una disciplina dell'arcano che protegga i misteri della fede cristiana dalla profanazione» (*Resistenza e resa*, Brescia, Queriniana, 2002, pp. 387-388). Per maggiori dettagli, cfr. A. DUMAS, *Une théologie de la réalité* cit. pp. 230-233.

corre il rischio di non capire la testimonianza che Bonhoeffer rende al Cristo»¹⁶. È un avvertimento che va tenuto presente soprattutto quando si legge *La vita comune*. In questo scritto, nato dall'esperienza di Finkenwalde, Bonhoeffer è ben cosciente dei rischi e delle tentazioni umane presenti nel bisogno di comunità. E, pur prendendo dichiaratamente le distanze da una lettura psicologizzante o psicoanalitica della realtà umana che si investe nella dimensione comunitaria, Bonhoeffer percepisce con chiarezza che cosa sia il desiderio umano e ne conosce profondamente le proiezioni e gli investimenti. Egli è un attento analista di ciò che la vita comunitaria porta con sé, in positivo e in negativo; soprattutto egli distingue lucidamente i problemi fondamentali che si pongono nell'esperienza di un gruppo comunitario che fa riferimento a Gesù Cristo. Vi è un rischio sempre presente: «Il desiderio di comunicazione, di comunione, non potrebbe diventare un semplice “parlare di se stessi” mentre si crede di parlare con Dio?»¹⁷. Desiderio di comunità non significa necessariamente desiderio di Dio: il desiderio religioso, da buon luterano qual è Bonhoeffer, è un concetto troppo sospetto per essere accolto senza indagine critica. Dio è *oltre*, Dio è *altro*. Dio lo si incontra nell'atto di obbedienza mediato dalla Parola: «Il cristiano non deve chiudersi nella solitudine di una vita monastica, ma vivere in mezzo ai suoi nemici. Lì è la sua missione, lì il suo lavoro»¹⁸. Il fondamento della comunità non consiste nel bisogno di comunicazione dell'essere umano; la comunione cristiana è fondata nella giustificazione per grazia: «È un fatto di straordinaria importanza che noi siamo fratelli solo per opera di Gesù Cristo. Non avrò dunque a che fare, nella comunità, con il fratello che mi viene incontro in cerca di fraternità; fratello è il mio prossimo salvato da Cristo, assolto dai suoi peccati, chiamato alla fede

¹⁶ In: “Bulletin du Centre Protestant d'études” cit., p. 22.

¹⁷ *La vita comune*, Brescia, Queriniana, 1969, p. 22.

¹⁸ *Ivi*, p. 41.

e alla vita eterna. La nostra comunione non può essere fondata su ciò che un cristiano è in se stesso, in tutta la sua interiorità e pietà; ciò che è determinante per la nostra comunione è ciò che uno è in Cristo. La nostra comunione si basa solo su ciò che Cristo ha fatto per ambedue [...] Io ho e avrò comunione con l'altro solo per mezzo di Gesù Cristo»¹⁹.

La dimensione della fraternità, dunque, questo concetto fondamentale del Nuovo Testamento, ha la sua pietra angolare in Gesù di Nazareth, è prima di tutto una relazione cristologica e non ecclesiologica o umanistica: essa è l'opera dello Spirito santo e non è confondibile con i bisogni della nostra psiche. L'individuo psichico non crea la comunità, piuttosto la distrugge; perché la vuole creare a sua immagine e somiglianza, oltre la dimensione dell'alterità e della mediazione. Creare la comunità non è la realizzazione di un progetto umano ma la vocazione a cui Dio ci chiama; la comunità è il progetto di Dio per noi: «È la bontà di Dio che non ci permette di vivere, anche solo per brevi settimane, secondo un ideale, di cedere a quelle beate esperienze, a quello stato di entusiasmante estasi, che ci mette come in uno stato di ebbrezza. Il Signore non è Signore di emozioni, ma della verità [...] Nulla è più facile che risvegliare l'ebbrezza della comunione in pochi giorni di vita comunitaria, e nulla è più fatale per una vita comunitaria sana, sobria e fraterna nel lavoro quotidiano»²⁰. Ed è ancora a partire da questa visione della comunità come dono, come creazione dello Spirito, che Bonhoeffer potrà ammonire: «Chi non sa rimanere solo tema la comunità» e: «Chi non sa vivere in comunità si guardi dal restare solo»²¹. Non è probabilmente un fatto dovuto al caso che Bonhoeffer abbia dedicato gli ultimi studi biblici di Finkenwalde al tema della tentazione...

