

DIETRICH BONHOEFFER

# CRISTOLOGIA

Edizione critica in lingua tedesca a cura di  
Carsten Nicolaisen ed Ernst-Albert Scharffenorth

Saggio introduttivo  
di Alberto Conci

Postfazione  
di Eberhard Bethge e Otto Dudzus

EDITRICE QUERINIANA

## *Postfazione*

Nota redazionale

*Postfazione* di E. Bethge e O. Dudzus a D. BONHOEFFER, *Cristologia* (Giornale di teologia 154), Queriniana, Brescia 1984, 103-115.

## I.

Questa *Cristologia* deriva dal corso di due ore settimanali tenuto da Dietrich Bonhoeffer nel semestre estivo del 1933 all'Università di Berlino (diciotto ore in tutto). Il manoscritto è andato perduto. Una prima versione del testo è stata ricostruita da Eberhard Bethge utilizzando gli appunti presi durante le lezioni da Hilde Enterlein (poi signora Schönherr), Klara Hunsche, Hartmut Gadow, Gerhard Riemer, Wolf Dieter Zimmermann e Otto Dudzus. Dietrich Ritschl ha realizzato a sua volta una revisione del testo. Quest'ultimo è stato pubblicato per la prima volta nel 1960, in *Gesammelte Schriften* (= GS) III, 166-242 [il testo che precede è invece il risultato del lavoro di C. Nicolaisen ed E.-A. Scharffenorth per l'edizione critica delle *Opere di Dietrich Bonhoeffer* uscita in Germania nel 1997 e in Italia nel 2008]. Nonostante le riserve sull'autenticità letterale, la pubblicazione ha suscitato subito forte interesse. Ci si chiedeva come risultasse l'unica *Cristologia* bonhoefferiana esplicitamente concepita prima delle stimolanti cristologie applicate di *Sequela* (1937) e dell'*Etica*, o dei rispettivi passi di *Resistenza e Resa*. Già nel 1962 scriveva Martin Marty in *The Place of Bonhoeffer* (New York 1962, 142): «A nessun testo delle *Gesammelte Schriften* si può riconoscere interesse e importanza pari alla ricostruzione di questo corso, che Bethge ha fatto in base ad appunti degli studenti». In sempre nuove tirature sono apparse poi un'edizione tedesca separata (*Wer ist und wer war Jesus Christus? Seine Geschichte und sein Geheimnis*, edito da Otto Dudzus, Furche-Verlag 1962), una inglese (*Christology*, ed. americana con il titolo *Christ The Center*, edita da Edwin Robert-

son), una olandese (*Wie is en wie was Jezus Christus?*, edita da F. van der Heijden) e una spagnola (*¿Quién es y quién fue Jesucristo?*, edita da Sergio Vences e Ursula Kilfitt).

L'interesse per la *Cristologia* era in buona parte alimentato dalla curiosità di sapere che rapporto ci fosse tra la critica alla chiesa già presente in *Sequela*, e in particolare tra la più tarda scoperta della debolezza del cristianesimo contemporaneo, delle problematiche cruciali in campo etico, e il centro cristologico della sua teologia. Tutto questo era un allontanamento da tale centro, o viceversa un immergersi più profondo nel suo nucleo? A parecchi il corso del 1933 sembrò superato e sterile, a paragone del più tardo Bonhoeffer. Altri credettero di riconoscervi una tranquillizzante continuità con la tradizione. E a molti sembrò che proprio questa tradizione fosse resa sorprendentemente attuale.

