

## Il limite al centro. Una rilettura di «Creazione e caduta» di Dietrich Bonhoeffer

Milena Mariani

*Abstract* – The narrative of creation and the symbol of the two trees in the middle of the Garden (Genesis 1-3) always awake renewed interest and suggest various hermeneutics. Bonhoeffer's 'theological exegesis' presented in *Creation and Fall* (1933) stands out in the history of biblical interpretations for its depth and originality. This essay explores, in particular, the emerging theme of human 'limit' in order to clarify some relevant assumptions of Bonhoeffer's anthropology and theology.

Sono molti i motivi che suggeriscono di rileggere *Creazione e caduta. Interpretazione teologica di Gn 1-3*, un'opera giovanile di Dietrich Bonhoeffer pubblicata nel 1933 per iniziativa degli studenti che avevano seguito a Berlino il corso invernale del nuovo *Privatdozent* di teologia sistematica<sup>1</sup>.

Un motivo iniziale è di carattere storiografico: dell'autore si conoscono soprattutto la carcerazione per l'impegno antinazista con l'epilogo mortale e le lettere di quel periodo pubblicate postume in *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere*<sup>2</sup>; restano meno note la prima parte di quella breve esistenza e i primi lavori, tra i quali viene spesso omessa la citazione di *Creazione e caduta*, a differenza di quel che accade per *Sanctorum Communio*<sup>3</sup> e *Atto ed essere*<sup>4</sup>, sebbene l'opera anticipi temi

<sup>1</sup> D. Bonhoeffer, *Creazione e caduta. Interpretazione teologica di Gn 1-3* (= ODB, 3), Brescia 2010<sup>2</sup>; ed. orig. *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1-3* (= DBW, 3), München 1989. D'ora in poi saranno indicati, rispettivamente, con le sigle CC e SF.

<sup>2</sup> D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e appunti dal carcere* (= ODB, 8), Brescia 2002; ed. orig. *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (= DBW, 8), München 1998). D'ora poi, rispettivamente, RR e WE.

<sup>3</sup> D. Bonhoeffer, *Sanctorum Communio. Una ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa* (= ODB, 1), Brescia 1994; ed. orig. *Sanctorum Communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche* (= DBW, 1), München 2005<sup>2</sup>. D'ora in poi, rispettivamente, SC e SCO.

<sup>4</sup> D. Bonhoeffer, *Atto ed essere. Filosofia trascendentale ed ontologia nella teologia sistematica* (= ODB, 2), Brescia 1993; ed. orig. *Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie* (= DBW, 2), München 1988. D'ora in poi, rispettivamente, AE e AS.

poi decisivi e si collochi nell'anno cruciale dell'ascesa hitleriana, in un clima di crescente antisemitismo.

All'interesse storiografico si aggiunge il fascino senza tempo del racconto genesiaco: un capolavoro della letteratura religiosa, oggetto di inesauribili ermeneutiche non solo teologiche, pungolo di singolare potenza laddove si ripropongano i grandi interrogativi dell'esistenza<sup>5</sup>, come dimostra l'intensa esegesi proposta da Bonhoeffer che si inserisce con indubbia originalità nell'inconclusa storia delle interpretazioni<sup>6</sup>.

Il motivo ultimo della rilettura è, tuttavia, un tema che percorre con singolare densità le pagine di *Creazione e caduta*: si tratta della questione del limite. Dal punto di vista teorico essa costituisce una sfida ininterrotta al pensiero, impegnato da sempre nel tentativo di definirne il concetto; in una prospettiva più ampiamente culturale rappresenta un *topos* del dibattito odierno, capace di provocare reazioni divergenti e contrapposizioni nette<sup>7</sup>. Al riguardo non si ha certo l'intenzione di forzare l'esegesi bonhoefferiana perché risponda a nostri quesiti. Si intende invece riflettere sulla rilevanza che vi assume il tema del limite e far emergere l'antropologia delineata in quelle pagine. Non ci si troverà di fronte a un'antropologia della debolezza o della mancanza, coerentemente peraltro con il rifiuto di una simile impostazione mantenuto sino alla fine<sup>8</sup>. Altra è la mira del giovane teologo. Per poterne

<sup>5</sup> Si veda il commento di A. Magris, cui si deve un'interessante rilettura filosofica di Gen 2-3: «L'autore di questa storia non era un pensatore da poco. Con il suo racconto ha cercato di cogliere e di rappresentare nel linguaggio della mitologia un problema assolutamente fondamentale, cioè l'enigma dell'origine della vita e l'ancor più enigmatico nesso che nella natura umana collega la vita alla morte» (A. Magris, *Il mito del giardino di 'Eden*, Brescia 2008, p. 76). Una traccia di storia delle interpretazioni in C.A. Evans - J.N. Lohr - D.L. Petersen (edd), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden 2012.

<sup>6</sup> Cfr. A. Gallas, *Il problema dell'esegesi teologica e l'esempio di Bonhoeffer in 'Creazione e caduta'*, in «Teologia», 3, 1978, pp. 332-357. R.K. Wüstenberg - J. Zimmermann (edd), *God speaks to Us: Dietrich Bonhoeffer's Biblical Hermeneutics*, Frankfurt a.M. 2013 (su CC, in particolare, il contributo di M.T. Igric, pp. 141-168); S. Westerholm - M. Westerholm, *Reading Sacred Scripture. Voices from the History of Biblical Interpretation*, Grand Rapids - Cambridge 2016 (dedicate a B. le pp. 389-408).

<sup>7</sup> Tra le pubblicazioni recenti apparse in Italia segnalo R. Bodei, *Limite*, Bologna 2016; il numero monografico *Sui confini. Sulle soglie*, «Filosofia e Teologia», 18, 2004, 1; L. Illetterati, *Figure del limite. Esperienze e forme della finitezza*, Trento 1996; P. Costa, *La ragione e i suoi eccessi*, Milano 2014, pp. 141-161 («Limite»); in prospettiva anche teologica J.-O. Henriksen, *Finitessa e antropologia teologica. Un'esplorazione interdisciplinare sulle dimensioni teologiche della finitezza*, Brescia 2016 (ed. orig. 2011); L. Manicardi, *Memoria del limite. La condizione umana nella società postmortale*, Milano 2011; G. Mazza, *Dio al limite. Prospettive per un cristianesimo di soglia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2009.

