

UNA DIAGNOSI SUPERATA? Modernità e crisi della religione in Bonhoeffer

SOMMARIO: I. RIVEDERE LE CATEGORIE DELLA NON-RELIGIOSITÀ? – II. LE RADICI DELLA MONDANITÀ E DELL'AUTONOMIA DEL MONDO – III. PER UNA PROVVISORIA CONCLUSIONE

La diagnosi sulla modernità e sulla non-religiosità del mondo divenuto adulto, che Dietrich Bonhoeffer ha sviluppato soprattutto negli ultimi anni della sua vita, è stata una delle eredità più feconde e impegnative che egli ci ha lasciato. E ancora oggi, a cento anni dalla sua nascita e oltre sessanta dalla sua morte nel campo di concentramento di Flossenbürg per ordine diretto di Hitler, continua a stimolare riflessioni e confronti. Senza pretendere di risolvere o di presentare in maniera esaustiva la questione, mi limito qui a mettere a fuoco alcune delle linee portanti della riflessione di Bonhoeffer accostandole alla recente provocazione di Christian Gremmels il quale, nell'intenso convegno su Bonhoeffer, coordinato dal professor Ugo Perone, che si è tenuto a Vercelli e Torino nel febbraio scorso, ha proposto di rileggere proprio la diagnosi di Bonhoeffer sulla non-religiosità, per tentare poi di trarre qualche conclusione ritornando poi, in un cammino a ritroso, a Bonhoeffer e alla presentazione che ne ha dato l'amico e maestro Alberto Gallas.

I. RIVEDERE LE CATEGORIE DELLA NON-RELIGIOSITÀ?

Christian Gremmels, uno dei più noti curatori dell'edizione critica delle opere del teologo di Berlino, è tornato sulla questione della fine della religione e del paradigma non religioso presente nelle lette-

re dal carcere, invitando a riaprire la discussione su alcune delle formulazioni più provocatorie dell'ultimo Bonhoeffer.

Il punto di partenza va cercato nella famosa lettera del 30 aprile 1944, nella quale Bonhoeffer scrive: «Stiamo andando incontro a un tempo completamente non religioso: gli uomini, così ormai come sono, semplicemente non possono più essere religiosi»¹. Tale assenza di religione non è stata concepita da Bonhoeffer in senso negativo «come forma ridotta dell'esistenza teologica»², ma piuttosto come prospettiva positiva, come condizione «promettente». Tuttavia oggi, ritiene Gremmels, a sessant'anni di distanza dalle lettere dal carcere, è tempo di riflettere in maniera più distaccata sul problema a causa del «cambiamento di paradigma nei moduli di autocomprensione che circolano a livello sociale».

È dunque necessario, ritiene Gremmels, rileggere le parole di Bonhoeffer e tentarne una nuova interpretazione. Scrive Bonhoeffer all'amico Bethge:

Ti meraviglieresti, o forse ti preoccuperesti tutt'al più delle mie idee teologiche e delle loro conseguenze [...]. Ciò che mi preoccupa continuamente è la questione di che cosa sia veramente per noi, oggi, il cristianesimo, o anche chi sia Cristo. È passato il tempo in cui questo lo si poteva dire agli uomini tramite le parole – siano esse parole teologiche oppure pie; così come è passato il tempo dell'interiorità e della coscienza, cioè appunto il tempo della religione in generale. Stiamo andando incontro a un tempo completamente non religioso; gli uomini, così come ormai sono, semplicemente non possono più essere religiosi. Anche coloro che si definiscono sinceramente «religiosi» non lo mettono in pratica in nessun modo; presumibilmente, con «religioso» essi intendono qualcosa di completamente diverso.

Il nostro annuncio e la nostra teologia cristiani nel loro complesso, con i loro 1900 anni, si basano però sull'«apriori religioso» degli uomini. Il cristianesimo è stato sempre una forma (forse la vera forma) della «religione». Ma se un giorno diventa chiaro che questo «apriori» non esiste affatto, e che si è trattato invece di una forma di espressione umana, storicamente condizionata e caduca, se insomma gli uomini diventano davvero radicalmente non religiosi – e io credo che più o meno questo sia già il caso [...] – che cosa significa allora tutto questo per il «cristianesimo»? [...] Se alla fine dovessimo giudicare anche la forma occidentale del cristianesimo solo uno stadio previo rispetto a una totale non-religiosità, che situazione ne deriverebbe allora per noi, per la chiesa? Come può Cristo diventare il signore anche dei non-religiosi? Ci sono cristiani non-religiosi?»³.

¹ D. BONHOEFFER, *Resistenza e Resa*, Queriniana, Brescia 2002, 376 (in seguito *RR*).

