

G.C.S.I.

## Giornale Critico di Storia delle Idee

---

### **La critica alla coscienza moderna nel “primo” Bonhoeffer**

di Ilaria Ciancilla

Sommario:

1. *Introduzione;*
2. *Senso comunitario dell'esistenza in “Sanctorum communio”;*
3. *La polemica antimoderna in “Atto ed Essere” e “Venga il tuo “Regno”;*
4. *“Creazione e caduta”: il confronto con Nietzsche.*

#### **1. Introduzione**

Il pensiero di Dietrich Bonhoeffer è divenuto celebre per il tentativo, presente soprattutto nell'ultima opera, *Resistenza e resa*, di conciliare le istanze della fede cristiana e le movenze del mondo moderno, “divenuto adulto”. Ma, *Resistenza e resa*, è solo l'ultima tappa di un percorso speculativo che andrebbe scandagliato per intero, per valutare i termini esatti del rapporto tra il pensatore tedesco e la modernità. In questo saggio cercheremo di ricostruire tale rapporto alla luce delle primissime opere di Bonhoeffer, elaborate tra il 1927 e il 1933.

#### **2. Senso comunitario dell'esistenza in “Sanctorum communio”.**

La prima opera da tenere in considerazione è la tesi di laurea, *Sanctorum communio* [1], con cui Bonhoeffer si laureò nel 1927. In tale opera cominciano a delinearsi i tratti di una prospettiva del pensatore tedesco relativamente ai problemi etici, che matura in rapporto diretto con la figura di Cristo, fonte di ogni prassi morale.

La trattazione inizia, infatti, evidenziando le peculiarità della comunità che si raccoglie intorno al messaggio di Cristo: la comunità cristiana deve fondarsi da un lato sull'essere con gli altri, perché il senso di ogni comunità è riposto nella capacità di porre fine alla solitudine dell'individuo, d'altro lato sull'essere per gli altri, autentico completamento, laddove l'essere-con deve tradursi in un essere-per, in un sostituirsi all'altro nella reciproca appartenenza alla comunità di Cristo. Ed è proprio Cristo la fonte delle peculiarità della comunità che a lui si ispira, infatti l'essere-con e l'essere-per del cristiano si radicano nell'incarnazione di Cristo, nell'assunzione delle colpe dell'umanità da parte del figlio di Dio.

L'uomo redento da Cristo deve tendere alla sostituzione vicaria nei confronti del suo prossimo fino ad immolare il proprio io per l'altro «non c'è alcun superamento della persona tramite uno spirito apersonale, nessuna unità che annulli la molteplicità delle persone. La categoria sociale di base è la relazione Io-Tu. Il Tu dell'altro uomo è il Tu divino» [2]

L'uomo che entra nella comunità di Cristo, secondo Bonhoeffer, rinuncia ad ogni autosufficienza monadica, tipica della soggettività moderna, ad ogni delirio di onnipotenza, per ritrovare il senso dell'appartenenza ad un'umanità rinnovata dal messaggio cristiano e vincolata all'essere-con e per gli altri.

Bonhoeffer quindi contrasta il modo moderno di concepire la soggettività, la follia antropocentrica nel tratteggiare il reale, tipica di ogni forma di razionalismo secolarizzato ed emancipato dalla trascendenza. La figura di Cristo occupa il centro del reale, da essa promana il senso ontologico di tutto ciò che è.

La stessa comunità cristiana ha la sua radice nell'iniziativa di Cristo, non certo nella volontà umana, e l'identificazione tra Cristo e Chiesa denuncia il senso di insopprimibile mancanza e incompletezza ontologica dell'uomo.

L'umanità redenta da incarnazione, morte e resurrezione, è *Sanctorum communio*, comunità che occupa un posto nel mondo. Tuttavia, perché la centralità ontologica di Cristo non venga meno, il mondo non deve essere

oggetto di oblio o di mistico distacco. Intendendolo in questo modo, infatti, si ignorerebbe il senso profondo dell'incarnazione di Cristo che rappresenta la volontà di Dio e che attraverso Cristo si rende visibile nel tempo. In tal modo Bonhoeffer, dopo aver identificato con Cristo la comunità umana che a lui si ispira evita il rischio che si interpreti il mondo comunitario cristiano come a sé stante, chiuso nell'elitaria dimensione dell'elezione, che avrebbe come conseguenza inevitabile l'ascesi e il distacco dal mondo. La scelta del tempo storico quale dimensione ineludibile dell'azione cristiana è dunque opzione irrinunciabile.