<sup>8</sup> Basti ricordare parte della citatissima lettera all'amico Eberhard Bethge, datata 30 aprile 1944: «per me il discorso sui limiti umani è diventato assolutamente problematico (sono oggi ancora autentici limiti la morte, che gli uomini quasi non temono più, e il peccato, che gli uomini quasi

cogliere l'acutezza, però, occorre muoversi pazientemente nella densa trama dell'opera, inseguendo la narrazione del limite che vi si trova.

### 1. *Le evidenze del limite*

Dopo l'esegesi del primo racconto della creazione (Gen 1,1-2,4a) e il passaggio al secondo racconto («L'altro lato», secondo l'autore), Bonhoeffer prende in esame il testo di Genesi 2, 8-17 nel capitolo intitolato «Il centro della terra» (*Die Mitte der Erde*)<sup>9</sup>. Si racconta del giardino irrigato predisposto da Dio per l'uomo, della varietà degli alberi di ogni specie «piacevoli di aspetto e buoni da mangiare» e di due alberi particolari, «l'albero della vita in mezzo al giardino e l'albero della conoscenza del bene e del male», quest'ultimo oggetto dell'unico divieto che Dio pronuncia, accompagnandolo con una «minaccia» di morte; al centro troviamo quindi – commenta il teologo – i due alberi «con un nome speciale, che li collega in modo tutto particolare all'esistenza umana», poiché essi richiamano la vita e la conoscenza, ma anche, tramite il divieto, la morte<sup>10</sup>. Nel racconto genesiaco il primo albero viene inizialmente solo nominato: sta «nel centro» e ciò significa che «la vita che viene da Dio sta nel centro, cioè Dio, che dona la vita, è nel centro»<sup>11</sup>. All'uomo, cui poco prima è stato affidato il dominio della terra, non è dato di costituire il centro né di impossessarsi d'esso; egli possiede realmente la vita (non si può dire, infatti, che sia solo la vita a possedere lui), ma la possiede «vivendo a partire dal centro della vita e orientandosi a questo centro», non «ponendo se stesso al centro» o tentando di impadronirsi del proprio centro vitale<sup>12</sup>. Poiché Adamo dispone già della vita in quanto donata, il primo albero non patisce minacce immediate. Il pericolo può però venire dall'altro lato: dalla violazione dell'altro albero e, dunque, da una trasformazione radicale della libertà in cui Adamo è stabilito fin dal principio<sup>13</sup>.

---

non comprendono?); mi sembra sempre come se volessimo soltanto avidamente salvare così un po' di spazio per Dio; - io vorrei parlare di Dio non ai limiti, ma al centro, non nelle debolezze, ma nella forza, non dunque in relazione alla morte e alla colpa, ma nella vita e nel bene dell'uomo. / Giunti ai limiti, mi pare meglio tacere e lasciare irrisolto l'irrisolvibile» (RR, pp. 374-381, qui p. 380; WE, pp. 401-408, qui pp. 407-408). Cfr. A. Gallas, *Anthropos téleios. L'itinerario di Bonhoeffer nel conflitto tra cristianesimo e modernità*, Brescia 1995, pp. 431- 434, cfr. pp. 120-139.

<sup>9</sup> CC, pp. 69-79; SF, pp. 75-87.

<sup>10</sup> CC, p. 71; SF, pp. 77-78.

<sup>11</sup> CC, p. 72; SF, p. 78.

<sup>12</sup> CC, p. 72; SF, pp. 78-79.

<sup>13</sup> CC, p. 72; SF, p. 79.

L'attenzione si sposta allora sul secondo albero, sul divieto e sulla minaccia di morte. Che cosa può comprendere Adamo di un tale divieto? Scrive Bonhoeffer: «Adamo non può sapere che cosa sia morte, bene e male, ma in queste parole capisce che qui Dio gli si pone di fronte e gli fa vedere il suo limite»; Dio lo richiama, da un lato, alla sua umanità e libertà e, dall'altro lato, alla sua creaturalità. Il divieto ha precisamente lo scopo di radicare l'uomo «in questo essere che è il suo»<sup>14</sup>.

Un elemento diviene a questo punto decisivo nell'interpretazione del teologo ed è la centralità dell'albero e, dunque, del limite di cui si tratta:

«Il limite dell'uomo è al centro della sua esistenza, non al margine [Die Grenze des Menschen ist in der Mitte seines Daseins, *nicht am Rand*]; il limite cercato al margine dell'uomo è limite della sua condizione, limite della sua tecnica, limite della sua possibilità. Il limite che è al centro è il limite della sua *realtà*, della sua *esistenza come tale*. Nella conoscenza del limite al margine è implicata la possibilità di un'interiore assenza di limiti; nella conoscenza del limite al centro si tratta di un limite che riguarda tutta l'esistenza, l'essere uomo in ogni possibile manifestazione. Dove c'è il limite – l'albero della conoscenza – c'è ora anche l'albero della vita, cioè Dio stesso dispensatore della vita. *Egli è limite e centro della nostra esistenza* al tempo stesso; Adamo lo sa ... Adamo dunque non può sapere né pensare il male, e neppure la morte. Ma sa il proprio limite, in quanto conosce Dio. Sa il limite non in quanto è possibile trasgredirlo [*als überschreitbare*], altrimenti saprebbe del male, ma lo sa come grazia donata della sua creaturalità e libertà. Anche della sua vita dunque sa che è possibile solo per mezzo del suo limite [*durch seine Grenze*], egli vive di questo limite che sta al centro»<sup>15</sup>.