² Le citazioni riportate in seguito sono tratte dalla relazione di Christian Gremmels tenuta a Vercelli l'11 febbraio 2006.

³ *RR*, 377.

Gremmels ritiene ci siano tre presupposti di fondo in questo brano.

Il primo è un presupposto di carattere «diagnostico-temporale» («il tempo della religione è passato»); il secondo è di carattere antropologico («gli uomini, così come ormai sono, semplicemente non possono più essere religiosi»); il terzo è di carattere «prognostico» («stiamo andando incontro a un tempo completamente non-religioso»).

Tali presupposti – sostiene Gremmels – rimangono come «ipotesi sul mondo» che, pur non contenendo alcun sapere scientifico, costituiscono «le condizioni alle quali il sapere viene ristrutturato o nuovamente acquisito», e dipendono dalle esperienze del carcere che Bonhoeffer vive almeno a due livelli.

Il primo livello è ravvisabile nel comportamento «superstizioso» dei compagni di prigionia, che Bonhoeffer descrive nella lettera del 9 marzo 1944:

«Si è trattato di altre due ore di “bombardamento su tutti i quartieri della città”, secondo l’altoparlante. Nei mesi che ho trascorso qui ho cercato di osservare in che misura gli uomini credano ancora a qualcosa di soprasensibile. Trovo che siano ancora molto generalmente diffuse queste tre idee, che in parte si manifestano in abitudini superstiziose: 1. si sente ripetere innumerevoli volte al giorno: “incrocia le dita per me”. Si attribuisce cioè una certa forza al fatto che qualcuno ci segua con il pensiero; non ci si vuole sentire soli nei momenti cruciali, ma invisibilmente accompagnati da qualcun altro. 2. “Facciamo le corna” e “tocca ferro” sono le invocazioni che ogni sera si fanno quando ci si pone la domanda “se stanotte verranno o no”; un ricordo dell’ira divina davanti all’*hybris* umana, un motivo metafisico e non solo morale per essere umili. 3. “nessuno sfugge al proprio destino” e, come conseguenza, ognuno deve restare al posto che ci è assegnato»⁴.

Un secondo livello è quello delle esperienze personali di Bonhoeffer nel carcere, e Gremmels qui richiama la lettera del 21 novembre 1943:

«Ho trovato con naturalezza un aiuto nel suggerimento di Lutero di “segnarsi con il segno della croce” durante la preghiera del mattino e della sera. C’è in questo qualcosa di oggettivo, di cui qui si ha un bisogno particolare. Non spaventarti! Non esco di sicuro fuori di qui un “*homo religiosus*”. Al contrario, la mia diffidenza e la mia paura nei confronti della religiosità sono diventate qui più grandi che mai»⁵.

⁴ RR, 333s.

⁵ RR, 184.

L'ipotesi della fine della religione, che Bonhoeffer traccia nel carcere, ha secondo Gremmels quattro conseguenze sul piano teologico.

La prima riguarda le intenzioni di Bonhoeffer, che sarebbero legate più al contesto in cui vive che ad una proiezione sul futuro: «La mia tesi è: la storia che precede la teoria della non-religiosità di Tegel non è teologica, ma determinata nella direzione di una mondanità quotidiana. Quel che è particolare nella tematizzazione della non-religiosità condotta a Tegel è la significativa apertura bonhoefferiana al mondo della vita non religioso di quelli che sono i suoi compagni di prigionia: soldati, sottufficiali, disertori, carcerati che, condannati a morte, aspettavano la conferma della loro sentenza, per essere infine «portati al Plötzensee e là decapitati» (G. Latmirel). Persone che, «così come sono ora non possono più essere religiose». Gremmels invita a riflettere sul fatto che il mondo di riferimento nel quale prendono corpo le riflessioni sulla non-religiosità è un mondo particolare, che non può essere ignorato, pena la non comprensione del valore delle intuizioni di Bonhoeffer in carcere.

Egli ritiene per questo che «fu un errore – che possiamo comprendere e nel quale possiamo, allo stesso tempo, identificarci – eppure sempre un errore, dalla prospettiva attuale, conferire alle riflessioni di Bonhoeffer sulla non-religiosità, nate a Tegel, un'eccessiva pretesa di validità. Non ci si è interrogati abbastanza sulle condizioni alle quali queste riflessioni sono da ricondurre». Si tratta quindi, prima di tutto, di fare lo sforzo di entrare nella situazione nella quale Bonhoeffer ha elaborato alcune delle sue riflessioni più rivoluzionarie. Un invito ovviamente da prendere sul serio, soprattutto se si vogliono evitare gli eccessi di quelle interpretazioni che hanno fatto uso della riflessione di Bonhoeffer per fondare le teologie della morte di Dio o quelle della secolarizzazione.

