

NICOLÒ RUBBI, *Il centro come limite e l'uomo de-centrato : Dietrich Bonhoeffer e l'esegesi di Genesi 2*, in «*Il Margine. Mensile dell'Associazione Culturale "Oscar A. Romero"*», 35/10 (2015), pp. 24-29.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/ilmarg>

Questo articolo è stato digitalizzato della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con l'Associazione culturale Oscar A. Romero all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe è un progetto di digitalizzazione di riviste storiche, delle discipline filosofico-religiose e affini per le quali non esiste una versione elettronica.

Il materiale sul sito [HeyJoe](#) è disponibile sotto licenza CC BY-NC-ND 4.0: può essere scaricato, stampato e condiviso per uso non commerciale, con attribuzione e senza modifiche.

This article was digitized by the Bruno Kessler Foundation Library in collaboration with the Oscar A. Romero Cultural Association as part of the [HeyJoe](#) portal - *History, Religion, and Philosophy Journals Online Access*. HeyJoe is a project dedicated to digitizing historical journals in the fields of philosophy, religion, and related disciplines for which no electronic version exists.

The material on the [HeyJoe](#) site is available under the CC BY-NC-ND 4.0 license: it can be downloaded, printed, and shared for non-commercial use, with attribution and without modifications.



Il centro come limite e l'uomo *de-centrato*

Dietrich Bonhoeffer e l'esegesi di Genesi 2

NICOLÒ RUBBI

Inverno 1932. Nonostante la crescente incandescenza del momento storico, la Spree continua a levigare i fianchi del Duomo e della Theologische Fakultät di Berlino come un lento serpentone di ghiaccio e d'acciaio. Dietrich Bonhoeffer, *Privatdozent*, prende posto in aula. Ha ventisei anni, due libri all'attivo, una prima esperienza pastorale presso la comunità di lingua tedesca di Barcellona e un anno di soggiorno di studio in America alle spalle. Sistema gli appunti del corso sulla cattedra, su quella medesima superficie di legno che aveva sentito il tocco dei palmi di Adolf von Harnack, quando lui stesso gli sedeva di fronte, in qualità di studente, pochi anni prima. Il pensiero teologico liberale e il suo metodo storico-critico avevano subito, già sul finire dei primi anni Venti, i colpi di mortaio provenienti da Gottinga, dal genio e dalla voce di un brillante epigono della medesima scuola berlinese.

Karl Barth pubblicava, nel 1918, la prima edizione de *L'Epistola ai Romani*, commento al celebre testo paolino. Le difficoltà incontrate nell'ufficio pastorale, nell'annuncio *umano* della parola di Dio, conducevano a nuove esigenze; dunque, a nuove riflessioni teologico-esegetiche, alla luce delle quali sorgeva spontaneo – e conseguente – un allontanamento dalla linea fortemente accademica di quei maestri liberali che il pulpito non lo avevano mai calcato: «il metodo storico-critico della indagine biblica ha la sua ragione d'essere: esso mira ad una preparazione all'intelligenza del testo, che non è mai superflua. Ma se io dovessi scegliere fra questo e l'antica dottrina dell'ispirazione, io adotterei decisamente la seconda»¹. Entrare nel testo,

¹ Karl Barth, *L'Epistola ai Romani, Prefazione alla prima edizione* (1918), a cura di G. Miegge, Milano, Feltrinelli, 1993, p. 1.

partecipare della sua stessa intelligenza sentendo i problemi e le risposte dell'Apostolo come i *propri* problemi e le *proprie* risposte. La Parola non è affare di manoscritti, di codici e di ricostruzioni. Dopo millenni, nella sua inoggettività, continua a erompere dall'alto, a scuotere, ad appellare il singolo con la stessa intensità con cui animò i passi di Paolo. La sua autorità non deriva dalla precisione di una ricognizione storica, ma dalla sua dirompente verticalità, di cui il teologo è chiamato a farsi interprete partecipante.