La densità di questo passaggio, di fatto fondamentale e per certi aspetti paradossale (come può il limite collocarsi al centro?)<sup>16</sup>, consiglia di muoversi con cautela. Si avverte la presenza di molti registri: il centro è opposto al margine così come la realtà alla possibilità, si affaccia il riferimento alla tecnica, viene evocato il tema della grazia accanto a quello della trasgressione. Sembrano coagularsi qui, in poche righe, riflessioni di ben più ampio respiro maturate da Bonhoeffer negli anni precedenti, alle quali occorre pur brevemente ritornare. Riferimenti ovvi sono le due pubblicazioni già ricordate che precedono *Creazione e caduta*: se in *Sanctorum Communio* viene introdotto il 'tu' come l'altro che pone il limite all'io<sup>17</sup>, un'altra anticipazione indubbia si trova in *Atto ed essere*, dove il tema del limite viene delineato guardando sia alla problema-

<sup>14</sup> CC, p. 73; SF, p. 80.

<sup>15</sup> CC, pp. 73-74; SF, pp. 80-81 (trad. modif.).

<sup>16</sup> Cfr. F. Ferrario, *Bonhoeffer*, Roma 2014, pp. 69-78, qui p. 73 («con un certo gusto del paradosso»).

<sup>17</sup> SC, pp. 29-34 e *passim*; SCO, pp. 30-35.

tica kantiana della conoscenza sia a un'antropologia non solipsistica<sup>18</sup>. Tuttavia l'opposizione possibilità-realtà pare rimandare soprattutto alla prolusione tenuta all'Università di Berlino il 31 luglio 1930 dal titolo *Il problema dell'uomo nella filosofia e nella teologia contemporanea*, in cui 'opera' e 'limiti' sono presentati come opposti punti di partenza dell'autocomprensione umana, e in relazione al limite vengono distinte possibilità e realtà, antropologia filosofica e antropologia teologica<sup>19</sup>.

Alla luce della prolusione, *Creazione e caduta* realizza il passaggio auspicato a un pensiero nel quale la categoria decisiva diviene quella di realtà, l'antropologia assume una chiara fisionomia teologica, la centralità è assegnata a Dio e alla sua parola, l'uomo constata la vanità di ogni pretesa di autofondazione. Al 'possibile' non rimane dunque che il margine, nel quale trova collocazione anche la tecnica. Rispetto all'asse principale dell'argomentazione si tratta di un tocco che appare ulteriore, motivato dalla sensibilità dell'autore e dall'affacciarsi prepotente in quegli anni della discussione in proposito<sup>20</sup>.

Altri registri si chiariranno procedendo con la lettura, così come indagheremo le 'metamorfosi' dell'esperienza del limite in Adamo, il mutarsi d'esso da grazia in comandamento (su questo l'autore sosta già in «Il centro della terra»). Ora occorre considerare l'altra evidenza del limite con cui Adamo è confrontato. Se ne parla nel capitolo «La forza dell'altro» (*Die Kraft des anderen*), a commento di Genesi 2,18-25<sup>21</sup>. Risulta singolare qui l'interpretazione bonhoefferiana dell'aiuto (*Beistand*) che la donna rappresenta per l'uomo. Nessun essere già creato è simile ad Adamo, neppure gli animali che egli nomina e domina<sup>22</sup>. L'uomo è solo,

<sup>18</sup> AE, in particolare pp. 23-47, 69-91, 125-149 («essere in Adamo» - «essere in Cristo»); AS, pp. 27-53, 75-99, 135-161.

<sup>19</sup> D. Bonhoeffer, *Il problema dell'uomo nella filosofia e nella teologia contemporanea*, in D. Bonhoeffer, *Gli scritti (1928-1944)*, Brescia 1979, pp. 67-83; ed. orig. *Barcelona, Berlin, Amerika 1928-1931* (= DBW, 10), München 1991, pp. 357-378. Cfr. P. Colombo, «*Servire il tempo, servire Dio*». *Per una teologia dell'esperienza cristiana in Dietrich Bonhoeffer*, Milano 1997, pp. 52-66.

<sup>20</sup> Altri cenni, ugualmente brevi e interessanti, si trovano nell'opera: si vedano CC, p. 41; SF, p. 45 (la tecnica rappresenterebbe «la guerra contro il giorno», perché sostituirebbe lo stupore del dono con il calcolo e la misura) e CC, p. 57; SF, p. 63 (la tecnica come «potere con cui la terra afferra l'uomo e lo tiene sottomesso», attestando la sua incapacità di vero dominio che deriva dal riconoscere «il mondo come creazione di Dio»). Cfr. D.J. Treier, *Modernity's Machine. Technology Coming of Age in Bonhoeffer's Apocalyptic Proverbs*, in K.L. Johnson - T. Larsen (edd), *Bonhoeffer, Christ and Culture*, Westmont 2013, pp. 91-111.

<sup>21</sup> CC, pp. 80-86; SF, pp. 88-95.

<sup>22</sup> CC, pp. 80-82; SF, pp. 88-90. Inconsueta la tonalità assunta dall'interpretazione bonhoefferiana, che definisce «fratelli» gli animali per il fatto che «condividono la stessa origine dell'uomo», provengono cioè dalla terra e come l'uomo hanno un corpo (CC, pp. 81-82; SF, p. 90).

ma «Dio sa come questa libera vita creaturale possa essere sopportata nella sua limitatezza solo se viene amata»<sup>23</sup>. Per questo trae da Adamo la donna, affinché lo aiuti nel sopportare i limiti che gli sono posti. Da un lato, infatti, nella sua alterità la donna costituisce una «incarnazione corporea del limite di Adamo»; dall'altro, nell'essere parte di lui («osso delle mie ossa, carne della mia carne») si propone come «l'oggetto del suo amore»<sup>24</sup>. L'altra persona è insomma «grazia ... come il divieto di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza», ma esattamente come per quel divieto la grazia si trasforma in maledizione se il limite viene odiato anziché amato<sup>25</sup>.

Perché ciò accada, perché sorga la coscienza del limite in quanto prevaricabile e del limite in quanto ostacolo, la verità deve subire uno stravolgimento radicale. Deve insomma comparire sulla scena la menzogna. Prima di occuparcene, notiamo che le due evidenze del limite – l'albero della conoscenza del bene e del male e la donna – rinviano entrambe all'alterità.