Bonhoeffer pensa che solo l'insopprimibile dato dell'incarnazione di Cristo possa determinare la fine dello spaesamento esistenziale dell'uomo che nell'appartenenza alla comunità Cristiana ritrova la concretezza della propria strutturale radice ontologica e il senso dell'apertura al prossimo che la modernità soggetto-centrica ha smarrito.

### 3. La polemica antimoderna in “Atto ed Essere” e “Venga il tuo regno”.

Altro scritto di grande rilievo nel primo periodo della speculazione bonhoefferiana è *Atto ed essere* [3], opera nella quale il teologo tedesco pare confermare l'orientamento assunto in *Sanctorum communio*.

Nella prima parte di *Atto ed essere* assume maggiore centralità il confronto con la teologia contemporanea e segnatamente con Karl Barth, e viene ad esplicitarsi con grande evidenza una distanza. Barth, nella prospettiva di Bonhoeffer, delinea un divario uomo-Dio tanto netto da creare i presupposti per una totale frattura, che rende l'uomo privo di guida e Dio libero dall'uomo.

Tale distanza di Dio, che in termini teoretici si esprime nella sua profonda inconoscibilità e inattingibilità agli strumenti razionali, potrebbe essere condivisa da Bonhoeffer se rimanesse su un piano teoretico, ma è inaccettabile sul piano pratico laddove configuri una perdita d'intensità della prassi orientata secondo i canoni cristiani. Per Bonhoeffer Dio ha scelto di darsi all'uomo attraverso Cristo e proprio nell'azione, nella maturazione della fede può emergere una forma di conoscenza che non è teoretica ma si sviluppa nell'agire in maniera ancor più profonda, frutto dell'esempio di Cristo.

Il confronto con Barth, dunque, ci porta a contatto con un elemento della visione bonhoefferiana di notevole rilevanza per il nostro discorso, infatti, tale distinzione tra conoscenza mediante la ragione e conoscenza attraverso l'azione orientata dalla fede mette capo ad una scelta speculativa di grande importanza: Bonhoeffer sostiene la prevalenza dell'agire sulla ragione conoscitiva, ribaltando in questo modo le gerarchie tipiche della modernità.

L'uomo che si affida a Cristo, dunque, non solo è immerso in un orizzonte che assume senso solo grazie al ruolo redentivo e comunitario di Cristo, ma è chiamato anche a rinunciare alla superbia conoscitiva a favore del primato dell'agire, unica forma di apertura possibile al senso intimo dell'esistenza e della realtà

L'uomo vive in una condizione di datità, di gettatezza, da cui può essere riscattato esclusivamente grazie all'avvento di Cristo, solo l'atto di Cristo dona l'essere persona all'uomo, «l'atto è superato nell'essere, così come d'altra parte l'essere non è senza atto» [4] solo l'iniziativa di Cristo può aprire all'uomo gli spazi della nuova esistenza, dischiudendo un orizzonte di senso la cui disponibilità è esclusivamente di natura pratica e non assoluta, ma gravata dai limiti che tale ontologia cristocentrica implica.

Nell'ultima parte dell'opera Bonhoeffer chiarifica ulteriormente attraverso il rapporto tra atto ed essere, valorizzando il ruolo dell'atto come fonte d'essere, la tendenza a voler privilegiare la dimensione pratica e concreta della vicenda umana in relazione alla trascendenza. Infatti il primato dell'agire non può che radicarsi nella concretezza e materialità della venuta di Cristo, nell'atto che dona l'essere, che segna il toccarsi di finito ed infinito, storico ed eterno, mondanità e trascendenza.