¹⁹ Ivi, p. 52.

²⁰ Ivi, pp. 53, 68-69.

²¹ Ivi, p. 120.

4. *Essere qui per l'altro*

Il periodo di Finkenwalde è stato per Bonhoeffer – e già è stato detto – l'occasione tanto attesa per verificare nel suo rapporto con la prassi quotidiana, la sua conoscenza teologica. Si è trattato, per dirlo con l'apostolo Paolo, di una vera e propria metamorfosi: «affinché proviate attraverso l'esperienza quale sia la volontà di Dio, la buona, accettevole e perfetta volontà» (Rom. 12,2). L'autenticità di un metallo si rivela con la prova del fuoco: ogni scoria si consuma, ma il metallo resiste. Così è della fede e della teologia, così è per il discepolo nel tempo della prova, del dubbio e della tentazione. Il primo corso di Bonhoeffer a Finkenwalde è sul Sermone sul monte (*Sequela*); seguono poi dei corsi più specifici sull'omiletica²², sulla catechetica e sul dialogo pastorale, quella disciplina importante, nota nelle chiese protestanti con il nome di «cura d'anime» (*Seelsorge*).

Come ho già ricordato nell'introduzione, il testo che qui pubblichiamo – ben introdotto dalla breve meditazione *Il mattino* – è il risultato della ricostruzione dei suoi corsi sulla relazione d'aiuto, fatta a partire dagli appunti di alcuni suoi studenti; è un testo frammentario, talvolta fin troppo conciso, lacunoso, ma non privo di quell'originalità e di quella penetrazione del miglior Bonhoeffer. È un testo che si colloca degnamente accanto a *La vita comune* anche se risente, ovviamente, come altri suoi testi pubblicati su ricostruzioni postume, di quella distanza che caratterizza un testo pensato e scritto dall'autore, da un testo ricostruito sugli appunti raccolti dalla viva voce.

La concezione della relazione d'aiuto di Bonhoeffer è dominata – esattamente come quella di E. Thurneysen²³,

²² Edizione italiana a cura di E. GENRE, *La parola predicata. Corso di omiletica a Finkenwalde*, Torino, Claudiana, 1994 (parziale traduzione in: *Gli Scritti* cit., pp. 439 ss.).

²³ E. THURNEYSEN, *Die Lehre von der Seelsorge*, Zurigo, Evangelischer

che farà scuola nel mondo protestante fino a tempi recenti – dal concetto di predicazione, di annuncio dell’evangelo. La relazione d’aiuto «accade» quando vi è annuncio dell’evangelo. Bonhoeffer intende subito precisare i contenuti e gli obiettivi di questa disciplina teologica e, di conseguenza, prendere le dovute distanze dalla psicoterapia. Consapevole del fatto che ogni ministero è «diaconia», Bonhoeffer applica questo concetto anche alla relazione d’aiuto; egli parla di una relazione d’aiuto «diaconale», che ha lo scopo di riportare l’interlocutore alla possibilità di ascoltare l’evangelo (un compito laico, di ogni credente), e di una relazione d’aiuto che è propriamente «predicazione» (*verkündigende Seelsorge*). La relazione d’aiuto diaconale non è, di per se stessa, predicazione, ma momento propedeutico, preliminare. Essa si situa in una fase intermedia tra una predicazione che la precede e la fonda, e una predicazione attesa, che ancora deve venire. La dimensione della relazione d’aiuto diaconale è dunque tesa alla ricostruzione della capacità di ascolto – disturbata o annullata – di una persona. E qui essa esaurisce il suo compito; è un momento necessario ma non sufficiente, non interferisce e soprattutto non sostituisce il vero e autentico momento dell’annuncio della Parola, il solo che possa orientare alla fede. È una distinzione preziosa e di grande attualità anche per il nostro tempo in cui la pratica della psicoterapia è ormai strumento accolto e affermato nella moderna relazione d’aiuto. Se l’antipsicologismo di Bonhoeffer non è motivato ed è da superare, il rischio di dissolvere in una pratica di psicoterapia la questione dell’evangelo (o di considerarla secondaria o addirittura di nulla importanza) è sempre presente. E qui il contributo di Bonhoeffer resta importante: parole umane, tecniche umane e Parola di Dio si incontrano, si scontrano, non si mescolano in un tutto indistinto. Bonhoeffer aveva già espresso questo suo preciso punto

Verlag, 1948 (versione francese di Georges Casalis, 1958). I due però non si conoscevano.