## 2. *Il mentitore*

Rimane profondamente incomprensibile la colpa, tanto più per il fatto che il racconto biblico non chiama in causa una «forza malvagia» che sopraggiunga da un improbabile altrove: mostra invece «come questo male si celi interamente nel mondo della creazione e come accada nella creazione per opera dell'uomo»<sup>26</sup>. Sarebbe questa, secondo Bonhoeffer, l'intenzione del racconto, che sottolineerebbe dunque sia l'incomprensibilità sia l'inescusabilità della colpa, lasciando emergere un'ambiguità presente nella creazione o, detto più precisamente, nell'albero della conoscenza del bene e del male, nella donna e nel serpente<sup>27</sup>.

Osservazioni finissime dedica il teologo al mentitore e alla menzogna nelle quattro sezioni di commento alla caduta<sup>28</sup>. La prima reca un titolo

<sup>23</sup> CC, p. 83; SF, pp. 91-92.

<sup>24</sup> CC, p. 83; SF, pp. 92-93.

<sup>25</sup> CC, p. 84; SF, pp. 92-93.

<sup>26</sup> CC, p. 88; SF, p. 97.

<sup>27</sup> CC, pp. 88-89; SF, pp. 97-98. Cfr. CC, pp. 25-26; SF, pp. 27-29.

<sup>28</sup> CC, pp. 87-114; SF, pp. 96-127. Bonhoeffer offre una successiva orchestrazione del tema in *Etica*, opera cui lavorò dopo il 1940: cfr. D. Bonhoeffer, *Etica* (= ODB, 6), Brescia 1995, qui pp. 263-271; ed. orig. *Ethik* (= DBW, 6), München 1992, qui pp. 301-311 (d'ora in poi, rispettivamente, ET e ETH). Su verità e menzogna nell'autore si veda A. Aguti, *La rinuncia alla parrhesia. Il caso di Dietrich*

che riassume la chiave interpretativa della tentazione e della caduta: «La domanda devota» (*Die fromme Frage*)<sup>29</sup>. Non potrebbe aprirsi un varco la domanda del serpente (Gen 3,1: «Dio avrebbe detto: ‘Non mangiate del frutto di tutti gli alberi del giardino?’») se non rivestendosi di devozione, ponendosi «dalla parte di Dio» «per amore del vero Dio»<sup>30</sup>. In questo senso l'esistenza della menzogna è parassitaria, estorta<sup>31</sup>. Essa può vivere soltanto proponendosi come verità e dunque Adamo, che non sa che cosa sia la menzogna, si trova confrontato con due verità contrapposte:

«Verità contro verità – verità di Dio contro verità del serpente. Verità di Dio collegata al divieto, verità del serpente collegata alla promessa [cfr. Gen 3,4-5: «voi non morirete, anzi Dio sa che qualora ne mangiate si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, e sapreste che cosa sia bene e male»], verità di Dio che mi fa veder i miei limiti, verità del serpente che mi mostra l'assenza di limiti: entrambe verità, cioè entrambe provenienti da Dio, Dio contro Dio. E questo secondo Dio è al tempo stesso il Dio della promessa all'uomo di essere *sicut deus*. Dio contro l'uomo *sicut deus*, Dio e l'uomo *imago dei* contro Dio e l'uomo *sicut deus*. *Imago dei*: l'uomo immagine di Dio, nel suo essere per Dio e il prossimo, nella sua creaturalità e limitatezza originaria; *sicut deus*: l'uomo uguale a Dio nel suo conoscere il bene e il male in base alle sue forze, nella sua mancanza di limiti e nel suo agire autonomo, nella propria aseità, nel suo essere solo»<sup>32</sup>.

La menzogna concerne dunque, in primo luogo, Dio. Sotto la maschera della devozione – ed è ovvio che l'autore pensi anche ai mascheramenti devoti e ai mimetismi religiosi del potere politico, in specie del nazismo in rapida ascesa<sup>33</sup> – si nasconde l'offerta di una prospettiva altra dalla quale considerare la parola di Dio, ponendosi dunque oltre questa stessa parola, facendosene giudice anziché ascoltatore<sup>34</sup>. Contro la realtà di Dio

---

*Bonhoeffer*, in «Politica e religione», 2012-2013 (*Parrhesia e dissimulazione. La verità di fronte al potere*), pp. 441-452; spunti interessanti anche in G. Ebeling, *La 'interpretazione non-religiosa dei concetti biblici'*, in E. Bethge - G. Ebeling et al. (edd), *Dossier Bonhoeffer*, Brescia 1975<sup>2</sup>, pp. 78-79.

<sup>29</sup> CC, pp. 87-92; SF, pp. 96-102.

<sup>30</sup> CC, p. 89; SF, p. 98.

<sup>31</sup> CC, p. 93; SF, p. 103 (in nota 1 si rimanda a F. Gogarten). Anche l'idolo si produce mediante lo stesso meccanismo: esso «vuol farsi passare per il vero Dio» ed è l'altro Dio prospettato dal serpente (CC, p. 95; SF, p. 105).

<sup>32</sup> CC, p. 94; SF, p. 104. Cfr. ET, pp. 263-298; ETH, pp. 301-341.

<sup>33</sup> Opportunamente F. Ferrario (*Bonhoeffer*, pp. 77-78) ricorda che si colloca all'inizio del 1933 un intervento radiofonico di Bonhoeffer sul concetto di 'Führer', in cui il teologo paventa la possibilità che il 'Führer' (guida) si trasformi in 'Verführer' (seduttore). Si veda anche la successiva predicazione, tenuta nell'aprile del 1937 a Finkenwalde, dal titolo *L'ora della tentazione*, Brescia 1968; ed. orig. *Versuchung*, München 1953. Sull'etica politica di B. e sui suoi presupposti teologici (presenti anche in CC) si rimanda a S. Hauerwas, *Dietrich Bonhoeffer*, in P. Scott - W.T. Cavanaugh (edd), *The Blackwell Companion to Political Theology*, Malden - Oxford - Carlton 2004, pp. 136-149.