A partire da qui, ed è la seconda considerazione, Gremmels propone di «separarsi dalla teoria di Bonhoeffer sulla non-religiosità», di rileggerne le posizioni «staccandosi da Bonhoeffer con Bonhoeffer»: se diventa chiaro un giorno – si chiede Gremmels – che la diagnosi della non-religiosità è errata, cosa ne deriva per il cristianesimo? «Che cosa diventa la conoscenza teologica se corrode la sua matrice pre-teorica, [...] se riduce la portata della sua pretesa validità o, ancora, se la sua matrice si trasforma?»; se ci troviamo in altre parole in una condizione nella quale dobbiamo ammettere che non è possibile non essere religiosi? Il porre queste domande non significa tuttavia che «non potendo non essere religiosi si faccia buon uso della reli-

gione in ogni momento». E qui Gremmels ricorre a Bonhoeffer, mettendone in luce l'analisi critica nei confronti della religione intesa come "metafisica", "individualismo", "parzialità".

La terza considerazione riguarda l'autocomprensione di un cristianesimo che rinuncia a comprendersi come religione. A questo proposito Gremmels sottolinea come il cristianesimo sia inteso, nella prospettiva delle grandi religioni, come una religione esso stesso, anche perché tale è considerato dalle altre grandi religioni. E questo è indipendente dalle differenziazioni teologiche che stabiliscano una linea di frattura fra religione e fede all'interno del cristianesimo. Si deve dunque considerare che «peculiarità della religione cristiana non è il cristianesimo senza religione, ma un cristianesimo che esprima quel che gli appartiene inconfondibilmente in forma di religione».

Infine Gremmels riconosce un ruolo «irrinunciabile e allo stesso tempo attuale» all'analisi di Bonhoeffer sulla non-religiosità, a fronte alla «predisposizione della religione cristiana ai legami politici, al fine di mantenere il potere».

Le valutazioni di Christian Gremmels non vanno considerate unicamente come una provocazione volta a ricollocare le affermazioni delle lettere del 1944, quanto piuttosto, se non vedo male, come un doppio invito.

Anzitutto Gremmels richiama l'attenzione sulla necessità di non perdere di vista la situazione concreta nella quale hanno visto la luce le lettere, e quindi sull'importanza dell'ambiente vitale o, detto in altre parole, dell'inestricabile intreccio fra teologia e biografia (di qui l'invito iniziale di Gremmels di provare a spogliarsi delle precomprensioni che caratterizzano l'approccio all'ultimo Bonhoeffer, analizzando con il maggiore distacco possibile le lettere dal carcere).

Il secondo è l'invito a chiedersi quali elementi della riflessione di Bonhoeffer possano essere considerati ancora oggi validi e quali invece appartengano alla situazione e all'epoca nella quale le lettere hanno visto la luce.

Tuttavia, e questo spiega la reazione critica di Ernst Feil al convegno di fronte all'interpretazione di Gremmels, c'è da chiedersi se questa provocazione non contenga anche il rischio opposto, e cioè quello di "forzare" Bonhoeffer, non solo costringendolo in qualche modo a rispondere a domande che nascono in un contesto diverso, ma soprattutto depotenziando quella critica della religione che nasce nel contesto del mondo divenuto adulto di cui Bonhoeffer parla. Se insomma una lettura come quella di Gremmels non finisca per togliere spessore all'analisi sulla modernità, che non viene vista da

Bonhoeffer come analisi della propria situazione concreta, ma come diagnosi sul lungo processo che ha condotto all'affermazione dell'autonomia del mondo. Diagnosi che, nonostante i cambiamenti epocali intervenuti, difficilmente possiamo considerare superata nel giro dei pochi decenni che ci separano dall'analisi di Bonhoeffer.

II. LE RADICI DELLA MONDANITÀ E DELL'AUTONOMIA DEL MONDO

Per questo può essere utile ripercorrere alcuni tratti della riflessione di Bonhoeffer sulla mondanità (*Weltlichkeit*). Come accennato prendo le mosse qui dall'analisi dell'amico e maestro Alberto Gallas.

La prospettiva dell'immersione nel mondo del cristiano è una di quelle che hanno accompagnato tutta la teologia di Bonhoeffer, sul piano della riflessione come su quello dell'impegno nella vicenda ecclesiale e politica della Germania hitleriana.

Ma è con la scelta di entrare nella congiura che l'esperienza della mondanità assume per Bonhoeffer un significato fondamentale. Non a caso Bethge colloca qui, fra la fine del 1939 e l'inizio del 1940, il passaggio "da cristiano a contemporaneo", un passaggio maturato e vissuto nel silenzio, imposto fra l'altro dall'impegno nella congiura:

«A partire da quest'anno – ricorda Bethge – i fratelli di Finkenwalde notarono nella sua esistenza qualcosa di incognito, attorno al quale non erano permesse domande. [...] Le linee di questo cambiamento di rotta compongono un quadro meno preciso e definito del precedente, ma raggiungono in compenso ben più grandi profondità»⁶.