L'opera si conclude con un'importante analisi della figura di Adamo in relazione a Cristo che conferma e perfeziona la tesi di fondo dell'opera. L'avvento di Cristo, infatti, reca con sé il passaggio dell'uomo dall'essere in Adamo all'essere in Cristo. Adamo porta sulle spalle non solo la colpa di aver trasgredito la regola divina, ma anche la preliminare superbia che lo ha condotto a valutare ciò che è bene e ciò che male, cioè ad arrogarsi il diritto di dare i natali alla dimidiazione che genera la coscienza. Quest'ultimo insieme di concetti consente a Bonhoeffer di aggiungere il tassello conclusivo alla visione sistematica della realtà umana, infatti capiamo come ribadire ed esaltare la radicalità ontologica di Cristo, evidenziare la priorità dell'agire, ha avuto anche la funzione di creare l'orizzonte adeguato per sviluppare uno dei più intensi attacchi alla coscienza moderna che la storia del pensiero conosca. Adamo ha generato il dubbio della scelta, ha offerto all'uomo la possibilità dello sguardo autonomo sul reale, che poi nei secoli ha generato l'oblio del divino a favore del radicale antropocentrismo che la modernità incarna in modo assoluto. Ecco allora l'uomo redento da Cristo, l'uomo che dovrà vivere la propria fede nell'azione, che dovrà rinunciare ad ogni pretesa teoretica sul mondo, ma ancora più radicalmente dovrà abbandonare la possibilità di conoscere se stesso, «l'uomo nuovo del futuro non guarda più a se stesso, ma, distolto lo sguardo da sé, soltanto alla rivelazione di Dio, a Cristo» [5]. Viene bandita qualsiasi forma di attenzione che vada oltre il mandato cristiano: l'io, la coscienza, la soggettività sono orpelli, fantasmi, destinati a dissolversi, «solo davanti a Dio la tentazione dell'idealismo e dell'autoreferenzialità del'essere umano è definitivamente superata e l'uomo si scopre per quello che effettivamente è» [6].

Bonhoeffer in questo modo muove, già a partire da *Atto ed Essere*, passi importanti verso la ridefinizione del contesto ontologico entro cui l'uomo deve vivere, e verso l'offerta di una proposta etica che non sia minata da alcun relativismo né dalle attenuazioni tipiche della dottrina cattolica, ma si manifesti come forma totalizzante

e radicale del vivere, in grado di unificare l'esistenza e tenderla allo spasimo verso le ragioni della fede, contro la fede nella ragione.

L'individuo che esiste in Adamo ha scelto la solitudine, ha scelto di coltivare la coscienza, che però diventa ostacolo per la vita comunitaria, priva l'uomo dell'unica dimensione in grado di colmare le sue lacune ontologiche, relegandolo nel regno del dubbio «l'uomo non può più comprendersi sulla base di se stesso, ma solo sulla base del Cristo esistente in forma di comunità, sulla base della sua parola, che è portata dalla comunità e che non è senza di essa» [7].

La conferenza del 1932, *Venga il tuo regno* [8], che segue cronologicamente *Atto ed essere*, ci consente di trarre alcune conferme rispetto al rapporto con la modernità. In essa è ribadito l'intento bonhoefferiano di rivitalizzare il rapporto tra la vita umana, il mondo e il messaggio cristiano, attraverso l'avvento del Cristo, andando oltre i limiti costituiti dal lassismo cattolico e dall'ascetismo protestante, nel tentativo di assottigliare la distanza tra trascendenza ed immanenza. Cristo assomma in sé la natura divina e l'incarnazione, la terra è luogo del darsi di Cristo ma allo stesso tempo non è il regno di Dio realizzato, l'uomo è stato oggetto della redenzione divina ma deve vivere cristianamente. Tutto il rapporto Cristo-uomo-mondo si gioca su una sorta di darsi negandosi da parte di Dio «in questo sta la vera maledizione che pesa sulla terra: non che essa deve portare spine e cardi, ma che nasconde il volto di Dio» [9]. Se Dio si desse per intero svanirebbe la tensione che deve animare la comunità cristiana nel tentativo d'avvicinarsi al suo regno, se si negasse ad ogni sguardo l'uomo potrebbe esclusivamente rimandare al regno dei cieli il rapporto con Dio ed ignorare ogni prassi cristiana. Allora «venga il tuo regno non è la preghiera dell'anima devota del singolo che vuole fuggire il mondo, non è la preghiera dell'utopista fanatico, dell'ostinato riformatore del mondo; è la preghiera solo della comunità dei figli della terra che non si isolano» [10]