<sup>34</sup> CC, p. 89; SF, p. 98.

si affaccia la possibilità di «un Dio migliore, più autorevole di quello che egli [Adamo] apparentemente ha»<sup>35</sup>, «più grande, più nobile» del Dio creatore che ha bisogno del divieto<sup>36</sup>. La «domanda devota» del serpente, formulata per amore di quest'altro Dio, può farsi largo nell'umano lasciandogli immaginare la possibilità d'essere a sua volta più devoto. La donna avrebbe dovuto fermarsi di fronte all'esagerazione del divieto (così come occorre diffidare di tutte le «astute esagerazioni del comandamento di Dio», chiosa l'autore<sup>37</sup>), sottrarsi all'invito del serpente e invece risponde. Inizia il primo dialogo *su* Dio, il primo discorso «su Dio e oltre Dio»<sup>38</sup>. Perché Dio ha parlato in quel modo? Dio sa – suggerisce il serpente – che la conseguenza del mangiare il frutto sarebbe non la morte, bensì «il diventare-*sicut-deus* dell'uomo»<sup>39</sup>. Dio ha dunque mentito secondo il tentatore, che in realtà non fa che contraddirsi, «non fa che parlare della morte dell'uomo, sia pure in altra forma», riaffermando quindi nella menzogna la verità<sup>40</sup>.

Si comprende appieno l'astuzia dell'inganno se si continua a prestare attenzione alla maschera che copre anche la promessa del *sicut deus*. All'uomo essa appare nelle fattezze di una più profonda devozione a un Dio migliore di quello conosciuto, sicché il farsi *sicut deus* non è interpretato come contrario all'essere *imago dei*, ma come sua possibilità ulteriore, un «voler essere per Dio» «per mezzo di risorse *proprie*»<sup>41</sup>, realizzabile mediante la trasgressione del comandamento (condizione, questa, che avrebbe dovuto insospettire Adamo)<sup>42</sup>.

La menzogna concerne dunque anche l'essere dell'uomo. Il serpente lavora sull'assenza del limite<sup>43</sup>, prima che sulla trasgressione del divieto: il *sicut deus* promesso è infatti la negazione della differenza, della creaturalità dell'uomo e nel contempo dell'alterità di Dio. Sotto attacco è quella *analogia relationis* che sola consente all'*imago* di sussistere in

<sup>35</sup> CC, p. 91; SF, p. 100.

<sup>36</sup> CC, pp. 90 e 109; SF, pp. 99 e 121 (qui, nella nota 5, si ricorda opportunamente la contrapposizione operata dall'eretico Marcione tra il Dio neotestamentario e il Dio creatore veterotestamentario, come pure l'aperta diffidenza nei confronti dell'Antico Testamento professata da Adolf von Harnack, maestro oltre che vicino di casa a Berlino di Bonhoeffer).

<sup>37</sup> CC, p. 92; SF, p. 102.

<sup>38</sup> CC, p. 93; SF, p. 103.

<sup>39</sup> CC, p. 93; SF, p. 104.

<sup>40</sup> CC, p. 94; SF, p. 104.

<sup>41</sup> CC, pp. 91 e 95, pp. 101 e 105.

<sup>42</sup> CC, p. 95; SF, p. 105.

<sup>43</sup> CC, p. 94; SF, p. 104.



quanto tale<sup>44</sup>. Sotto attacco è il centro, come si coglie dalla successiva scena della caduta: l'umano passa all'azione e il suo piede si sposta precisamente nel centro<sup>45</sup>. L'uomo *sicut deus* è dunque il creatore di se stesso, colui che pretende di vivere di sé e da sé solo:

«In che cosa consiste l'essere-*sicut-deus* dell'uomo? Nel suo tentativo di essere per Dio per proprio conto, nel disporre di un modo nuovo dell'«essere-per-Dio», di un modo particolare dell'essere devoto a Dio. E in effetti questa devozione dovrebbe consistere nel fatto che l'uomo, risalendo oltre [*hinter*] la parola data da Dio, si procuri una propria conoscenza di Dio; questa possibilità di sapere qualcosa di Dio, al di là della parola che Dio dà, è il suo essere *sicut deus*; infatti da dove potrebbe l'uomo ricavare questo sapere, se non attingendo alle fonti della sua propria vita e del suo proprio essere, cioè rinunciando, per amore di questo sapere di Dio, alla parola di Dio, che continua sempre a rivolgersi a lui dal centro e dal limite inaccessibile della vita?»<sup>46</sup>.

Sarebbe banale, troppo al di sotto dell'entità del fatto – sottolinea Bonhoeffer – pensare a un «*passo falso etico*»; si tratta invece della «distruzione della creazione ad opera di una creatura»<sup>47</sup>. Il drammatico svelamento non tarda a prodursi. La morte si manifesta come impossibilità di vivere in base alle proprie forze, è morte «prima di morire», poiché la vita posseduta nella forma del dono è divenuta comandamento: «Voler vivere, non poter vivere, e dover vivere: questo significa l'essere morto dell'uomo-*sicut-deus*»<sup>48</sup>. L'uomo sperimenta la scissione in tutte le dimensioni della sua esistenza, anzitutto accorgendosi d'essere nudo e provando per la prima volta vergogna davanti alla donna e davanti a Dio.

### 3. Le metamorfosi del limite

Nel corso della narrazione intessuta da Bonhoeffer attorno al testo di Genesi la questione del limite è sottoposta a una serie di torsioni interpretative che meritano di essere rivisitate distintamente.

<sup>44</sup> CC, pp. 55-56; SF, pp. 60-61. Da Bonhoeffer K. Barth trae l'idea dell'*analogia relationis* sviluppata nella sua *Kirchliche Dogmatik* III: rimandiamo per questo e, più in generale, per i rapporti a fasi alterne e tuttavia profondi tra i due teologi ad A. Aguti, *D. Bonhoeffer e Karl Barth: un dialogo interrotto*, in «Hermeneutica», NS, 1996, pp. 241-265 e a M. Puffer, *Dietrich Bonhoeffer in the Theology of Karl Barth*, in W. Travis McMaken - D. W. Congdon (edd), *Karl Barth in Conversation*, Eugene 2014, pp. 46-62.

<sup>45</sup> CC, p. 96; SF, p. 107.

<sup>46</sup> CC, p. 97; SF, p. 108. Risuona in queste righe l'opposizione tra religione quale impresa umana e fede quale dono di Dio che costituisce certamente un nucleo denso e costante della riflessione di Bonhoeffer, in questo vicino al già ricordato Barth.