Profondità che raggiunsero nelle intuizioni delle lettere dal carcere il loro apice.

Per riprendere la riflessione sulla critica alla religione è opportuno ripartire da qui e interrogarsi dunque inizialmente sul valore e sulla collocazione del tema della mondanità.

Nelle lettere dal carcere il tema della mondanità (*Weltlichkeit*) compare per la prima volta nella lettera del 9 marzo 1944:

«Negli ultimi tempi mi sono occupato della 'mondanità' (*Weltlichkeit*) del XIII secolo [...] non condizionata dal Rinascimento ma nata dal Medioevo, probabilmente dall'idea dell'impero in lotta con il papato. Non è una mondanità "emancipata", ma "cristiana", e tuttavia anticlericale»⁷.

⁶ E. BETHGE *Dietrich Bonhoeffer. Teologo, cristiano contemporaneo. Una biografia*, Queriniana, Brescia 2004, 719.

⁷ *RR*, 330.

Il tema era presente già nel manoscritto pubblicato nell'*Etica Eredità e decadenza*⁸. In quella prospettiva Bonhoeffer, nel contesto di un'analisi storica dell'Occidente, non parla di mondanità, ma usa il tema "secolarizzazione", considerandone prima di tutto il carattere di frattura. Il contesto storico al quale Bonhoeffer fa risalire gli inizi di questo processo non è però quello del XIII secolo, ma è la lacerazione introdotta dalla Riforma. La Riforma, diversamente da quanto Lutero avrebbe voluto («la cosa che gli stava a cuore era proprio la vera unità della chiesa»⁹), costituisce per Bonhoeffer la lacerazione più profonda che l'Occidente vive: e in questo contesto «la pace di Vestfalia sancì la spaccatura confessionale come destino ed eredità dell'Occidente»¹⁰. Qui vanno ricondotte, secondo il Bonhoeffer dell'*Etica*, le origini della secolarizzazione come processo di conquista dell'autonomia del mondo: «A questo punto si mette in moto molto velocemente, in ogni campo, il grande processo di secolarizzazione, al cui termine oggi ci troviamo»¹¹. In campo protestante fu «la fede biblica in Dio propria della Riforma» a condurre a una «dedivinizzazione» del mondo e a preparare il terreno per la fioritura delle scienze razionali ed empiriche, mentre «in campo cattolico il processo di secolarizzazione divenne presto rivoluzionario e antiecclesiale, anzi anticristiano»¹².

L'evento culminante di questo processo fu la rivoluzione francese, che rivelava «il potere formidabile e la deformazione più spaventosa dell'uomo liberato». Tuttavia, e questo è un tratto chiave della riflessione bonhoefferiana, nonostante le possibilità anche distruttive di questa *ratio liberata*, Bonhoeffer ritiene che vada riconosciuto il suo ruolo:

«La *ratio liberata* si elevò a una grandezza insospettata. Il suo libero uso creò un'atmosfera di veracità, di limpidezza, di chiarezza. Il vento fresco della luce della ragione irruppe salutarmente in mezzo a pregiudizi, all'alterigia sociale, a forme false, a un languido sentimentalismo. L'onestà intellettuale in tutte le cose, anche nelle questioni di fede, fu il patrimonio prezioso della *ratio liberata* e fa parte da allora in poi delle esigenze morali irrinunciabili dell'uomo occidentale»¹³.

⁸ D. BONHOEFFER, *Etica* (= ODB 6), Queriniana, Brescia 1995, 80ss.

⁹ D. BONHOEFFER, *Etica*, 88.

¹⁰ D. BONHOEFFER, *Etica*, 90.

¹¹ D. BONHOEFFER, *Etica*, 90.

¹² D. BONHOEFFER, *Etica*, 91.

¹³ D. BONHOEFFER, *Etica*, 92.

Per questo è impossibile, secondo Bonhoeffer, «tornare indietro rispetto a Lessing e Lichtenberg».

Con ciò non intendeva tuttavia confinare la riflessione sulla secolarizzazione nell'ambito della religione, quasi si trattasse di una questione alla fine riducibile ad un atteggiamento anticlericale. Al contrario si premurava di mettere in chiaro che la svolta si fa particolarmente visibile nella «corrispondenza fra il pensiero e le leggi della natura»¹⁴ e quindi nel trionfo della tecnica e nella scoperta dei diritti eterni dell'uomo: «li si individuò nel diritto innato di ogni uomo alla libertà, nella uguaglianza di tutti gli uomini di fronte alla legge, nell'unione fraterna di tutto ciò che porta un volto umano»¹⁵. E allo stesso modo questo processo veniva riconosciuto da Bonhoeffer come la base di nascita del nazionalismo e dei movimenti di massa («tecnica, movimenti di massa e nazionalismo sono l'eredità che essa [la rivoluzione della secolarizzazione] lascia all'Occidente»¹⁶).

