

Bonhoeffer e la teologia cattolica

di Rosino Gibellini

Nel mio intervento vorrei rispondere alla domanda: qual è il contributo di Dietrich Bonhoeffer alla cultura cattolica, in particolare alla teologia cattolica?

Bonhoeffer è un teologo molto letto e amato: ha tanto lettori e lettrici nei più svariati ambiti linguistici. Se si dovesse pensare a un autore cattolico che gli corrisponda sotto questo profilo, si dovrebbero fare i nomi di Guardini e di Teilhard De Chardin: hanno una visione, affrontano problemi reali, possiedono una forte espressività linguistica, trasmettono ispirazione per l'azione.

La peculiarità di Bonhoeffer è l'intreccio tra biografia e teologia, che ne fa un testimone credibile e amato. Nelle carceri della Corea del Sud e del Sudafrica resistenti in nome della fede hanno graffiato, sulle pareti, scritte dal tenore: «Remember Bonhoeffer». È sorprendente che le grandi date della storia che ha vissuto (1933, ascesa di Hitler al potere; 1939, scoppio della seconda guerra mondiale) siano anche le date della

sua storia spirituale e culturale, che scandiscono la periodizzazione delle sue opere teologiche. Le date storiche diventano date storiografiche di una biografia e di un'opera.

Vorrei rivisitare brevemente il rapporto tra il pensiero di Bonhoeffer e la teologia della secolarizzazione, la teologia politica, la teologia della liberazione, soprattutto sul versante cattolico.

1. Nel dibattito teologico, molto vivace, e perfino sbrigliato, negli Anni Cinquanta e Sessanta, sulla secolarizzazione, la teologia cattolica ha appreso da Bonhoeffer, soprattutto dall'*Etica* (edita nel 1949), e dalle Lettere teologiche di *Resistenza e Resa* (edita nel 1951), la categoria di «fedeltà al mondo» (*Treue zur Welt*), e come sia possibile superare la dicotomia tra fede cristiana e realtà mondana (*Weltlichkeit*).

Come ha mostrato Alberto Gallas in uno degli studi più penetranti da parte della storiografia cattolica sul

pensiero di Bonhoeffer, l'immagine di uomo, che Bonhoeffer persegue, è quella di *Anthropos teleios*, di «uomo compiuto», di uomo integro, di uomo che vive in pienezza di vita, di esistenza autentica, che si contrappone all'esistenza inautentica *dell'anèr dīpsykos*, «l'uomo dalle due anime, dal cuore diviso». Nel perseguire questa immagine di «uomo compiuto» si manifesta la *Denkform* bonhoefferiana, che è esigenza di superare le dicotomie.

Per Bonhoeffer è necessario superare un tipo di «pensiero che pensa in due spazi», che separa e contrappone spazio sacro e spazio profano, spazio cristiano e spazio secolare, spazio spirituale e spazio temporale. La concezione etica cristiana non separa e non contrappone, ma tiene insieme la realtà di Dio e la realtà del mondo. Tra i due spazi non c'è identità, ma neppure separazione; vi è unità nella distinzione, «unità polemica», nella realtà di Cristo. Bonhoeffer intende superare la unilateralità, non solo teorica, ma anche storica, dello spiritualismo da una parte che sacrifica il penultimo, e del secolarismo dall'altra che odia l'eternità. Ma in questo tentativo di superamento delle due unilateralità Bonhoeffer prende le parti di quello che ritiene il termine più debole del momento dato: e cioè il penultimo. Egli difende la consistenza del penultimo di fronte alle invadenze dell'ultimo: stare con due piedi nel Penultimo, aperto all'Ultimo.

Il superamento delle dicotomie trova il suo esito più innovativo nell'inter-

pretazione del conflitto tra cristianesimo e modernità delle *Lettere dal carcere*. Il processo di formazione della modernità è un processo di secolarizzazione, che ha dato origine non semplicemente all'autonomia delle diverse sfere, ma anche ad una separazione tra realtà del mondo e realtà della fede-religione, e pertanto a una dicotomia tra fede cristiana e mondo, o realtà mondana, o mondanità (*Weltlichkeit*), termine che appare per la prima volta nelle lettere dal carcere del 9 marzo 1944. Qui il pensiero di Bonhoeffer si fa complesso, variegato, e anche frammentario, ma l'idea bonhoefferiana, che è stata recepita, tardivamente, nella teologia cattolica è che non è con un atteggiamento apologetico che si deve guardare alla formazione del mondo moderno nel suo farsi autonomo, ma con piena onestà intellettuale, capace di rispettare e di valorizzare l'autonomia del mondo moderno. Anche se, con riferimento alla problematica che va sotto il nome di «dialettica dell'Illuminismo» (a partire dal 1947) (Apro una parentesi: l'ultima lettera, e dunque l'ultimo segno di vita del detenuto Bonhoeffer, usciva dal carcere sotterraneo della Gestapo il 17 gennaio 1945. Proprio lo stesso giorno – il 17 gennaio 1945 – ha luogo ad Auschwitz l'ultimo appello e inizia il trasferimento dei prigionieri verso il Sud della Germania. Solo pochi giorni dopo, il 27 gennaio 1945 unità sovietiche entravano ad Auschwitz e a Birkenau, dove trovavano settemila detenuti in un stato miserando, e si iniziava a scoprire il

«Tremendum» dell'Olocausto); al dibattito sulla società «post-secolare», evidenziato dal dialogo tra il teologo Ratzinger e Habermas (2004); e al «progetto per un ethos mondiale», proposto da Hans Küng (1990), il pensiero bonhoefferiano deve essere più attentamente discusso nel mutato contesto storico.