Vista la pubblicazione, alcuni uditori del corso del 1933 ritennero di riconoscervi quanto allora fu detto, nonostante i quasi trent'anni trascorsi, sia come orientamento generale che per molti aspetti specifici. Nel concentrarsi sul tema centrale della teologia, l'esposizione di Bonhoeffer era l'occasione per equipaggiarsi in modo da non far passare con indifferenza i tumultuosi avvenimenti di quell'estate; anzi, pur senza occuparsene esplicitamente, trasmetteva un po' di quell'ampio respiro, necessario per tutto quello che stava succedendo. Non si interruppe mai il legame tra la lezione nell'aula e gli avvenimenti fuori, anche se non ci fu quasi bisogno di farlo notare. Bastarono accenni al virus messianico di ogni storia (*GS* III, 196s.), per far trasparire la storia del 1933 con il suo invasamento hitleriano che stava infettando anche l'Università. Che cosa era più impellente del conseguire certezza sul problema: chi è Gesù Cristo? Si avvertiva che qui era il punto decisivo, riguardo all'esistenza sia teologica e cristiana che umana, e per questo quasi nessuno dei circa duecento uditori perdettero mai una lezione, e c'era un'aria, una tensione, piena d'ansia, solo eccezionalmente sperimentabile in ambiente accademico (così Otto Dudzus nella *Prefazione* dell'edizione separata del 1962).

Bonhoeffer stesso disse una volta che nessun corso accademico gli era costato altrettanta fatica. E la attribuiva appunto non alla turbolenza dei mesi estivi del 1933, nell'Università e nella chiesa berlinese, con tutto quel che ciò richiedeva in più d'impegno, ma alla materia che alla fine si era deciso a trattare. A posteriori po-

trebbe apparire come se la scelta del tema antichissimo e centrale della cristologia fosse consapevolmente e immediatamente messo in rapporto all'inizio del dominio hitleriano sulla Germania. Ma non ci sono prove per sostenerlo. Lo sviluppo coerente della biennale attività di insegnamento nella facoltà aveva fatto maturare questa tematica. Bonhoeffer doveva per forza fare i conti con quel fondamento sempre presupposto e utilizzato nella sua precedente riflessione teologica. Del resto gli uditori ebbero solo da avvantaggiarsi della fatica accusata da Bonhoeffer. Anche le più sottili trattazioni della cristologia antica e della Riforma, collocate al punto giusto, ne acquisirono una trasparenza addirittura affascinante.

Nella sua preparazione personale, Bonhoeffer aveva studiato in Karl Holl, Adolf von Harnack e Reinhold Seeberg i paragrafi sulla storia della dottrina di Gesù di Nazaret, il Cristo. Comunque questi teologi lo avevano condotto a Lutero, a quello che sarebbe poi stato il suo più importante maestro, proprio in campo cristologico.

Alle spalle dei maestri contemporanei c'erano intanto per lui i due grandi nomi del secolo passato, Schleiermacher e Ritschl. Essi avevano improntato il clima e l'indirizzo della facoltà. E Bonhoeffer sospettava in entrambi una cristologia incapace di consentire pienamente la venuta in terra e l'ingresso nella storia del Cristo: Cristo era la «manifestazione di idee sovrastoriche». Sulla base di una tale cristologia docetista Lutero gli era rimasto incomprensibile (il capitolo sulla cristologia moderna in Bonhoeffer ha il doppio titolo: «L'eresia docetista - la teologia liberale»). Per tutta la vita Bonhoeffer si dette da fare intensamente a rintracciare forme esplicite e nascoste di docetismo e a combatterne le conseguenze.

La sua fede esistenziale così come il suo agire, perfino nell'etica politica, dipendevano dall'incarnazione intesa in senso pieno, spinta fino al paradosso. Per cui l'attacco al docetismo è uno dei punti di forza del corso di cristologia. Un altro può essere la preminenza metodica, e naturalmente anche contenutiva, del Cristo presente sul Gesù storico. La storia non può fondare la cristologia, anche se nessuna cristologia può rinunciare al Gesù storico senza ricadere nel docetismo. Bonhoeffer doveva essersi reso conto che in questo modo anche la storia ha il suo specifico riconoscimento.