Per certi aspetti la prospettiva di Bonhoeffer portava qui a compimento alcune delle riflessioni elaborate già all'inizio degli anni Trenta quando, sotto la potente impressione esercitata su di lui dal cristianesimo americano, affiorava ricorrente la domanda sul destino dello stesso cristianesimo in Occidente.

Da questo non si deve derivare un'incompatibilità fra cristianesimo e modernità. Al contrario, ci ricorda Gallas,

«l'intera opera di Bonhoeffer, che inizia a pensare in modo teologico nel pieno di questa crisi, è animata dall'esigenza di mettere in luce l'incompatibilità della fede con la separazione tra le diverse dimensioni della realtà. Egli interpreta la secolarizzazione non come l'acquisizione da parte di valori appartenenti alla sfera dell'*humanum* di un'autonomia loro negata dal cristianesimo, ma come una fase conflittuale transitoria (anche se di lunga durata) provocata dalla ribellione contro la tutela clericale, alla fine della quale tali valori riscoprono che la loro autonomia viene realmente garantita proprio dal recupero di un autentico rapporto con la chiesa, "o meglio", con Cristo»¹⁷.

L'osservazione è molto importante. Di fronte al problema reale della collocazione del cristianesimo nella modernità, Bonhoeffer ritiene che non sia corretto un approccio che vada alla ricerca di una frattura insanabile, introdotta dai processi di secolarizzazione, fra modernità e cristianesimo o fra modernità e Cristo. Al contrario la

¹⁴ D. BONHOEFFER, *Etica*, 92.

¹⁵ D. BONHOEFFER, *Etica*, 94.

¹⁶ D. BONHOEFFER, *Etica*, 97.

¹⁷ A. GALLAS, *Anthropos Tèleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Queriniana, Brescia 1995, 400.

conflittualità che la secolarizzazione porta con sé può avere una funzione positiva, purificatrice, nel momento in cui colpisce non il cristianesimo né tantomeno Cristo, ma la degenerazione del cristianesimo, la sua clericalizzazione, la sua riduzione alle pretese della religione. Si potrebbe sottolineare qui l'influsso dell'amico e maestro di Bonhoeffer Karl Barth. Non solo per la possibile analogia con il tema della "bestemmia fedele", cui fa riferimento Gallas nel suo studio, ma anche per la diffidenza nei confronti della religione e per quella contrapposizione fra religione e rivelazione che Bonhoeffer aveva messo in luce già nel semestre invernale 1923-33, quando aveva aperto un corso universitario con un'*Introduzione sul Problema Karl Barth* di questo tenore:

«Dio è soltanto in quella rivelazione che egli vuole. Egli vuole essere in Gesù Cristo. È impossibile una giustificazione del significato di Gesù Cristo su basi umane. Una dimostrazione che Dio si è rivelato in Gesù Cristo sarebbe il procedimento dal basso verso l'alto, cioè il contrario del procedimento seguito da Dio per passare dall'eternità nel tempo. L'unica dimostrazione è nella fede. [...] Perciò il parlare umano di Dio deve essere dialettico. Deve essere adeguato al procedimento di Dio dall'alto verso il basso [...] il nostro pensiero naturale procede sempre da noi, cioè dal basso. [...] La parola verticale di Dio è giudizio sull'uomo intero, sulla natura, sulla storia, anche sull'interiorità e religiosità dell'uomo. La necessità della sua venuta è la prova della nostra autosufficienza. Per cui la verità di Dio è la critica di ogni religione»¹⁸.

In questo quadro generale, lo spostamento di data – anticipando l'inizio del processo di mondanizzazione nel XIII secolo – che troviamo nella lettera del 9 marzo 1944 è estremamente importante, perché contribuisce a rendere ancora più chiara la prospettiva di una mondanità non anticristiana, ma anticlericale. Le radici dell'autonomia del mondo, ritiene Bonhoeffer nelle lettere dal carcere, non si trovano nella frattura introdotta dalla Riforma, non nel processo di secolarizzazione dell'epoca dei lumi e della rivoluzione francese, ma nel Medioevo, che contiene una profonda valorizzazione dei valori terreni.