di vista nella difesa delle tesi presentate insieme alla sua tesi di laurea (*Sanctorum communio*); nella tesi 8 egli affermava: «Considerata da un punto di vista logico la fede non si fonda su esperienze psicologiche ma su se stessa»²⁴. Nel testo che qui pubblichiamo la radicalità del pensiero di Bonhoeffer è ancora più marcata, volutamente esagerata: «Il pastore ha ben poco da imparare dallo psicologo»! In un tempo in cui anche le discipline teologiche si sono aperte al dialogo e alla collaborazione con le scienze umane – e psicologiche in particolare – questo atteggiamento di Bonhoeffer può apparire ridicolo, espressione di paure non dichiarate. Ma bisogna evitare di fraintendere il suo pensiero, al di là della sua prevenzione – indubbia – nei confronti della psicologia con cui non ebbe mai la possibilità di confrontarsi realmente. La chiesa confessante tedesca doveva affrontare le questioni essenziali e urgenti della lotta contro il nazismo, contro il tentativo in atto di pervertire la sostanza dell'evangelo, e in questa luce anche le applicazioni pratiche della psicoterapia diventavano sospette. In ciò Bonhoeffer si trova esattamente sulle posizioni di Barth e di Thurneysen. E, come per Thurneysen, anche la concezione della «cura d'anime» di Bonhoeffer è orientata al riconoscimento del peccato dell'essere umano che l'evangelo scopre e identifica; è ciò che nessuna psicoterapia è in grado di fare. La psicoterapia elimina i falsi complessi di colpa, ma non ha nulla da dire sul problema del peccato. Come ha evidenziato Dumas: «Dal padre, assai poco freudiano, Bonhoeffer sembra aver ereditato una riserva costante verso la psicoanalisi; una riserva così sensibile ne *La vita comune* e nelle lettere dal carcere in cui rifiuta violentemente ogni apologetica a partire dall'angoscia, dalla distretta, dai conflitti, dalla mancanza (*du manque*) e dall'apertura (*béance*)»²⁵. Insomma Bonhoeffer teme che la psicoanalisi possa in

²⁴ Cit. da DUMAS in: *Une théologie de la réalité* cit., p. 51.

²⁵ Ivi, p. 294.

qualche modo alterare le capacità psichiche dell'essere umano al punto tale da fargli accettare anche l'evangelo: una grazia troppo a buon mercato...

Si noterà al tempo stesso – e qui emerge il teologo luterano – quanto Bonhoeffer sia legato alla pratica della confessione. L'interesse cattolico si trova qui più che motivato. Bonhoeffer affronta questo problema nell'ultima parte de *La vita comune* e le pagine qui proposte ne sono una ripresa fedele. Ma ciò che sostiene Bonhoeffer è una cosa molto diversa dalla pratica della confessione propria del cattolicesimo. La vicinanza mette in luce orizzonti non confondibili. Per contro, l'insistenza di Bonhoeffer sulla necessità della confessione pone al protestantesimo dei seri interrogativi che ancora non sono stati presi con la dovuta attenzione. I rari tentativi di recupero della confessione nati in terra protestante non hanno sino a oggi offerto elementi di credibilità evangelica e sono rimasti confinati in esperienze marginali. Nell'esperienza di Finkenwalde Barth aveva avvertito, nel 1936, un «odore difficile da definire di un *eros* e di un *pathos* conventuale»²⁶. Barth precisava allora che non si trattava di una critica ma di un'impressione sorta dalla lettura del programma di Finkenwalde che Bonhoeffer gli aveva inviato. A oltre mezzo secolo da questo giudizio provvisorio di Barth il protestantesimo non è però stato in grado di andare oltre questo sospetto di un odore di monachesimo che non è, oggi più di ieri, un rischio a cui va incontro.

5. *Relazione d'aiuto per i pastori*

Bonhoeffer intuì già allora, e con grande lucidità, un problema di cui sempre più ci si rende conto oggi: la necessità di una relazione d'aiuto per i pastori. Egli lo

²⁶ In: *Gesammelte Schriften* cit., Band II, p. 290.