## II.

Lungo il cammino che porta a questa cristologia e lungo il cammino che se ne diparte ci sono momenti di incubazione, scoperte, accentuazioni di aspetti diversi.

Il cammino inizia fin dagli anni dello studio universitario con la chiesa, e porta da concetti ecclesiologici a concetti cristologici, da ciò che ritroviamo davanti e possiamo raggiungere concretamente, la chiesa, al mistero interiore di questo luogo, Cristo; cioè da una pretesa in tanti modi riaffermata e accolta con gratitudine, alla critica di questo dato, creativa per quanto tagliente. Così, dopo aver trattato della chiesa in *Sanctorum Communio* (finito nel 1927), con *Akt und Sein* (finito nel 1930) risulta sempre più evidente la concentrazione su Cristo. Ciò avviene all'inizio grazie al concetto del "limite" per la comunità credente, quel "di fuori" che si manifesta tra noi in funzione critica e fondante. Nel corso su *Genesi 1-3, Creazione e caduta* (inverno 1932/33), si sviluppa il lato positivo di questo fatto, cioè il modo in cui questo Cristo è anche "al centro". «Egli è limite e centro della nostra esistenza al tempo stesso» (SF, 62)<sup>1</sup>. E nella *Cristologia* del 1933 Bonhoeffer avvia la riflessione sul modo in cui questo Cristo limite e centro del nostro essere sia mediatore dalla parte di Dio e dalla parte del mondo.

Da un punto di vista cronologico questo corso è l'ultimo della regolare attività accademica. Il tentativo di tornare ancora alla facoltà di Berlino nel 1935/36 con *Sequela*, incorre nel divieto di insegnare, e non per caso. Il corso di *Cristologia*, anche dal punto di vista del contenuto, è una certa conclusione "intellettuale", cui seguono le applicazioni all'etica ecclesiologica in *Sequela* e nel suo contesto, o all'etica profana nella realtà-vissuta della cospirazione. Ernst Feil (in *Die Theologie Dietrich Bonhoeffers*, München 1971, 171) ha fatto notare tra l'altro che qui giunge al punto estremo «l'uso marcato di una terminologia filosofica». Nel corso Bonhoeffer designa ancora una volta il problema cristologico come "ontologico" (GS III, 172 [ed. it. ODB 9, 602]). Ciò non accade più successivamente, anzi, in *Sequela* (NF 200, nota 10)<sup>2</sup> Bonhoeffer addirittura raccomanda di

<sup>1</sup> [Cfr. trad. it. *Creazione e caduta. L'ora della tentazione*, Queriniana, Brescia 1977<sup>3</sup>, 55; ora in ed. critica, *Creazione e caduta* (ODB 3), Queriniana, Brescia 1992, 74].

<sup>2</sup> [Cfr. trad. it. *Sequela*, Queriniana, Brescia 1975<sup>4</sup>, 204; ora in ed. critica, *Sequela* (ODB 4), Queriniana, Brescia 1997, 210, nota 10].