Questa concezione positiva dei valori della *Weltlichkeit* non nasce dunque come rifiuto di Cristo «perché – ha commentato Gallas – nasce all'interno di un *corpus christianum* ancora intatto e non pone l'uomo contro Dio (o Cristo), ma contro il controllo della realtà esercitato dai chierici in nome di Dio (cioè contro l'eteronomia, poiché il "clericalismo" è appunto la forma che l'"eteronomia" assume nel Medioevo)»¹⁹.

¹⁸ D. BONHOEFFER, *Gli Scritti (1928-1944)*, Queriniana, Brescia 1979, 259s.

¹⁹ A. GALLAS, *Anthropos Téleios*, 404.

Il tema si chiarisce nella lettera dell'8 giugno dove il teologo congiurato sottolinea il movimento in direzione dell'autonomia che la *Weltlichkeit* porta con sé:

«Il movimento nella direzione dell'autonomia dell'uomo (intendo con questo la scoperta delle leggi secondo le quali l'uomo vive e basta a se stesso nella scienza, nella vita della società e dello Stato, nell'arte, nell'etica e nella religione), che ha inizio (non voglio entrare nella discussione sulla data precisa) all'incirca con il XIII secolo, ha raggiunto nel nostro tempo una certa compiutezza. L'uomo ha imparato a bastare a se stesso in tutte le questioni importanti senza l'ausilio dell'«ipotesi di lavoro Dio». Nelle questioni riguardanti la scienza, l'arte, l'etica, questo è divenuto un fatto scontato, che praticamente non si osa più mettere in discussione. Ma da circa 100 anni ciò vale in misura sempre maggiore per le questioni religiose; si è visto che tutto funziona anche senza «Dio» e non meno bene di prima. Esattamente come nel campo scientifico, anche nell'ambito generalmente umano Dio viene sempre più respinto fuori dalla vita e perde terreno»²⁰.

Allo sviluppo di queste riflessioni non è certamente estranea la nuova condizione nella quale Bonhoeffer si trova. Una situazione nella quale, scrivono i curatori della nuova edizione di *Resistenza e Resa*, sperimenta

«la cesura che la prigionia gli procurò, facendogli vivere l'esperienza di un mondo diviso in due: il mondo-là-fuori, il cui accesso gli era precluso, si fece da parte per lasciare emergere il suo non desiderato complementare, il mondo-qui-dentro; e poiché il trasferimento in carcere subito dopo l'arresto fu repentino e violento, la costrizione a cambiare radicalmente mondo vitale portò con sé «la necessità di orientarsi interiormente e di adeguarsi a una situazione assolutamente nuova» (ai genitori, 14 aprile 1943)»²¹.

Questo «cambiamento interiore così forte» coincide sicuramente con l'arresto, ma già l'impegno nella congiura aveva creato per Bonhoeffer una situazione di frattura interiore. Il 31 gennaio 1941 aveva scritto a Bethge:

«Ci sono talvolta settimane in cui leggo molto poco la bibbia. C'è qualcosa che me lo impedisce. Poi un giorno la riprendo in mano e tutto ha molta più forza... Davanti a questo fatto non mi sento la coscienza del tutto a posto... ma poi mi chiedo se questo fenomeno umano non sia portato dalla Parola di Dio. Oppure tu pensi – e anzi lo penso io stesso in verità – che ci si dovrebbe sforzare?»²².

Tornando alla lettera dell'8 giugno 1944, come abbiamo visto Bonhoeffer sottolinea che l'autonomia che sta al centro della moder-

²⁰ *RR*, 444.

²¹ *RR*, 580.

²² D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, Kaiser Verlag, München 1959, II, 396s.

nità non può essere considerata anticristiana: di fatto è una forma apologetica del cristianesimo quella che ha puntato il dito contro la modernità, considerandola responsabile di respingere Dio «sempre più fuori dalla vita».

«Contro questa sicurezza di sé [della modernità] l'apologetica cristiana è scesa in campo in diverse forme. Si cerca di dimostrare al mondo divenuto adulto che non può vivere senza il tutore "Dio". Nonostante la già avvenuta capitolazione davanti a tutte le questioni mondane, restano tuttavia le cosiddette "questioni ultime" – la morte, la colpa – cui solo "Dio" può dare una risposta, e per le quali c'è bisogno di Dio, della Chiesa e del pastore. Noi viviamo dunque in certa misura delle cosiddette questioni ultime dell'uomo. Ma che cosa accadrà quando esse un giorno non esisteranno più come tali, ovvero quando anch'esse troveranno risposta "senza Dio"? A questo punto intervengono gli epigoni secolarizzati della teologia cristiana, cioè i filosofi esistenzialisti e gli psicoterapeuti, e dimostrano all'uomo sicuro, soddisfatto, felice, che in realtà è infelice e disperato, solo che non vuole riconoscere di trovarsi in una situazione sventurata, di cui non sapeva nulla e da cui solo loro possono salvarlo. Dove c'è salute, forza, sicurezza, semplicità, essi fiutano un dolce frutto da rodere e in cui depositare le loro malefiche uova. Essi mirano anzitutto a spingere l'uomo in una condizione di disperazione interiore e poi hanno partita vinta. Questo è metodismo secolarizzato. E con chi riesce? Con un piccolo numero di intellettuali, di degenerati, di quelli che si credono di essere la cosa più importante al mondo e perciò si occupano volentieri di se stessi. L'uomo semplice, che trascorre la sua vita quotidiana tra lavoro e famiglia, certo con deviazioni di ogni genere, non ne è coinvolto. Non ha né tempo né voglia di occuparsi della sua disperazione esistenziale e di considerare la sua felicità magari modesta sotto l'aspetto della "tribolazione", della "cura", della "sventura".²³