<sup>47</sup> CC, p. 100; SF, p. 112.

<sup>48</sup> CC, pp. 119, cfr. 113; SF, p. 132, cfr. p. 127.

Se infatti nel commento al racconto dei due alberi esso veniva presentato come grazia e identificato con Dio stesso datore di vita ('risolvendo' così anche l'incongruenza letteraria dei due alberi ugualmente collocati nel centro), l'intervento del mentitore provoca la sua mutazione di segno: «Il divieto che Adamo aveva ascoltato come grazia, si trasforma in legge che suscita ira nell'uomo e in Dio»<sup>49</sup>. Uno stravolgimento che s'accompagna ad altri già accennati: «la donna, creata come aiuto dell'uomo, per sostenerlo, diventa causa di seduzione; il serpente, creatura di Dio fra le altre, diviene a sua volta strumento del male»<sup>50</sup>. Stravolgimento, certo, ma anche – agli occhi di chi legge il racconto non meno che agli occhi del redattore originario, confrontato anch'egli con l'incomprensibilità del male e l'inescusabilità della colpa – manifestazione di un'ambiguità che è interna alla creazione, tale per cui, se ci si pone in una diversa prospettiva, emergono possibilità interpretative diverse delle realtà che ne fanno parte. Così il limite che sta al centro, strettamente legato alla vita e in quanto tale grazia (*Gnade*) e dono (*Gabe*) per l'uomo, appare in seconda battuta divieto (*Verbot*) dettato dalla gelosia, legge (*Gesetz*) comandamento (*Gebot*)<sup>51</sup>. Non sfugge il fatto che si innesta qui e diventa decisiva nell'esegesi di Bonhoeffer l'attenzione singolare riservata nel corso degli anni a san Paolo, in particolare alle Lettere ai Romani e ai Galati: una meditazione diretta, certamente, ma nondimeno accompagnata dalla lettura e dallo studio dei commenti di Lutero e di Karl Barth<sup>52</sup>.

Bonhoeffer sceglie dunque i primi capitoli di Genesi e la scena della tentazione per rileggere il fatale capovolgimento di prospettiva. L'astuzia diabolica agisce operando divisioni. Il comandamento è estraniato dalla grazia, l'oggetto dell'obbedienza è separato dall'obbedienza e questo comporta la separazione mortale di libertà e creaturalità:

«L'attenzione dell'uomo era stata portata a considerare come la sua ubbidienza e l'oggetto di quest'ultima fossero due cose completamente diverse, per cui non era necessario che egli determinasse tale obbedienza a Dio in base all'oggetto, e dunque essa non doveva consistere per forza nell'astenersi dal mangiare il frutto. Cioè ora la sua libertà nell'ubbidienza intatta *accanto* alla sua creaturalità viene portata ad una

<sup>49</sup> CC, p. 87; SF, p. 96.

<sup>50</sup> CC, p. 87; SF, p. 96.

<sup>51</sup> Si vedano, in particolare, CC, p. 74; SF, p. 81; CC, p. 87; SF, p. 96; CC, p. 103; SF, p. 115; CC, p. 77; SF, p. 85.

<sup>52</sup> Cfr. M. Rumscheidt, *The formation of Bonhoeffer's theology*, in J.W. de Gruchy (ed), *The Cambridge Companion to Dietrich Bonhoeffer*, Cambridge 1999, pp. 50-70, qui pp. 59-65; più ampiamente P. Frick, *Bonhoeffer's Intellectual Formation*, Tübingen 2008 e M.P. DeJonge, *Bonhoeffer's Theological Formation: Berlin, Barth, & Protestant Theology*, Oxford 2012.

specifica consapevolezza; anzi, la sua libertà viene posta di fronte alla sua creaturalità, come un secondo, ben distinto elemento»<sup>53</sup>.

A causa di questa prima scissione il limite, da grazia e fondamento della libertà, da condizione per la quale l'uomo è mantenuto «al di sopra del non-essere, del non-vivere, del non-essere-creato», si appalesa ora nel suo essere trasgredibile ad opera di una libertà sganciata dalla creaturalità<sup>54</sup>. Non solo il limite rappresentato dall'albero nel centro, ma anche quello incarnato dalla donna si trovano ora minacciati. Lo sono entrambi, perché

«nel caso di una trasgressione del limite nei confronti del creatore, doveva darsi contemporaneamente la trasgressione dei limiti interni alla creazione. Ogni trasgressione del limite doveva significare al tempo stesso la compromissione della creaturalità dell'altro essere umano. Il porre mano all'albero della conoscenza doveva trasformarsi immediatamente in un manipolare l'altro essere umano»<sup>55</sup>.

L'altro non è più visto nell'amore, bensì nell'opposizione dello stare-di-fronte; si cerca il «possesso dell'altro, negando e distruggendo in tal modo la creaturalità dell'altro»<sup>56</sup>.

Un'ulteriore forma del limite si manifesta dopo la caduta ed è il limite colto come ostacolo. Dobbiamo riportarci ancora una volta al centro, osservando che la sua violazione da parte dell'uomo non può sortire l'effetto di estromettere realmente Dio. Il limite rappresentato dall'albero della vita rimane nel centro del giardino, ma ora è protetto rispetto a ogni tentativo umano di impossessarsene dopo la caduta. È l'uomo invece a subire l'estromissione dal giardino:

«Il limite non si è spostato, è là dove è sempre stato, nel centro inaccessibile dell'albero della vita, ma ora Adamo si trova in un altro luogo, e questo limite non sta più al centro della sua vita, bensì pesa su di lui dall'esterno, continuamente è costretto a urtarlo, se lo trova sempre come ostacolo [*sie steht ihm immer im Weg*]»<sup>57</sup>.

Bonhoeffer suggerisce dunque che l'ostacolo o il peso non sono forme originarie dell'esperienza del limite. Sono forme derivate, spurie, conseguenza di un fraintendimento profondo della libertà da parte dell'uo-

<sup>53</sup> CC, p. 99; SF, p. 110.