Appare evidente che in *Venga il tuo regno* il pensiero di Bonhoeffer condivide, sotto il profilo del rapporto trascendenza-immanenza, l'esigenza che animava il filosofare di Martin Heidegger. Per entrambi è indispensabile che il trascendente si offra al mondo e all'uomo ma, allo stesso tempo, perché la trascendenza non venga a mancare è fondamentale il nascondimento che determina la prassi necessaria per un nuovo accoglimento, per un ri-darsi del trascendente. In entrambe le prospettive si respira un'aria antimoderna, coglibile chiaramente nel compito assegnato all'individuo, chiamato a rispondere all'appello del trascendente: «la libertà nei confronti di ciò che è manifesto in un'apertura lascia che l'ente sia sempre quell'ente che è. La libertà ora si scopre come il lasciar essere l'ente contro tutta una tradizione che è giunta a rendere l'uomo trascendenza assoluta» [11]

Differenze rilevanti si possono riscontrare nel fatto che il messaggio dell'essere heideggeriano, nelle sue ultime formulazioni, si rivolge prevalentemente al singolo che si rende mediatore, mentre per Bonhoeffer la venuta di Dio assume le vesti insanguinate del figlio morto sulla croce e chiama ad una sofferenza comunitaria che ha nell'agire il suo modo esemplare. Tuttavia per entrambi, la coscienza deve essere destituita di ogni ruolo, l'essere si rispecchia in sé attraverso l'uomo e ogni moto di coscienza sarebbe d'ostacolo, Cristo offre un esempio che vincola oltre ogni valutazione coscienziale.

#### 4. “Creazione e caduta”: il confronto con Nietzsche.

Il corso *Creazione e caduta* [12], che Bonhoeffer tenne all'università di Berlino nel semestre invernale 1932-33, assume rilevanza perché in esso albeggia il rapporto con un altro grande pensatore antimoderno, Friedrich Nietzsche, rapporto che, come noto, costituisce elemento qualificante, per molti commentatori, del pensiero bonhoefferiano.

Nella parte iniziale del corso Bonhoeffer sostiene il legame tra antico e nuovo testamento, per giungere a convalidare la consustanzialità di padre e figlio, infatti in tale prospettiva Gesù Cristo rappresenta la fine della storia, la fine del mondo come lo conosciamo, attraverso un secondo avvento che porterà la fine dei tempi. Solo Cristo, che porterà la fine dei tempi, può offrire la possibilità di una comprensione maggiore dell'inizio, della creazione. Infatti la resurrezione di Cristo è un venire dal nulla, come la stessa creazione, che dal nulla porta all'esistere del reale. In entrambi i casi è il rapporto con il nulla a determinare il divario ontologico tra trascendenza e uomo e la consustanzialità tra Dio e Cristo. Tuttavia tale natura del rapporto tra padre e figlio e quindi tra antico e nuovo testamento assume rilievo non tanto da un punto di vista strettamente teologico, bensì in relazione all'ottica pratico-etica che Bonhoeffer privilegia, infatti il ruolo di mediatore da parte di Cristo valorizza il legame tra Dio e il mondo, tra Dio e l'uomo: « Dio non vuole essere libero per sé, ma per l'uomo. Poiché in Cristo Dio è libero per l'uomo poiché egli non riserva a se la propria libertà... è Dio stesso a entrare nella cosa creata e a creare in tal modo la libertà » [13]. Bonhoeffer esprime così il radicale rifiuto verso un Dio lontano, dimentico del mondo. Dio è per l'uomo, è per il mondo e l'uomo deve maturare in Cristo la doppia fedeltà a Dio e a Cristo.