non scambiare affermazioni ontologiche con testimonianze kerygmatiche. In queste lezioni dunque concetti già prima evocati confluiscono in unità: il pensiero della socialità da *Sanctorum Communio*, quello del limite da *Akt und Sein*, il legame limite-centro da *Creazione e caduta*, il carattere sempre concreto e l'aderenza alla storia propri del comandamento dal tempo di Barcellona e New York e dalle conferenze ecumeniche prima del 1933. Ernst Feil sintetizza: «Gesù Cristo è presente storicamente *pro me, pro nobis*, nella parola, nel sacramento, nella comunità, e in tutto questo si mostra come *centro* dell'esistenza, della storia e della natura e come *mediatore*, al nostro posto. Cristo è dunque, come dice questo corso collegando i due termini, *centro e mediatore*<sup>3</sup>. Esso mostra che Gesù è l'uno e l'altro, l'uno per mezzo dell'altro e nell'altro, poiché, nel mediare, egli è il centro, e nell'esser centro, è mediatore» (cit., 176). Il *pro me* con il suo carattere individualistico è già integrato dal plurale *pro nobis*. Nel 1944, a Tegel, sarà ancora possibile il richiamo solo grazie al *pro aliis*, incluso nel più semplice dei titoli cristologici: "Cristo", cioè "l'uomo per gli altri". Al tempo di *Sequela*, questo Cristo viene decifrato come limite, centro e mediatore nel comportamento della chiesa all'interno e verso l'esterno (qui la riuscita letteraria sembra più durevole che non nelle concrete prese di posizione del *Kirchenkampf*). Al tempo dell'*Etica* e di *Resistenza e resa* se ne sviluppa il significato per la condizione profana del seguace di Cristo. Ed ora per la prima volta non si delimitano più i confini del mondo solo negativamente, in nome di questo Cristo, ma vi si aggiungono molto più marcatamente i tratti positivi del mondo, come già nell'avvio del 1933, ma ora in modo risolutamente scoperto. Essi includono sia la gioia per «quello che spetta ad ognuno», sia il consenso che non arretra di fronte alla morte, nell'assumersi la colpa e la responsabilità. Per cui ora, nelle parti cristologiche di *Etica* e *Resistenza e resa*, troviamo richiami molto più frequenti di prima all'incarnazione, e anche approfondimenti dell'aspetto croce e risurrezione. Il principio: «Soltanto nel mondo Cristo è Cristo» (*E*, 219)<sup>4</sup> è una nuova formula della cristologia luterana della condiscendenza. Il corso del 1933 non era ancora

<sup>3</sup> [*Mitte* e *Mittler* in tedesco hanno la stessa radice (*N.d.T.*)].

<sup>4</sup> [Cfr. trad. it., *Etica*, Bompiani, Milano 1969, 172; ora in ed. critica, *Etica* (*ODB* 6), Queriniana, Brescia 1995, 46].



in grado di tener conto del “mondo”. A quel punto il “mondo” è poco più che un concetto astratto. Bonhoeffer ha presente quel pezzo di mondo in cui lui stesso vive, agisce e pensa, condizionato dal tempo, dal luogo e dalla situazione. Nel 1933 la sua questione centrale “Chi è Gesù Cristo?” non ha ancora un senso speciale in rapporto a situazioni e gruppi. E questo incisivo corso affascino gli uditori per un tal delimitare tutte le questioni del “come”, del “che cosa”, del “perché” e conseguenze. Nelle ultime opere la domanda è: “chi è oggi per noi Gesù Cristo?”. Essa è quindi divenuta più modesta e al tempo stesso più provocante, perché riferita al proprio mondo, all’“oggi”, determinato dall’Illuminismo e dalla scientificità dell’Occidente, dal modo ambivalente in cui si è realizzato il cristianesimo, dal peso della colpa e dalla condivisione della responsabilità.

Anche a Bonhoeffer, come a Barth, è stato rimproverato il monismo cristologico. Ma sarebbe giusto definire tutt’al più come cristocentrismo la componente cristologica del suo metodo. Egli stesso ha colto un problema a questo punto, tanto che si precisa nell’*Etica* l’equivalenza della concentrazione ed esclusività di Cristo all’intera «vastità dell’ambito della sua signoria» (*E*, 62)<sup>5</sup>. Comunque la tensione e il mistero dell’accostamento esclusività-apertura suscitarono curiosità crescente già negli uditori del 1933.