<sup>54</sup> CC, p. 74; SF, p. 81.

<sup>55</sup> CC, pp. 98-99; SF, p. 110.

<sup>56</sup> CC, p. 103; SF, p. 116.

<sup>57</sup> CC, p. 120; SF, pp. 133-134 (trad. modif.).

mo *sicut deus*<sup>58</sup>. Adamo è ormai altrove rispetto al suo fondamento originario e questo comporta un radicale mutamento di prospettiva sul limite, un'ultima metamorfosi di esso agli occhi dell'umano. La porta del paradiso si è chiusa infatti alle sue spalle e resiste a ogni suo tentativo di avvicinarsi nuovamente al centro.

Di fronte all'estromissione dell'uomo fattosi *sicut-deus*, precipitato sino a diventare con Caino l'omicida del fratello, solo chi potesse decretare «la morte della morte» potrebbe sferrare un assalto vittorioso alla porta protetta dai cherubini con le spade fiammeggianti. Accade con Cristo, il Figlio di Dio ucciso e risorto:

«Singolare paradiso, questa collina del Golgota, questa croce, questo sangue, questo corpo spezzato; singolare albero della vita, questo tronco sul quale Dio stesso ha dovuto soffrire e morire: ma questo è appunto il regno della vita, della risurrezione, regno che Dio ha restituito per grazia, la porta aperta alla speranza incorruttibile, all'attesa e alla pazienza. L'albero della vita, la croce di Cristo, il centro del mondo di Dio, caduto e conservato, questa è la fine della storia del paradiso per noi»<sup>59</sup>.

Alle differenti forme assunte dal limite si possono perciò sovrapporre tre forme differenti dell'essere uomo, espresse da Bonhoeffer con le locuzioni latine *imago dei*, *sicut deus* e *agnus dei*. Quest'ultima indica «l'uomo Dio sacrificato per la salvezza del *sicut deus*, che uccide nella divinità autentica la falsa divinità dell'uomo *sicut deus* e ristabilisce l'*imago dei*»<sup>60</sup>.

<sup>58</sup> In termini hegeliani, non estranei al percorso complessivo del teologo e all'ermeneutica dispiegata in *Creazione e caduta*, si potrebbe far ricorso alla differenza tra *Schranke* e *Grenze*: riferendoci per brevità al già citato studio di L. Illetterati, la prima sarebbe la 'cattiva limitazione' (espressione che riecheggia il 'cattivo infinito'), cioè «la forma di limitazione che è fissazione del limite rispetto al suo altro», mentre l'altra sarebbe la 'vera limitazione', cioè «il limite immanente alla cosa, in cui la cosa riceve il suo essere e contemporaneamente è spinta verso il suo stesso altro»; una *Grenze* diventerebbe *Schranke* «quando è posta in opposizione rispetto al suo altro» (*Figure del limite*, pp. 36-49, qui pp. 47 e 43). Merita d'essere peraltro notato che nell'anno di pubblicazione di *Creazione e caduta* Bonhoeffer dedica alla filosofia della religione di Hegel un seminario, per il quale rimandiamo a M. Bozzetti, *Bonhoeffer ed Hegel. A proposito del seminario su Hegel tenuto nel 1933 dal 'Privatdozent' Dietrich Bonhoeffer*, in «Hermeneutica», NS, 1996, pp. 155-170.

<sup>59</sup> CC, pp. 122-123; SF, p. 136. Cfr. V. Metalli, *Nel legame della libertà. La visione dell'uomo nel legame in Cristo nei testi 'Creazione e caduta' ed 'Etica' di Dietrich Bonhoeffer*, Assisi 2011, in particolare pp. 233 ss.

<sup>60</sup> CC, p. 95; SF, p. 105. Su Cristo quale *Stellvertreter* nella riflessione di B. si può vedere, da ultimo, C.M. Parisi, *La 'Stellvertretung' in Dietrich Bonhoeffer. Cristo e la condizione dell'uomo chiamato a esistere con / per gli altri*, Roma 2016.

#### 4. L'alterità

Ci siamo portati all'epilogo dell'opera, intensamente cristologico come l'esordio<sup>61</sup>. Vanno tuttavia recuperati dalla narrazione precedente due elementi importanti per trarre conclusioni sul tema del limite.

Si tratta del destarsi della vergogna e della comparsa della coscienza, collocate entrambe dopo la caduta nella lettura di Bonhoeffer. Di fatto, saremmo di fronte a una duplice forma di vergogna, la prima riferita all'altro essere umano e la seconda a Dio. Nel racconto genesiaco uomo e donna si vedono nudi e si coprono (l'intero mondo creato si copre, aggiunge il teologo, divenendo opaco ed enigmatico per l'uomo); nascondono dunque i propri corpi l'uno all'altra, provando per la prima volta vergogna<sup>62</sup>. Non solo: Adamo si nasconde anche davanti a Dio e questa «fuga dell'uomo» sarebbe «ciò che chiamiamo coscienza», per la quale l'uomo scisso in se stesso si nasconde, si giustifica da sé, fa schermo alla voce di Dio<sup>63</sup>.

Vergogna e coscienza – temi, questi, che verranno orchestrati ben più ampiamente nella successiva *Etica*<sup>64</sup> – rinviano senza volerlo a quel limite che è stato violato, ne sono il vibrante ricordo, testimoniano delle

<sup>61</sup> L'inclusione corrisponde evidentemente, oltre che a un espediente letterario ben noto, a un'esigenza precisamente teologica. A tal proposito, se non può essere messa in dubbio la complessiva calibratura cristologica dell'interpretazione bonhoefferiana, a mio giudizio coglie nel segno H. Mottu osservando che, fermo restando appunto il principio cristologico, «le contenu de son exégèse est anthropologique et ce qu'il vise en fait est de déployer une anthropologie théologique fondée sur le texte vétérotestamentaire»: si veda, *Le cours de Dietrich Bonhoeffer «Création et chute» (1932-1933). Context historique et sens théologique*, in «Recherches de Science religieuse», 83, 1995, pp. 621-637, qui p. 624 (di Mottu utile anche l'introduzione complessiva all'autore dal titolo *Dietrich Bonhoeffer*, Paris 2002). Procedo oltre, invece, N.H. Gregersen, sostenendo che «this interpretation of Genesis 2 should be seen in the context of the Christological position, which he then explicated in his *Christology* lectures», lezioni tenute anch'esse nel 1933: si veda N.H. Gregersen, *The Mysteries of Christ and Creation. 'Center' and 'Limit' in Bonhoeffer's 'Creation and Fall' and Christology Lectures*, in K. Busch Nielsen et al. (edd), *Mysteries in the Theology of Dietrich Bonhoeffer. A Copenhagen Bonhoeffer Symposium*, Göttingen 2007, pp. 135-158, qui p. 136.