2. Bonhoeffer, con la sua esistenza politica

e con le sue riflessioni etico-teologiche sull'agire politico sta alle origini della nuova teologia politica, che si sviluppa negli Anni Sessanta e Settanta, e che si propone di sviluppare le implicanze pubbliche e sociali del messaggio cristiano. Quando il teologo cattolico Johann Baptist Metz scrive in *La fede, nella storia e nella società* (1977): «La tanto discussa crisi d'identità del messaggio cristiano è primariamente una crisi non già del suo messaggio, bensì dei suoi soggetti e delle sue istituzioni, che troppo si sottraggono al senso inevitabilmente pratico del messaggio medesimo, e così ne infrangono la pur possente inelligibilità», il riferimento implicito è alla lezione di Bonhoeffer di *Sequela*, dell'*Etica*, e delle *Lettere teologiche* dal carcere. Dio è un nome pratico.

Da questa nuova sensibilità politica, e con riferimento esplicito al grande discorso di Bonhoeffer del 1934 alla riunione ecumenica di Fanø, in Danimarca, in cui richiedeva «un grande concilio ecumenico della santa Chiesa di Dio» sulla pace, per strappare, nel nome di Cristo, le armi dal-

la mano dei propri figli e per vietare la guerra, nasce, alla fine degli Anni Ottanta la Convocazione ecumenica per giustizia, pace e salvaguardia del creato, che rappresenta il programma politico dell'ecumene cristiana nel mondo. Programma ancora agli atti, che, nel ricordo di Bonhoeffer dovrebbe essere ripreso con maggior passione e lucidità, coinvolgendo anche le chiese del Terzo Mondo.

3. Nel 1971 usciva a Lima

il libro del teologo peruviano Gustavo Gutiérrez, *Teologia della liberazione*, punto di partenza di un percorso teologico, che ha coinvolto la teologia dell'America Latina, e più in generale, di quella che ora va sotto il nome di teologia del Terzo Mondo. In un articolo, apparso sulla rivista internazionale di teologia *Concilium* nel 1974, Gutiérrez individuava così la diversità d'impianto fra la teologia europea e nord-atlantica e il nuovo progetto teologico che nasceva in America Latina: «Sembra che buona parte della teologia contemporanea sia partita dalla sfida lanciata dal non credente. Il non credente mette in questione il nostro mondo religioso, esigendo da esso una purificazione e un rinnovamento profondi.

Bonhoeffer accettava la sfida e formulava incisivamente la domanda che sta alla base di molti lavori teologici attuali: come annunciare Dio in un mondo che è diventato adulto (*mündig*)? Ma in un continente come l'America Latina la sfida non viene dal non credente, bensì dal non uomo

[modificato nell'edizione americana, sensibile al linguaggio inclusivo, dalla *non persona*], cioè da chi non è riconosciuto come uomo da parte dell'ordine sociale imperante: il povero, lo sfruttato, colui che è sistematicamente e legalmente spogliato del suo essere uomo [...]. Pertanto, la domanda non verterà su come parlare di Dio in un mondo adulto, ma piuttosto su come annunciarlo Padre in un mondo non umano, sulle implicazioni che comporta il dire al non uomo che è figlio di Dio».

Questa critica di Gutiérrez alla teologia europea si farà aspra nell'articolo *I limiti della teologia moderna. Un testo di Bonhoeffer*, apparso su *Concilium* nel 1979, e ripreso a conclusione di *La forza storica dei poveri* (1979). Per Gutiérrez, la «maggior età» ossia la Modernità, con cui si misura la teologia moderna, si è costruita su un mondo di povertà e di sfruttamento: «Ma se Bonhoeffer fu attento a volte al nemico fascista che attaccava alle spalle la società liberale, fu meno sensibile al mondo dell'ingiustizia su cui tale società completamente si appoggiava».

Non possiamo qui seguire il dibattito e confronto fra teologia del Nord e teologia del Sud – che ho ricostruito altrove –; mi limito a segnalare la convergenza, che è andata delineandosi nel Congresso organizzato dalla Facoltà di teologia cattolica dell'università di Münster (Germania) nel 1987 sul tema *Europa e America Latina in dialogo* con la partecipazione di

teologi latino-americi ed europei. In questa occasione Gutiérrez giustificava la domanda bonhoefferiana, in quanto domanda che sgorga da una esperienza, e, in questo senso, in quanto domanda pastorale. Ma prontamente segnava anche la diversità della domanda, cui intende rispondere la teologia della liberazione: «In America Latina le cose stanno diversamente. La nostra domanda suona piuttosto: come parlare di Dio di fronte alla sofferenza degli innocenti? Come si può trovare un linguaggio su Dio, che derivi dalla sofferenza di esseri umani innocenti?». In questo stesso congresso Leonardo Boff illustrava la differenza, e anche il contrasto, tra le tradizioni europee della libertà e il pensiero latino-americano della liberazione. Le tradizioni europee della libertà hanno un loro intrinseco valore, ma portano in sé una contraddizione, in quanto, storicamente, sono state fatte valere solo per l'Europa e per il mondo occidentale. Da qui la necessità che «l'opzione per una liberazione integrale» sia assunta dall'Europa e dall'America Latina, e che i due processi siano fatti confluire in un unico processo, storico e politico, capace di includere come sue articolazioni libertà e liberazione.

In questa alleanza delle teologie e delle chiese Bonhoeffer sta ancora davanti a noi, per una nuova solidarietà nella lotta per il vero tempo della giustizia.