### III.

Le importanti trattazioni specialistiche della cristologia dopo il 1945 non si riferiscono affatto alla *Cristologia* di Bonhoeffer, né quella di Heinrich Vogel, né quella di Wolfhart Pannenberg, né quella di Reinhard Slenzka. Perché? Forse perché, come ad es. Pannenberg, seguono tutt’altra strada? O perché, come nel caso di Vogel, non potevano sapere del corso di Bonhoeffer, pubblicato solo nel 1960? O perché il carattere frammentario e una certa confusione nelle fonti dell’opera complessiva di Bonhoeffer rendono più difficile conoscerla? Ma anche tre recenti volumi della *Dogmatik* di Gerhard Ebeling (Tübingen 1979) non si riferiscono più alla *Cristo-*

<sup>5</sup> [*Ibid.*, 50; ora *ODB* 6 (*E*), 303].

logia di Bonhoeffer, e questo dopo che Ebeling ha ottenuto generale consenso e universale ascolto nel sostenere che «l'interpretazione non-religiosa dei concetti biblici in un mondo ormai maggiorenne» sarebbe un'interpretazione cristologica (*Mündige Welt* II, München 1956, 12-73)<sup>6</sup>. Viceversa Karl Barth, nei volumi sulla riconciliazione della *Kirchliche Dogmatik* (KD IV,1-3), ha tenuto conto molto ampiamente delle convinzioni cristologiche di Bonhoeffer e si è espresso in modo estremamente positivo specialmente sulla cristologia di *Sequela*. Ancora non poteva sapere del corso del 1933, poiché KD IV,3 fu pubblicato già nel 1959. Jürgen Moltmann si riferisce spesso alla cristologia bonhoefferiana delle lettere da Tegel, soprattutto al concetto di rappresentanza (cfr. ad es. *Il Dio crocifisso*)<sup>7</sup>, quasi mai al corso di *Cristologia*. Lo stesso vale per Hermann Dembowski (*Grundfragen der Christologie, erörtert am Problem der Herrschaft Jesu Christi*, München 1971<sup>2</sup>)<sup>8</sup> e per Helmut Gollwitzer (cfr. ad es. *Krummes Holz - aufrechter Gang*, München 1970). Eberhard Jüngel, nel suo libro del 1977, *Gott als Geheimnis der Welt*, ha dedicato un capitolo alla cristologia di Bonhoeffer, intitolandolo: «Il contributo di Bonhoeffer alla ripresa del discorso sulla morte di Dio nella teologia» (74-83)<sup>9</sup>.

Jaroslav Pelikan ritenne necessario presentare al pubblico teologico ed ecclesiastico americano proprio il corso del 1933 (nel volume di Martin Marty, *The Place of Bonhoeffer*, New York 1962), certo non senza sollevare spunti di critica; egli si chiede: *a*) se il modello apriori della domanda sul “chi” a esclusione del “come” non semplifichi troppo la storia della cristologia e, ad es., non equipari in modo troppo immediato il liberalismo del XIX secolo, fondato sulla critica storica, e l'eresia docetista; *b*) se non si sia troppo negletta la ormai evidente povertà nella fondazione biblica dell'esegesi moderna, il che Bonhoeffer avrebbe già potuto facilmente riconoscere; *c*) se Bonhoeffer, per quanto lo riguarda, si sia sufficientemente premunito dall'eresia ebionita. Dopo avere invitato i protestanti americani a recuperare dai Padri, dai concili e dalle formule confessionali quella “sostanza cattolica” ora così ca-

<sup>6</sup> [Cfr. trad. it., *La “interpretazione non-religiosa dei concetti biblici”*, in R. GIBELLINI (ed.), *Dossier-Bonhoeffer*, Queriniana, Brescia 1971, 1975<sup>2</sup>, 57-149].

<sup>7</sup> [Cfr. trad. it., *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1972, 2013<sup>8</sup>].

<sup>8</sup> [Cfr. trad. it., *Problemi fondamentali di cristologia*, Dehoniane, Bologna 1973].

<sup>9</sup> [Cfr. trad. it., *Dio, mistero del mondo*, Queriniana, Brescia 1982, 2004<sup>3</sup>, 82-91].

rente e così negligenzemente sperperata, Pelikan così conclude il suo articolo: «Bonhoeffer può aiutarci a vedere i problemi e le fonti. Di più non può fare, ma questo non può farlo altri che lui» (cit., 164).