<sup>62</sup> CC, pp. 102-106; SF, pp. 114-118. Cfr. CC, p. 86; SF, p. 95. Il sorgere della vergogna è tanto più significativo quanto più si consideri la rilevanza del corpo in *Creazione e caduta*: basti dire che *l'Imago dei* si esprime singolarmente nella corporeità (cfr. CC, pp. 68 e 86; SF, pp. 74 e 95. Cfr. V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, Milano 1977, pp. 31-123, qui pp. 41-47 (per B. p. 46, nota 22); U. Perone, *Il pudore*, in «Spazio Filosofico», 2012, pp. 147-152; U.H.J. Körnter - J.M. Vincent, *Corps et vie. Réflexions sur l'éthique et la phénoménologie de la corporalité*, in «Études Théologiques et Religieuses», 86, 2011, pp. 339-350 (per B. pp. 342-344).

<sup>63</sup> CC, pp. 107-109; SF, pp. 119-122. Per la posizione di Lutero, al quale Bonhoeffer qui si ispira, si veda AE, pp. 127-133; AS, pp. 137-143.

<sup>64</sup> Si veda ET, pp. 263-271; ETH, pp. 301-331 (nel contesto di un nuovo commento all'*Eritis sicut deus*). Cfr. F. Barth, *Die Wirklichkeit des Guten. Dietrich Bonhoeffers «Ethik» und ihr philosophischer Hintergrund*, Tübingen 2011, qui pp. 12-15.

lacerazioni che la trasgressione comporta. A ben guardare, entrambe attestano l'inviolabilità dell'altro, sia egli essere umano o Dio, e la sua differenza, irriducibile se non a prezzo della perdita anche di sé.

Vergogna e coscienza costituiscono in questo senso un'ulteriore conferma all'ipotesi, più volte affiorata, per la quale il tema del limite va interpretato alla luce di un'antropologia non della debolezza o della mancanza, ma della relazione. La questione centrale è precisamente l'alterità, rispetto alla quale prendono forma i differenti 'volti' del limite e le rispettive antropologie. Diventa decisivo lo 'sguardo' sull'altro o, in altri termini, il posizionamento della libertà nei confronti dell'altro.

Ma di quale libertà si intende parlare? Il tema compare distintamente a proposito dell'uomo come *imago dei*. La corrispondenza dell'*imago* si appoggia sulla corrispondenza della forma delle due libertà, cioè sull'essere-per-l'altro di Dio e dell'uomo fatto a sua immagine. Scrive Bonhoeffer:

«nel linguaggio biblico la libertà non è qualcosa che l'uomo abbia per sé, ma qualcosa che ha per gli altri. Nessun uomo è libero 'in sé', cioè come se fosse nel vuoto, al modo in cui può essere in sé musicalmente dotato, o intelligente, o cieco. La libertà non è una qualità dell'uomo, non è una capacità che possa essere scoperta in lui, per quanto nel profondo, una disposizione, un modo di essere. Chi sottopone ad esame l'uomo alla ricerca della libertà non ne trova traccia. Perché? Perché la libertà non è una qualità che possa essere scoperta, non un possesso, non qualcosa di dato, di oggettivo, neppure una forma per un dato, ma è un rapporto e niente altro. E in effetti un rapporto tra due. Essere libero significa 'essere-libero-per-l'altro', perché l'altro mi ha legato a sé. Solo nel rapporto all'altro sono libero. Nessun concetto sostanzialistico o individualistico di libertà è in grado di pensare fino in fondo la libertà»<sup>65</sup>.

La libertà dunque non è una qualità né una proprietà, ma è «quello che avviene, che accade, che avviene a me per mezzo dell'altro»<sup>66</sup>. È libertà «tra due», entro la quale la creaturalità umana viene sperimentata come il «*dover contare su di un altro*»<sup>67</sup>.

Non occorre riesaminare ora le evidenze e le metamorfosi del limite, già indagate. Basti ricordare che entrambe le evidenze possono essere colte come dono se libertà e creaturalità (che contrassegna non solo la relazione uomo-Dio, ma anche il rapporto essere umano-altre realtà create) non vengono separate. Dall'interpretazione di Bonhoeffer emerge che la

<sup>65</sup> CC, p. 54; SF, pp. 58-59 (trad. modif.).

<sup>66</sup> CC, p. 54; SF, p. 59 (trad. modif.).

<sup>67</sup> CC, p. 55; SF, p. 60.

mutazione della libertà rispetto al suo profilo originario di 'libertà-per' avviene in seguito allo svelamento da parte del mentitore di un'ambiguità del comandamento: Dio non sarebbe 'per' l'uomo. Si produce così la possibilità di un diverso sguardo sul limite e sull'alterità che vi è implicata, preludio all'azione prevaricatrice dell'uomo *sicut deus*, di colui che pretende di autofondarsi rispetto a Dio e all'altro essere umano.

141

L'intensa riflessione intorno al limite e all'alterità di Bonhoeffer meriterebbe certamente d'essere approfondita nella direzione dei debiti filosofici che essa lascia trasparire. Nondimeno emerge il suo chiaro e determinante fondamento biblico. La relazione tra il creatore e la sua *imago*, da un lato, e la reciproca appartenenza di uomo e donna, dall'altro, stabilite entrambe sulla base della libertà-per e della differenza, dicono dell'alterità come costitutiva dell'identità stessa. Senza con-fusioni, tuttavia, e dunque nel riconoscimento del limite che l'altro, quand'è amato, disegna.