L'atteggiamento apologetico, anche nelle sue celate versioni secolarizzate, non accetta quell'autonomia dell'uomo che la mondanizzazione del mondo comporta, non ne riconosce il valore, e tenta di riagguantare l'uomo ormai maggiorenne non solo rincorrendone le esperienze limite della morte e della colpa, ma addirittura spingendo l'uomo maturo a riconoscere una condizione di infelicità e di disperazione interiore. Contro questo atteggiamento apologetico si scaglia con estrema durezza Bonhoeffer:

«Ritengo questi attacchi dell'apologetica cristiana contro la maggiore età del mondo: primo, privi di senso; secondo, di scadente qualità; terzo, non cristiani. Privi di senso, perché mi sembrano il tentativo di far ritornare al periodo della pubertà qualcuno che è già diventato uomo, cioè di renderlo dipendente dalle cose dalle quali di fatto non dipende più, e di cacciarlo in problemi che per lui di fatto non sono più tali. Di scadente qualità, perché qui si cerca di sfruttare la debolezza di una persona per scopi che le sono estranei e che non ha accettato

²³ RR, 445s.

liberamente. Non cristiani, perché Cristo viene scambiato con un determinato livello della religiosità dell'uomo, cioè con una legge umana²⁴.

Il problema della mondanità e dell'autonomia dell'uomo nel mondo divenuto adulto non è quello di un conflitto nel quale la modernità abbia scelto l'odio contro Dio e contro Cristo. Qui si può notare lo stacco più significativo dalle posizioni elaborate nell'Etica. Mentre nell'Etica il termine *Gottlosigkeit* assume il carattere di «ostilità verso Dio e si identifica con “la religione basata sull'odio contro Dio”, che “si scaglia contro il Dio vivente della Bibbia, contro Cristo”, nelle lettere indica la condizione di un mondo che non ha più bisogno di ricorrere a Dio, che è “senza” Dio, ma non per questo è necessariamente “nemico” di Dio»²⁵.

Per il teologo immerso nella condizione tutta mondana del carcere, la dimensione “anticristiana” della modernità non è tale per propria natura, ma lo è piuttosto per reazione a un atteggiamento apologetico che non riconosce la raggiunta maturità dell'uomo.

La prospettiva va dunque rovesciata e la causa della frattura deve essere ricercata nel rapporto scorretto che l'atteggiamento apologetico, preoccupato di non perdere spazi, ha impostato con la modernità.

Per questo si deve essere prudenti a parlare di Bonhoeffer, e in particolare del Bonhoeffer delle lettere dal carcere, come di un teorico della secolarizzazione. La prospettiva della secolarizzazione e quella del mondo divenuto adulto divergono in profondità. Nella riflessione sulla secolarizzazione alla fine si considera l'autonomia come «riduzione allo stato laicale di verità originariamente cristiane»²⁶ e quindi si considera la secolarizzazione come un processo distruttivo. Al contrario nelle lettere dal carcere il mondo divenuto adulto non è un mondo che si costituisce come avversario di Dio, ma piuttosto come mondo nel quale l'uomo deve far fronte alla vita non contro ma senza Dio.

Un ruolo centrale in questa riflessione gioca la lettera del 30 aprile e più in generale le lettere fra il 30 aprile e il 21 luglio. Quella del 30 aprile, già citata in apertura, è stata considerata da Hanfried Müller come una lettera che introduce una insanabile frattura nella riflessione bonhoefferiana, una frattura “epistemologica” nel cammino dalla chiesa al mondo. Ma Gallas, sulla scia di altri autori come A. Du-

²⁴ RR, 446s.

²⁵ A. GALLAS, *Anthropos Tèleios*, 410.