Lo studente Bonhoeffer era rimasto ammaliato dalla prospettiva barthiana. Ora, da docente, all'alba del 1932, si accinge a dare avvio a un corso che abbia per tema un'originale analisi veterotestamentaria dal medesimo respiro esegetico; ma con riserva. Gli apporti liberali, per Dietrich, non possono essere rifiutati *a là* Barth; vanno integrati, messi a servizio della penetrazione del testo e della sua 'intelligenza'. Il tentativo di cooperazione delle istanze dialettiche con quelle critiche trova il suo banco di prova nell'esegesi dei primi tre capitoli del *Genesi*.

Tenere lezioni sul primo libro del *Pentateuco* all'inizio degli anni Trenta significa assumere una posizione politica, per un duplice aspetto: parlare dell'Antico Testamento in relazione alla Rivelazione equivale a sabotare il tentativo, che di lì a poco verrà perpetrato da gran parte dei "cristiano-tedeschi", di *de-israelizzazione* della Bibbia, che vorrebbe l'eliminazione integrale della sezione precedente la vita di Cristo; parlare di creazione comporta la messa in discussione della *dottrina degli ordinamenti*, altrettanto amata da pastori e teologi luterani filonazisti. Tale dottrina mirava a considerare aspetti della vita sociale, quali popolo, famiglia, Stato, come espressione di una *creatio continua a parte Dei*. Ponendo posizioni politiche aberranti sotto l'egida dell'insondabile volontà divina, si rendevano insindacabili e imm modificabili provvedimenti – umani, del tutto umani – giammai condizionali.

Bonhoeffer non fa complimenti e, riprendendo un'idea già espressa qualche anno prima al Convegno giovanile sulla pace di Ciernohorské Kùpele, demolisce le già marce fondamenta di questa assurda teoria: la Creazione è stata una e, come tale, unica nella storia del mondo; gli ordinamenti, pertanto, andranno semmai intesi non come continuazione della creazione, bensì in qualità di atti correttivi per la conservazione di quanto già creato una volta per tutte. L'ordinamento riguarda il mondo decaduto e noi, redenti dalla venuta del Figlio, non possiamo non intenderlo alla luce della Rivelazione. Se l'assetto, storicamente individuato, di famiglia, popolo o Stato, confligge col messaggio d'amore di Cristo, allora *deve* essere respinto

e modificato. Dietrich, nonostante i suoi ventisei anni, sbatte in faccia alle forze che stanno per instaurare il regime la sua forza argomentativa e declama a gran voce la volontà di ancorarsi al reale, di distanziarsi da una speculazione teologica insipida, accademica, non incisiva.

Noi chiamati in causa

Il testo – inizialmente non pensato per la stampa, ma pubblicato a seguito di numerose richieste da parte degli studenti – è conciso e molto denso, nel pieno amore della chiarezza che la scrittura bonhoefferiana eredita dalla lezione di von Harnack, ma che diviene tratto distintivo delle sue riflessioni scritte unicamente a partire dal periodo che segue i primi due testi, la tesi di dottorato (*Sanctorum Communio*) e l'abilitazione per la docenza (*Atto ed Essere*), decisamente più eruditi, critici e meno scorrevoli. Ciò che qui risulta interessante per un ragionamento sulla tematica del “confine” è l'esegesi del secondo e terzo capitolo del *Genesi*².

L'operazione è palesemente barthiana. Il racconto parla per immagini, poiché sarebbe altrimenti impossibile dire ciò che sta fuori del tempo; poiché esse solo possono lasciare «intravedere ciò che intendono esprimere». Queste stesse immagini, tuttavia, dicono ben poco all'uomo della *téchne*; pertanto, il teologo dovrà tradurre l'«antica lingua immaginosa del mondo magico» nelle «nuove immagini del mondo della tecnica, ma sempre nel presupposto che in ogni caso siamo *noi* ad esser chiamati in causa». Dall'origine, la Parola ci interpella. Non che essa vada attualizzata, bensì, piuttosto, essa va letta come la sempre provocante voce di Dio nel tempo, capace di parlare con la stessa potenza anche agli uomini d'oggi, ossia ai caduti ma redenti alla luce di Cristo.