Secondo alcuni commentatori tale invito alla fedeltà al mondo, sostenuto dal rapporto tra Dio e uomo attraverso Cristo, è il primo forte punto di contatto con Nietzsche, poiché ricorderebbe la fedeltà alla terra che Nietzsche predicava nelle sue opere, ed inoltre la funzione palingenetica del superuomo sarebbe per certi versi assimilabile a quella di Cristo.

Ma è soprattutto nelle asserzioni relative al corpo che il legame tra i due pensatori si farebbe tangibile. Il corpo

è identificato come luogo del manifestarsi di Dio all'uomo, costituisce parte dell'essenza umana. Bonhoeffer esplicita elementi certamente presenti nel messaggio cristiano, che tuttavia hanno assunto un sapore eretico in virtù della lotta che la cristianità, dopo Cristo, ingaggia contro la corporeità e la vitalità in essa insita «così come Cristo è integralmente il proprio corpo, come la Chiesa è il corpo di Cristo. L'uomo che si priva del proprio corpo, si priva della propria esistenza davanti a Dio. La serietà dell'esistenza umana è il suo vincolo alla terra madre, il suo essere come corpo» [14]. La corporeità non è qualcosa a cui si possa, da parte umana, rinunciare, è un dono divino e come tale assume un ruolo sostanziale. In base a tale visione solo il vivere la corporeità nello stesso modo in cui si vivrebbe la spiritualità può consentire d'essere liberi, in Dio e per gli altri. Parrebbe dunque quanto mai evidente la vicinanza d'intenti tra Bonhoeffer e il Nietzsche nemico del cristianesimo ascetico, che nega il corpo e con esso la vita, che considera la corporeità nemica radicale dello spirito e della fede.

Il crocevia tra questi due pensatori scaturirebbe dalla comune volontà di contrastare l'oblio del mondo e della terra, di varia matrice, sia filosofica che teologica.

Tuttavia Nietzsche pensava ad una fedeltà alla terra per un *homo novus*, in grado di plasmare la terra stessa, capace di un protagonismo ontologico che l'uomo bonhoefferiano può permettersi solo per interposta persona, solo grazie alla mediazione di Cristo. Per Bonhoeffer la terra, il mondo, rappresentano l'orizzonte entro il quale deve svilupparsi solo un tratto, seppur fondamentale, dell'esistenza umana, e tale contesto deve essere vissuto nella maniera più completa, tuttavia i margini di plasmabilità di tale orizzonte sono profondamente limitati. Il superuomo di Nietzsche è oltre l'uomo proprio perché raggiunge la capacità di modellare il reale in cui si inserisce, la terra di cui parla Nietzsche non ha bisogno della preliminare giustificazione da parte di Cristo, ma è affidata al fare umano. Possiamo perciò osservare che i punti di contatto tra i due pensatori, almeno per ciò che riguarda la fedeltà alla terra, sono più apparenti che reali.

Il versante realmente comune è rappresentato dalla critica alla coscienza nelle sue manifestazioni teoretiche e morali. In *Creazione e caduta* Bonhoeffer ribadisce e acuisce la critica della coscienza di origine adamitica. Citando *Genesi* 2,9, parla dell'albero della vita che si trova nel giardino terrestre e rimanda, secondo il teologo tedesco, alla croce di Cristo, in quanto la croce assume centralità nel mondo corrotto dalla colpa, alimentando la linfa della nuova vita, infatti, è attraverso la morte e resurrezione di Cristo che può generarsi l'uomo nuovo. Tuttavia nel paradiso terrestre è presente anche l'albero della conoscenza che dovrebbe donare il sapere intorno al bene e al male, e proprio per questo Adamo mangia il frutto di tale albero, commettendo il peccato originale e rompendo il vincolo con Dio.

Viene dunque riaffermata la condanna per la superbia che porta l'uomo a voler essere *sicut deus* per un desiderio di conoscenza, che porta alla nascita della coscienza. La coscienza è strumento di divisione e l'avvento di Cristo servirà a superarla in nome della nuova vita.