²⁶ A. GALLAS, *Anthropos Tèleios*, 411.

mas, sottolinea come il problema di una lettura eccessivamente centrata sulla frattura alla fine rischi di non comprendere la continuità con le lettere precedenti, sottovalutando invece una delle questioni cruciali, che è, come abbiamo visto, lo spostamento dell'impegno nella sfera "mondana" e l'affermazione del valore della mondanità che è "il vero tema dominante" delle lettere fino al 16 luglio 1944.

III. PER UNA PROVVISORIA CONCLUSIONE

L'invito di Gremmels, che ha aperto queste riflessioni, a ripensare le categorie della non-religiosità, non può essere accantonato: rimane sicuramente fondamentale il richiamo a non sottovalutare il contesto nel quale quelle riflessioni hanno visto la luce. La vita nel carcere, la solitudine e l'incertezza per il futuro, il senso di dipendenza (la porta chiusa dall'esterno...), la vicinanza alla disperazione e alla paura dei condannati a morte, sono tutti fattori che hanno senza dubbio contribuito a definire i contorni della critica alla religione e della diagnosi del mondo divenuto adulto.

Ma, come accennato, prendendo le distanze dalla riflessione di Gremmels si può porre un secondo livello di interrogativi, chiedendosi da un lato quanto della diagnosi sul mondo divenuto adulto sia realizzato e dall'altro quali siano oggi le forme della religione che Bonhoeffer condanna come inconciliabili con il cristianesimo.

In altre parole, c'è da chiedersi se la diagnosi di Bonhoeffer appartenga ormai al passato, e a un passato circoscritto fra le mura del carcere, o se egli non abbia al contrario individuato molti dei caratteri del mondo nel quale noi ci troviamo oggi e se quindi la sua analisi non sia in realtà ancora attualissima e nella sostanza insuperata. Rimangono vivi infatti, e non facilmente eludibili, non solo gli interrogativi sul rapporto della religione con il mondo maggiorenne, ma anche quelli sulle tentazioni apologetiche di una religiosità che non accetta la maggiore età del mondo.

In questo quadro dobbiamo riconoscere che la tentazione religiosa di mantenere uno spazio per sé è attualissima e che, al tempo stesso,

•preoccuparsi dello "spazio", credendo con questo di difendere la fede cristiana, o anche la chiesa, sarebbe dunque come preoccuparsi del fatto che Gesù non ha opposto resistenza all'arresto e alla condanna; intervenire apologeticamente per difendere una "sfera" per Dio nel mondo sarebbe come sguainare la spada per fermare i servi del Gran Sacerdote, ricadendo nella tentazione demoniaca di

Pietro. Viceversa, l'interpretazione non religiosa del processo che ha condotto all'autonomia del mondo vi legge il medesimo paradosso della croce, cioè cerca e riconosce la forza di Dio nell'abbassamento, nel Cristo abbandonato sulla croce, come fa la fede²⁷.

Per tutte queste ragioni forse l'analisi di Bonhoeffer meriterebbe oggi una rinnovata attenzione. Perché dice molto del modo di avvicinare Dio dei nostri contemporanei; e perché ci offre una chiave di lettura non solo del passato, ma anche del nostro futuro, confermando l'immagine che ormai molti anni fa perna Weiland diede di Bonhoeffer: "egli è alle nostre spalle, ma lo stiamo ancora rincorrendo".

ALBERTO CONCI
Via S. Anna 57
38074 Gardolo (TN)

1 luglio 2006

SUMMARY

The diagnosis about modernity and about non-religiousness of a grown-up world, developed by Dietrich Bonhoeffer in particular during the last years of his life is one of his most rich and exacting inheritances. Even today, 100 years after he was born, and over 60 after his death in the lager of Flossenbürg requested by Hitler himself, it keeps on rousing reflections and debates. Recently Christian Gremmler, President of the Dietrich Bonhoeffer Forum and editor of the critical edition of his works, suggested to review the bonhoefferian category of the grown-up world, starting from the context in which it was elaborated: the cell of Tegel. Following Gremmler, the matter is to understand how much the dechristianized context of the prison may have conditioned Bonhoeffer's theological reflection and, consequently, how his judgment about the end of religion may be considered the right reading-key in understanding contemporary Christianity. Gremmler suggests to "overcome Bonhoeffer with Bonhoeffer", avoiding to extract his thought from his context.

Anyway, under many points of view bonhoefferian diagnosis keeps all its provoking appeal, if we do not interpretate the non-religious world he speaks about moving from the perspective of secularisation or of incompatibility of Christianity and modernity. Under this point of view, Bonhoeffer's appeal to overcome the vision of a world "in two spaces" remains present and is still an antidote against a world without God and the apologetic temptation to defend God from the world. Under this perspective, Bonhoeffer's analysis deserves renewed attention.

²⁷ A. GALLAS, *Anthropos Tèleios*, 420.