Da qui, l'analisi teologica si fa più serrata. «Il Signore Dio fece germogliare dal suolo ogni sorta di alberi graditi alla vista e buoni da mangiare, e l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male» (Gen 2,9). Spazialmente, il testo biblico mette in difficoltà, poiché chiede di immaginare un centro con due punti, ove affondano le radici dei due alberi. Se all'albero della conoscenza è legato il divieto, l'albero della vita sembra passare inosservato, acquistando rilievo soltanto dopo la trasgressione dell'ordine divino. «Effettivamente questo albero acquista vera

² Dietrich Bonhoeffer, *Creazione e caduta*, Brescia, Queriniana, 1992, pp. 70-77.

importanza solo dopo che l'uomo ... è caduto in preda alla morte». Prima di cibarsi del frutto, la vita, in quanto data, era semplicemente goduta. Il centro della vita è il centro del giardino. Nel centro non si trova Adamo, ma Dio, su cui l'uomo non può esercitare alcun possesso. L'obbedienza incondizionata al Creatore corrisponde alla fruizione totale della vita, al di là di ogni logica di possesso sulla fonte. Adamo è *de-centrato*: vive «a partire dal centro della vita e orientandosi a questo centro, ma non ponendo se stesso al centro».

Adamo potrebbe apparire imprigionato nella sua stessa ignoranza, se l'ubbidienza non divenisse *libera* attraverso la presenza di un confine. Le parole del divieto, in virtù della sua innocenza, non possono che suonare vacue: egli non sa cosa significhi bene, male, morte. Tuttavia, «in queste parole capisce che Dio gli si pone di fronte e gli fa vedere il suo limite», ossia la sua *creaturalità*. Adamo è creatura libera. È libero, ma è anche creatura; dunque, l'esercizio della sua libertà è quello della sua creaturalità, quasi che Dio gli chiedesse d'essere semplicemente se stesso alla luce di un'umanità continuamente donata. Adamo viene a compimento come uomo soltanto nella libertà del vincolo: eccedere in libertà vorrebbe dire perde la creaturalità, snaturandosi, alterando gli equilibri della fruizione della vita.

L'albero della conoscenza del bene e del male, albero di limitazione, è anch'esso al centro. Il limite è *anche* centro, il perimetro della circonferenza tende infinitamente al centro medesimo, sovrapponendosi. Ora, il fatto che il limite ricada internamente fa sì che l'accento del problema trasli in maniera preponderante sulla questione esistenziale: «Il limite dell'uomo è al centro della sua esistenza», non al margine. Tradire il confine equivale a tradirsi, poiché tradire il divieto di Dio significherebbe tradire il principio che ci rende uomini e che proviene *da* Dio. Solo nel vincolo si è liberi e spezzarlo porta ad autocondannarsi.

Adamo comprende il limite in quanto Dio (non Adamo, ma il limite). Egli non sa che può trasgredirlo, altrimenti saprebbe della morte, saprebbe del suo destino *oltre* Dio e delle conseguenze. Egli sa il limite in quanto *dono* che gli consente di continuare ad essere. Pertanto, qui «non vi è cenno alla possibilità di comprendere il divieto in modo diverso, ad esempio come tentazione». Il primo uomo vive al di là del bene e del male. Non conosce scissione, ma solo godimento indiviso di una fonte inesauribile. Bonhoeffer dedica alcune pagine a *tob* e *ra*, ciò che buono e ciò che è cattivo in un senso più ampio di quanto possiamo noi indicare nella dicotomia bene-male. Non potendo percorrere interamente il ragionamento, proviamo ad afferrarne la parte terminale senza perdere il senso della sua provenienza.