Naturalmente i riferimenti alla *Cristologia* di Bonhoeffer sono abbondanti, anche se in misura diversa, nell'ampia letteratura secondaria in rapporto a e su Bonhoeffer stesso. Anche prima che fosse accessibile la *Cristologia* (1960), pur senza riferirvisi, Jürgen Moltmann (*Herrschaft Christi und soziale Wirklichkeit nach Dietrich Bonhoeffer*, in *Theologische Existenz heute* 71(1959)<sup>10</sup>) arriva a considerare centrale il concetto di rappresentanza, Hanfried Müller, il primo autore di una presentazione globale di Bonhoeffer per il mondo tedesco (*Von der Kirche zur Welt*, Leipzig 1961, 1966<sup>2</sup>) ritiene di poter dimostrare in Bonhoeffer uno sviluppo, una rivoluzione che va da una *theologia gloriae* ad una *theologia crucis*, fino alla *kénosi*. Nel suo nuovo libro *Evangelische Dogmatik im Überblick* (Berlino 1978), richiama quei «tentativi bonhoefferiani di accogliere nella cristologia, operando la massima concentrazione cristologica, le motivate richieste di rilievo per la figura di Gesù», e a questo proposito rimanda a quel passo in cui Bonhoeffer riconosce all'espressione del proletario «Gesù era un uomo buono», più contenuto che all'attestazione borghese: «Gesù è Dio» (cit., 110). Ugualmente da ricordare sono Regin Prenter (*Dietrich Bonhoeffer und Karl Barths Offenbarungspositivismus*, in *Mündige Welt* III, München 1960, e *Bonhoeffer und der junge Luther*, in *Mündige Welt* IV, München 1963) e John Godesy, con la sua tesi basileese del 1958, la prima presentazione complessiva di Bonhoeffer in inglese (*The Theology of Dietrich Bonhoeffer*, Philadelphia 1960).

Dopo la pubblicazione della *Cristologia* è una minoranza ad appoggiare il punto di vista della frattura, iniziato da Hanfried Müller. John A. Philipps parla di due cristologie completamente diverse in Bonhoeffer, una del 1933/37 e l'altra del 1944 (*The Form of Christ in the World: a study of Bonhoeffer's Christology*, Collins and Harper 1967). Questa tesi risulta rafforzata presso i «teologi della morte di Dio» degli anni Sessanta, a cominciare da *Honest to God* di John A.T. Robinson (Londra 1963) e dagli americani Paul van Buren, Thomas J.J. Altizer e William Hamilton (che certo non si

<sup>10</sup> [Cfr. l'analisi di quest'opera di Moltmann su Bonhoeffer in R. GIBELLINI, *La teologia di Jürgen Moltmann*, Queriniana, Brescia 1975, 16-30].

possono equiparare senz'altro a Robinson)<sup>11</sup>. Con esito tutto diverso Clifford Green elabora la tesi non di una frattura ma di un processo di maturazione; in base al problema personale del proprio "afferinarsi" Bonhoeffer inizialmente avrebbe parlato di un Cristo esercitante un dominio assoluto, e invece l'"impegno per gli altri", assunto più tardi incondizionatamente, lo avrebbe portato a darne un'immagine più fraterna (*The Sociality of Christ and Humanity, Dietrich Bonhoeffer's early theology 1927-1933*, Scholars Press 1975). David A. Hopper con la sua acribia piena di curiosità segue le vicende di questa non coincidenza di vedute nell'interpretazione di Bonhoeffer e sospetta per suo conto in Bonhoeffer meno continuità creativa che ipersensibile reattività alle suggestioni del momento (*A dissent on Bonhoeffer*, Westminster Press 1975).