esprime con forza: «Non si è in grado di fare della cura d'anime se al tempo stesso non la si sperimenta personalmente». Dà chi ha ricevuto e riceve chi anche dà. Questa è una regola generale che può essere accolta e messa in pratica in ogni tipo di relazione umana. Ma qui c'è una preoccupazione di ordine teologico propria dell'esercizio di un ministero che non è di tutti ma di chi è chiamato all'annuncio della parola di Dio. Qui non vi è soltanto la rivendicazione di un necessario ruolo di "supervisione" di cui certamente anche il pastore ha bisogno. Bonhoeffer mette in guardia i pastori da una concezione del ministero che si nasconde dietro a una presunta professionalità, dalla ripetizione di formule e concetti che non hanno più, dietro di sé, una vita di preghiera, di attesa dello Spirito, di condivisione fraterna della propria debolezza e della speranza che soltanto l'evangelo può mantenere viva nella relazione che il pastore ha verso la comunità. La possibilità della relazione d'aiuto vive della percezione della propria debolezza e della propria incapacità oggettiva e non soltanto soggettiva di fronte ai casi della vita in cui si è chiamati a intervenire: è in questa debolezza che si rivela la forza dell'azione di Dio, per me e per l'altro. Ma ciò non deve essere confuso con una mancanza di convinzione... si tratta piuttosto di assumere fino in fondo la contraddizione presente nell'esercizio di un ministero che vive della promessa di un Dio che viene. Bonhoeffer ricorda con grande realismo come il ministero pastorale sia continuamente esposto alle contraddizioni della vita e per poter portare questo peso quotidiano ha costantemente bisogno di un "altro" che lo aiuti a usare e dosare le sue forze in modo adeguato. «Il pastore attivista come il pastore inerte e pigro sono il rovescio dello stesso problema. In entrambi – egli afferma – viene a mancare *la costanza della preghiera* e il silenzio da cui si alimenta il servizio del ministero»²⁷. In altre parole

²⁷ In D. BONHOEFFER, *Illegale Theologenausbildung* cit., p. 587.

Bonhoeffer mette ancora una volta in luce il fatto che l'esercizio del ministero pastorale non può ridursi a tecnica, a competenza acquisita nell'ambito delle scienze umane, per quanto importanti e necessarie esse siano. Il pastore è innanzitutto un teologo e deve pertanto essere consapevole della natura di questo servizio che la chiesa gli affida, una natura che richiede sempre una presa di distanza dal suo mestiere, l'esigenza di una non-identificazione con il suo ruolo che non si fonda da sé e di cui non dispone. Di qui la sua esortazione: «Chi ha iniziato ad autogiustificarsi mediante la teologia è caduto nelle mani di Satana. Certamente devi essere un buon teologo! Ma in quanto tale mantieni la giusta distanza dalla tua scienza! Altrimenti ti trovi in pericolo di vita»²⁸.

6. Dio nella forza della vita

Nella prigionia Bonhoeffer ritornerà spesso all'esperienza di Finkenwalde; ma questa esperienza bella e significativa non sarà mai rievocata come un tempo eroico, non sarà mai idealizzata. Piuttosto, essa ritornerà come motivo di revisione critica a partire da un diverso contesto esistenziale. È la diversità di questo contesto che occorre soppesare per cogliere l'unità sostanziale del pensiero di Bonhoeffer. Alcune biografie hanno messo in luce con grande chiarezza questa unità²⁹. Dumas ha addirittura ripreso l'immagine delle tre metamorfosi dello spirito nei discorsi di Zarathustra: «Tre metamorfosi dello spi-

²⁸ Cfr. pp. 102-103 della presente edizione.

²⁹ Si tratta dei lavori di Bethge, Dumas e Marlé; per una loro valutazione critica cfr.: S. ROSTAGNO, *Recenti studi su Bonhoeffer*, in: "Protestantesimo", XXV, 1970, pp. 95 ss. Inoltre, la recente biografia del prof. Henry MOTTU di Ginevra, *Dietrich Bonhoeffer*, Parigi, Cerf, 2002, e ancora, Henry MOTTU e Janique PERRIN (a cura di), *Actualité de Dietrich Bonhoeffer en Europe Latine*, Actes du colloque international de Genève (23-25 settembre 2002), Ginevra, Labor et Fides, 2004.

rito io vi narro: come lo spirito diventi cammello, e il cammello leone e il leone fanciullo»³⁰. Il Bonhoeffer cammello è lo studente diligente e studioso che accumula il sapere teologico che lo porterà alla cattedra di teologia sistematica a Berlino, l'autore della *Sanctorum communitas* e di *Atto ed essere*. Ma la cattedra universitaria tiene lontani dalla militanza e dalla lotta; ecco allora il Bonhoeffer leone impegnato nella chiesa confessante, il teologo pratico di Finkenwalde, l'autore della *Sequela* e di *La vita comune*. Infine il Bonhoeffer fanciullo, l'uomo rinchiuso nella cella, nella solitudine e nell'isolamento, l'autore dell'*Etica* e delle lettere dal carcere, *Resistenza e resa*, il Bonhoeffer poeta e visionario; il Bonhoeffer che ci ricorda che saranno i bambini a entrare nel regno di Dio.