La via d'uscita in Cristo

Adamo, dopo aver colto il frutto, non muore fisicamente, bensì muore alla sua primigenia condizione edenica. Nella caduta nel tempo, egli non perde la sua creaturalità, ma la corrompe, rendendosi incapace di vivere come uomo al cospetto di Dio. E si copre, rimanendo costretto a stare di fronte al Signore come reietto, dannato, sebbene pur sempre come esistente. Ciò che Adamo fa è rinunciare al dono della «vita come grazia che viene dal centro e dal limite del proprio essere». Ecco il comandamento, che ora mi chiede ciò che, scisso nella pretesa conoscenza del bene e del male, non posso soddisfare; ecco che al vivere si sostituisce il *dover-vivere* e alla fruizione della vita la disperata tensione ad essa. Ecco che la storia di Adamo diviene la mia storia e la sua vicenda brilla in controluce alle spaccature che solcano la vita dell'uomo moderno. Oggi come allora, da quel punto zero del *krònos*, l'uomo «deve vivere contando sulle sue forze, e lo fa, ma non ne è capace».

Adamo passa da una condizione di uomo *de-centrato* a una condizione di totale accentramento su se stesso, nella pretesa di poter sapere cosa sia bene e cosa sia male. Il centro è il limite: il ripiegamento sul *suo* centro, conseguente alla rescissione del vincolo, ha finito per coincidere con la lacerazione nel *suo* limite, ossia nella spaccatura tra quei *tob* e *ra* prima sconosciuti. Ora «*vive* di se stesso, è solo»; ora tenta smodatamente di vivere nel compromesso tra le sue stesse faglie interiori, le sue paure. Il serpente è maestro di divisione, ama aprire falle di dubbio e in esse nidificare. Adamo, autocentrato e tutt'altro che indiviso, vive in fuga da Dio.

La vita, ora, è gestione della vita, se non fosse che la storia dell'umanità ha conosciuto un altro albero salvifico, il legno della Croce. Il professor Bohnoeffer scrive da uno snodo della sua stessa biografia, da un inconsapevole giro di boa; il suo commento al *Genesi* costituisce tanto l'inveramento di quanto indagato nei lavori giovanili, quanto il basamento delle condizioni intellettuali e cristiane che gli consentiranno di resistere alla barbarie dei carcerieri. Quel disperato bisogno di relazione, di comunità, che aveva preso voce nelle considerazioni ecclesiologiche di *Sanctorum Communio*; che aveva sancito la fine del trascendentalismo, dell'idealismo e dell'ontologia in *Atto ed Essere*, trova piena conferma nell'analisi del dramma post-edenico. Ma allora, come qui, la via d'uscita è ravvisabile solo nel Cristo.

L'uomo conosce nell'autofondazione il suo dramma. L'albero della Croce, il centro del Calvario, lo chiama alla redenzione mediante un nuovo *de-centramento*. Invita l'uomo alla posizione eretta, lo scuote dalla curvatura su

se stesso e gli chiede di guardare nella direzione dell'incrocio tra i due bracci. Il baricentro viene buttato fuori dalla verticalità dell'io, e l'equilibrio diviene nuovamente possibile. Il feudo posto ai piedi del legno è demanio abbastanza grande per un uomo solo, e senz'altro meno angusto dell'antro umido del proprio solipsimo.

«Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la sua vita per i propri amici» (Gv 15,13). Estroflettersi, guardare all'altro e smettere di ubriacarsi dell'incertezza della propria solitudine. Gettare, mediante il servizio *all'altro*, il proprio baricentro *nell'altro* non significa fuggire da se stessi, ma sapere che l'equilibrio è solo sul cavo della relazione. Perché la vita è là dove c'è l'amico, l'amata, la madre, il padre; là dove le loro voci invitano a uscire alla luce.

«Questa è l'ora della fedeltà,
l'ora della madre e dell'amata,
l'ora dell'amico e del fratello.
La fedeltà rischiarà ogni infelicità
e la ricopre delicatamente
di dolce,
ultraterreno splendore»³.

A loro, e al Padre, l'uomo deve guardare, poiché – contraddittoriamente e contrariamente a quanto pensava Talete – soltanto fissando un punto avanti a sé non si cade nei crepacci della propria coscienza ferita. Così fa il bambino per imparare a camminare. Se il centro è il confine, gettare più in là il centro è estendere il perimetro calpestabile. ■

³ Dietrich Bonhoeffer, *Felicità e infelicità*, lettera da Tegel, giugno 1944 (in Dietrich Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, Brescia, Queriniana, 2002, p. 461).