La grande maggioranza degli autori accentua, come già Clifford Green, l'indubitabile continuità dello sviluppo cristologico in Bonhoeffer, anche se poi ci sono differenze nel dare maggior rilievo a questo o a quell'aspetto. Così Jürgen Weissbach (*Christologie und Ethik bei Dietrich Bonhoeffer*, in *Theologische Existenz heute* 131[1966]); René Marlé, gesuita francese (*Dietrich Bonhoeffer, Témoin de Jésus Christ parmi ses frères*, Paris 1967)<sup>12</sup>; con qualche differenza J. Sperna Weiland (*Het einde van de Religie. Verder op het spoor van Bonhoeffer*, Baarn 1970)<sup>13</sup>; il suo laureando Hans Dick van Hoogstraten (*Interpretatie. Een onderzoek naar de veranderingen in het denken van Dietrich Bonhoeffer aan naar de consequenties daarvan voor de vertolking van de bijbel*, Assen 1973 [Interpretazione. Ricerca sui mutamenti nel pensiero di Bonhoeffer e sulle conseguenze di questi in rapporto alla promessa biblica]); ci sono linee di ricerca sempre nuove in G.T. Rothnizen (per es. *Aristocratic christendom over Dietrich Bonhoeffer*, Kampen 1969; così pure in James W. Woelfel (*Bonhoeffer's Theology: classical and revolutionary*, Nashville 1970).

<sup>11</sup> [Cfr. J.A.T. ROBINSON, *Dio non è così*, Vallecchi, Firenze 1965; P. VAN BUREN, *Il significato secolare dell'evangelo*, Gribaudi, Torino 1969; T.J.J. ALTIZER - W. HAMILTON, *La teologia radicale e la morte di Dio*, Feltrinelli, Milano 1969 (in particolare il capitolo "Dietrich Bonhoeffer", firmato da W. Hamilton, *ibid.*, 131-137)].

<sup>12</sup> [Cfr. trad. it., *Dietrich Bonhoeffer, testimone di Gesù Cristo tra i suoi fratelli*, Morcelliana, Brescia 1968].

<sup>13</sup> [Cfr. trad. it., *La fine della religione. Studio su Bonhoeffer*, Queriniana, Brescia 1974].

Heinrich Ott nel suo studio su Bonhoeffer si è interessato soprattutto all'*Etica*, con i suoi elementi universali (*Wirklichkeit und Glaube*, vol. 1, *Zum theologischen Erbe Dietrich Bonhoeffers*, Göttingen 1966); Rainer Mayer (*Christunwirklichkeit. Grundlagen, Entwicklung und Konsequenzen der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Stuttgart 1969) tentano di inchiodare Bonhoeffer ad una «ontologia cristologica come sistema» (così E. FEIL, cit., 198.323), e per questo vengono criticati da Feil. André Dumas mette in evidenza influssi hegeliani e più di altri si fonda proprio sul corso del 1933: «Si è obbligati a non terminare con *Resistenza e Resa*, benché in quei lampi di intuizione dal carcere sia compendiato tutto il pensiero di Bonhoeffer. Troppo evidente è la continuità del suo pensiero, come si può dimostrare in base alla stabilità della terminologia. Termini come realtà, rappresentanza, strutturazione, ad es., corrono attraverso tutta l'opera, ma in nessun passo sono definiti così chiaramente come nei testi del 1932/33» (*Une théologie de la réalité. Dietrich Bonhoeffer*, Genève 1968, 237). Con profondità e ampiezza Ernst Feil ripercorre nel suo impegnativo lavoro tutto l'intreccio di linee e di sfumature. Egli dedica tutta la parte centrale del suo libro ad una «visione storica d'insieme della cristologia di Bonhoeffer», col titolo: «Parte II: Gesù Cristo centro e mediatore» (cit., 137-220). Tiemo Rainer Peters (*Die Präsenz des Politischen in der Theologie Dietrich Bonhoeffers*, München-Mainz 1976), nel «tentativo di Feil di mediare storia e sistema», trova un «fondamentale residuo di astrattezza» (10s.) e vede il corso di *Cristologia* non tanto come conclusione, quanto piuttosto come un equipaggiarsi per il conflitto imminente nella storia e nella società. «La domanda cristologica: chi sei? è dunque nel senso di fondare una “nuova umanità”, una storia deideologizzata e un mondo del lavoro umano, e in questa prospettiva ritorna anche come principio di opposizione critica. Dove la chiesa si pone questa domanda incontra il mistero del Dio umiliato, e prima o poi ripercorre con Lui “la strada dell'umiliazione” (GS III, 241)» (cit. 50).