Nella paradossalità di questo accostamento con l'aforisma con cui Nietzsche riassume la sua vita, è possibile riscontrare l'unità nella diversità delle tappe dell'itinerario di Bonhoeffer; un itinerario che E. Bethge ha sinteticamente riassunto in questi tre diversi imperativi: «A vent'anni Bonhoeffer dice ai teologi: il vostro tema è la chiesa! A trenta, dice alla chiesa: il tuo tema è il mondo! E a quaranta, dice al mondo: il tuo tema, che è l'abbandono, è il tema stesso di Dio; con questo tema Dio non ti inganna, non ti sottrae la pienezza della vita, al contrario Egli ne apre le possibilità davanti a te!»³¹. Ed è precisamente in questa terza fase della sua vita che si fa luce, dietro alle sbarre della sua cella, il rapporto tra la debolezza dell'uomo e la possibilità di poter ascoltare e dire l'evangelo, la parola di Dio, al di là dell'equivocità del linguaggio religioso improprio e traditore in cui essa è stata catturata³². Ma è una luce debole e appena percepita

³⁰ F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Milano, Mursia, 1965, p. 31.

³¹ BETHGE, in: "Bulletin du Centre Protestant d'études" cit., p. 22.

³² S. ROSTAGNO mette bene in luce il contesto in cui si situa la ricerca di Bonhoeffer sull'interpretazione non religiosa dei concetti biblici; cfr. *Dietrich Bonhoeffer: l'interpretazione non religiosa dei concetti biblici*, in: "Protestantesimo", XXI, 1966, sopr. pp. 71 ss.

ta; è una luce che si accende e si spegne, una luce che lascia intuire alcune nuove piste di riflessione ma che non è in grado di indicare un orizzonte definito. Una cosa è però chiara: non è possibile, anzi è blasfemo il tentativo di costruire un mondo di pietà in un mondo senza Dio. Questo problema che ha travagliato lo spirito di Bonhoeffer è di estrema importanza anche per il discorso della relazione d'aiuto e Bonhoeffer stesso lo conferma, nelle sue difficoltà, in più di un'occasione. Mi limito a una citazione, che è però fondamentale, contenuta nella sua lettera del 30/4/1944 all'amico Bethge: «Mentre di fronte alle persone religiose ho un certo ritegno a nominare Dio – perché mi sembra che il suo nome risuoni falso in questo contesto e ho l'impressione di essere io stesso un po' disonesto (è particolarmente spiacevole quando gli altri cominciano a parlare con una terminologia religiosa: in tal caso io quasi non apro bocca, mi par di soffocare, mi sento a disagio) – di fronte ai non religiosi posso di tanto in tanto nominare Dio con tutta tranquillità, come fosse ovvio. Le persone religiose parlano di Dio quando la conoscenza umana è giunta al limite (talvolta per pigrizia di pensiero), oppure quando le forze umane vengono meno: si tratta sempre in verità del *deus ex machina* tirato fuori da costoro, o per dare soluzioni apparenti a problemi insolubili o come forza a sostegno delle deficienze umane; dunque sempre per sfruttare la debolezza umana o i limiti umani; ma questo sistema funziona solo finché gli uomini riescono con le loro energie a spingere più avanti i limiti e Dio diventa superfluo come *deus ex machina*. In generale ho forti dubbi quando sento parlare dei limiti umani (sono ancora un vero limite la morte stessa, se gli uomini ormai quasi non la temono più, e il peccato, se gli uomini ormai non lo capiscono più?): ho sempre l'impressione che si voglia in tal modo timidamente fare spazio a Dio; io vorrei parlare di Dio non ai confini, ma nel centro, non nella debolezza ma nella forza, non nella morte e nella colpa, ma nella vita e nella bontà dell'essere umano. Giunto ai limiti mi pare meglio tacere, e

lasciare irrisolto l'irrisolubile. La fede nella risurrezione non è la "soluzione" del problema della morte [...] La chiesa non risiede là dove l'essere umano non ce la fa più, ai confini, ma in mezzo al villaggio»³³.