Viene in tal modo ribadita l'idea di fondo che abbiamo visto animare le prime opere del teologo tedesco, cioè il primato assoluto dell'agire secondo un'etica cristiana, sorretto teologicamente dalla morte e resurrezione del Cristo, sulla coscienza sia teoretica che pratica, vista come incarnazione della superbia umana.

Siamo, ancora una volta, come del resto in tutte le prime opere di Bonhoeffer, molto lontani dai lidi della modernità e dell'individuo protagonista assoluto del suo tempo attraverso la coscienza, ma siamo anche molto distanti dall'ultimo Bonhoeffer di *Resistenza e resa*, riconciliato non semplicemente con il mondo, elemento presente già nelle opere di cui abbiamo parlato, ma con il volto moderno e secolarizzato di esso. Siamo in un orizzonte dominato dalla mediazione di Cristo e dal rifiuto di ogni istanza coscienziale, a favore dell'immediatezza dell'azione che ha senso solo in virtù dell'appartenenza degli individui alla comunità cristiana.

\*\*\*

## NOTE

[1] D.Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Trowitzsch und Sohn, Berlin, 1930; *Sanctorum Communio, Ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1994. .

[2] D.Bonhoeffer, *Sanctorum communio. Eine dogmatische Untersuchung zur Soziologie der Kirche*, Trowitzsch und Sohn, Berlin, 1930; *Sanctorum Communio, Ricerca dogmatica sulla sociologia della Chiesa*, Queriniana, Brescia, 1994, p.32.

[3] D.Bonhoeffer, *Akt und Sein. Trazendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Trowitzsch und Sohn, 1931; *Atto ed Essere. Filosofia trascendentale e ontologia nella teologia sistematica*, Editrice Queriniana, Brescia, 1993.

[4] D.Bonhoeffer, *Akt und Sein. Trazendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Trowitzsch und Sohn, 1931; *Atto ed Essere. Filosofia trascendentale e ontologia nella teologia sistematica*, Editrice Queriniana, Brescia, 1993, p.108.

[5] D.Bonhoeffer, *Akt und Sein. Trazendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Trowitzsch und Sohn, 1931; *Atto ed Essere. Filosofia trascendentale e ontologia nella teologia sistematica*, Editrice Queriniana, Brescia, 1993, p.49.

[6] A.Andreini, *Bonhoeffer, l'etica come confessione*, Paoline, Milano, 2001, p.80.

[7] D.Bonhoeffer, *Akt und Sein. Trazendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie*, Trowitzsch und Sohn, 1931; *Atto ed Essere. Filosofia trascendentale e ontologia nella teologia sistematica*, Editrice Queriniana, Brescia, 1993, p.83.

[8] D.Bonhoeffer, *Dein Reich Komme*, Furche Verlag, Amburg, 1957; *Venga il tuo Regno*, Queriniana, Brescia, 1988.

[9] D.Bonhoeffer, *Dein Reich Komme*, Furche Verlag, Amburg, 1957; *Venga il tuo Regno*, Queriniana, Brescia, 1988,p.29.

[10] D.Bonhoeffer, *Dein Reich Komme*, Furche Verlag, Amburg, 1957; *Venga il tuo Regno*, Queriniana, Brescia, 1988,p.32.

[11] M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Klostermann, Frankfurt a.M., 1943; *Dell'essenza della verità*, in Segnavia, a cura di F.Volpi, Adelphi, Milano, 1994, p.143.

[12] D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall. Thologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*, Kaiser, München, 1933; *Creazione e caduta, interpretazione teologica di Genesi 1-3*, Queriniana, Brescia, 1992.

[13] D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*, Kaiser, München, 1933; *Creazione e caduta, interpretazione teologica di Genesi 1-3*, Queriniana, Brescia, 1992, pp.54-55.

[14] D. Bonhoeffer, *Schöpfung und Fall. Theologische Auslegung von Genesis 1 bis 3*, Kaiser, München, 1933; *Creazione e caduta, interpretazione teologica di Genesi 1-3*, Queriniana, Brescia, 1992, p.66.