#### IV.

Oggi è chiaro: nel corso bonhoefferiano del 1933 la scientificità in ambito cristologico inizia sorprendentemente con un incontro. E

questo esercita la sua influenza fino all'etica politica della chiesa. Il corso perciò media la tradizione dei grandi dogmi cristologici, dei concili della chiesa e delle formule di confessione come un *tua res agitur*. Qui è la sua forza, ma anche il pericolo di una possibile semplificazione storica.

Da ultimo si potrà notare in questo corso la mancanza di soddisfacenti sviluppi sulla questione se e come il *Christus praesens* sia fondamentalmente il messia d'Israele, solo a tal condizione *Christus pro nobis* e *pro aliis*. Ma comunque c'è una sezione sul "luogo di Cristo" (GS III, 194-200), che è parallela sia nella forma che nel contenuto al capitolo introduttivo del corso dell'estate 1932 su *L'essenza della chiesa* (GS V, 231-239). Lì si dice che la chiesa non può cercarsi a piacimento il suo luogo proprio, nei posti privilegiati del mondo, ma può essere solo là dove è presente il Cristo, se non vuol cadere nell'annientamento (cit., 232)<sup>14</sup>; la stessa cosa vale a maggior ragione per il luogo del Cristo.

Soltanto in un punto si fa strada, contro la corrente della promessa messianica, l'idea che il Messia non può essere il centro perspicuo dato in partenza dello spazio della storia, bensì che il Messia sarà e dovrà essere il centro nascosto della storia posto da Dio. Israele sta pertanto con la sua speranza profetica solo fra i popoli. Israele diventa pertanto il luogo in cui Dio adempie questa promessa (GS III, 197)<sup>15</sup>.

Impiantare *ex novo* e svolgere con gli ebrei il dialogo su Gesù di Nazaret è sicuramente uno dei compiti più urgenti del nostro tempo. Qui per cominciare ci sono solo passi preliminari ed esitanti: anche Bonhoeffer pensava che la cristologia, sia nell'*actus directus* che nell'*actus reflexus*, fosse sempre da ripensare e da riscrivere. E lui stesso più di ogni altro offre spunti e aiuti in questo senso, sia con il suo pensiero teologico dal 1933 in avanti, sia soprattutto con il compimento della sua vita (cfr. su questo B. KLAPPERT, *Die Juden in einer christlichen Theologie nach Ausch-*

---

<sup>14</sup> [Cfr. trad. it., *L'essenza della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1972, parte I "Il luogo della Chiesa", 24-38, qui 25-26; ora in ed. critica, *Scritti scelti (1918-1933)* (ODB 9), Queriniana, Brescia 2008, 404-417, qui 405s.].

<sup>15</sup> [V. sopra, 90].

*witz*, in *Auschwitz als Herausforderung für Juden und Christen*, ed. da Günther Bernd Ginzel, Heidelberg 1980, 481-512, soprattutto 488.495.504.512, e E. BETHGE, *Bonhoeffer und die Juden*, in *Konsequenzen Dietrich Bonhoeffers. Kirchenverständnis heute*, ed. Ernst Feil e Ilse Tödt, München 1980).

Novembre 1980

*Eberhard Bethge  
Otto Dudzus*