Parlare di Dio non nella debolezza ma nella forza: ecco uno dei problemi fondamentali che sta di fronte anche al discorso di relazione d'aiuto che, in quanto tale, pone invece il suo intervento essenzialmente nei momenti della debolezza. Bonhoeffer è perfettamente cosciente del potere spirituale che la chiesa esercita nella pratica della relazione d'aiuto e di cui il pastore diventa lo strumento per eccellenza; quali sono i limiti e la pertinenza di una parola, di un annuncio evangelico nella sofferenza e nelle debolezze umane? Non è innanzitutto nei momenti in cui la vita è minacciata, in cui l'esistenza umana è messa alla prova, fisicamente e spiritualmente, che l'essere umano ricorre a Dio? Ma quale Dio? Per non essere confuso con l'idolo, Dio deve poter essere negato: il riconoscimento di Dio passa attraverso la sua negazione. Dio è sempre oltre le formule religiose in cui l'essere umano tenta di catturarlo, sfugge a ogni definizione. È a partire da un vuoto, dalla mancanza, che Dio può essere di nuovo riconosciuto e adorato. Il fallimento del cristianesimo non sta forse nell'aver aperto il discorso su Dio ai margini della vita e non nel suo centro, nella debolezza umana e non nei momenti della sua forza?

Questo interrogativo, che si incontra più di una volta allo stadio di frammento nella riflessione di fede di Bonhoeffer, introduce una sana dimensione di sospetto nella teologia e non dovrebbe essere troppo frettolosamente saltato o considerato impertinente. Non si tratta, infatti,

³³ *Resistenza e resa* cit., pp. 215-216. Cfr. l'uso che di queste parole fa Bruno FORTE, in: *La teologia come compagnia, memoria e profezia*, Cinisello Balsamo, Edizioni Paoline, 1987, pp. 9 ss. Sul tema della sofferenza cfr. E. GENRE, *Il dolore e la sofferenza tra «resistenza e resa» in Dietrich Bonhoeffer*, in: G. CINÀ (a cura di), *Il dolore tra resistenza e resa*, Torino, Ed. Camilliane, 2004, pp. 13-24.

di considerazioni teoriche ma di parole-confessione, di parole che sgorgano forti da un'esperienza umana che ha attraversato questi momenti di tentazione e di promessa della fede, senza scorgere sempre con la lucidità desiderata il confine dell'una e dell'altra dimensione. Un interrogativo senza soluzioni, certamente, ma un interrogativo che può trovare requie unicamente nello spessore della fede che lo assume senza negarlo o camuffarlo. È ciò che Bonhoeffer ha vissuto drammaticamente nello spazio isolato della sua cella come nella relazione profondamente umana e cristiana verso i suoi compagni di carcere: Dio nella forza della vita, perché non è stato possibile? Come può diventare possibile? Soltanto chi si pone esistenzialmente questi interrogativi sarà in grado, con coerenza e fedeltà, di annunciare con forza l'Evangelo della vita e della speranza nella debolezza umana.

Questo messaggio di Bonhoeffer, pur frammentario e asistematico, rappresenta una vera e propria sfida per la pratica moderna di relazione d'aiuto così come è venuta sviluppandosi in questi ultimi trent'anni. Ed è proprio da quel continente nordamericano di un «Protestantesimo senza Riforma» – così lo caratterizzò Bonhoeffer nell'agosto 1939 – che si è sviluppata la nuova tendenza di relazione d'aiuto (in ambito sia protestante sia cattolico). Una tendenza fortemente centrata sulla psicoterapia e che scorge nella clinica e nel letto del paziente il suo luogo naturale di formazione alla pratica pastorale (Clinical Pastoral Education, CPE), così come il luogo per eccellenza in cui aprire la questione di Dio e della fede.

FONTI

Der Morgen, in: D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, Band 4, *Auslegungen*, Berlino-Londra-Finkenwalde, Predigten, 1931-1944; Monaco di B., Kaiser Verlag, 1961, pp. 290-

293. Nuova edizione degli scritti: D. BONHOEFFER, *Illegale Theologenausbildung. Finkenwalde 1935-1937*, Monaco di B., Kaiser Verlag, 1996, pp. 871-875.

Seelsorge, in: D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, Band 5, Seminare, Vorlesungen, Predigten, 1924-1941; Monaco di B., Kaiser Verlag, 1972, pp. 364-414. Nuova edizione degli scritti: D. BONHOEFFER, *Illegale Theologenausbildung. Finkenwalde 1935-1937*, Monaco di B., Kaiser Verlag, 1996, pp. 554-591.