

Geremia 29:11-14 ¹¹Io conosco i progetti che ho fatto a vostro riguardo - oracolo del Signore -, progetti di pace e non di sventura, per concedervi un futuro pieno di speranza. ¹²Voi mi invocherete e ricorrerete a me e io vi esaudirò. ¹³Mi cercherete e mi troverete, perché mi cercherete con tutto il cuore; ¹⁴mi lascerò trovare da voi. Oracolo del Signore. Cambierò in meglio la vostra sorte e vi radunerò da tutte le nazioni e da tutti i luoghi dove vi ho disperso. Oracolo del Signore. Vi ricondurrò nel luogo da dove vi ho fatto deportare.

I pensieri di pace cuore pulsante della rivelazione ([Introduzione capp.2-3](#)) **soprattutto 3.5**

Filippesi 4:7 E la pace di Dio, che supera ogni intelligenza, custodirà i vostri cuori e i vostri pensieri in Cristo Gesù.

I pensieri di Gesù assecondano i pensieri del Padre

Mc 8,31; 9,30-31; 10,32-34	Gv 3,12-16
³¹E cominciò a insegnare loro che il Figlio dell'uomo doveva (presente: ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν) soffrire molto ed essere rifiutato dagli anziani, dai capi dei sacerdoti e dagli scribi, venire ucciso e, dopo tre giorni, risorgere. 9,³⁰Partiti di là, attraversavano la Galilea, ma egli non voleva che alcuno lo sapesse. ³¹Insegnava infatti ai suoi discepoli e diceva loro: «Il Figlio dell'uomo viene consegnato (παράδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων) nelle mani degli uomini e lo uccideranno; ma, una volta ucciso, dopo tre giorni risorgerà». ³²Essi però non capivano queste parole e avevano timore di interrogarlo. 10 ³²Mentre erano sulla strada per salire a Gerusalemme, Gesù camminava davanti a loro ed essi erano sgomenti; coloro che lo seguivano erano impauriti. Presi di nuovo in disparte i Dodici, si mise a dire loro quello che stava per accadergli: ³³«Ecco, noi saliamo a Gerusalemme e il Figlio dell'uomo sarà consegnato ai capi dei sacerdoti e agli scribi; lo condanneranno a morte e lo consegneranno ai pagani, ³⁴lo derideranno, gli sputeranno addosso, lo flagelleranno e lo uccideranno, e dopo tre giorni risorgerà»	3, ¹²Se vi ho parlato di cose della terra e non credete, come crederete se vi parlerò di cose del cielo? ¹³Nessuno è mai salito al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo. ¹⁴E come Mosè innalzò il serpente nel deserto, così bisogna che sia innalzato il Figlio dell'uomo, ¹⁵perché chiunque crede in lui abbia la vita eterna. ¹⁶Dio (Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον) infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna. 8, ²⁶Molte cose ho da dire di voi, e da giudicare; ma colui che mi ha mandato è veritiero, e le cose che ho udito da lui, le dico al mondo». ²⁷Non capirono che egli parlava loro del Padre. ²⁸Disse allora Gesù: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora conoscerete che Io Sono e che non faccio nulla da me stesso, ma parlo come il Padre mi ha insegnato. ²⁹Colui che mi ha mandato è con me: non mi ha lasciato solo, perché faccio sempre le cose che gli sono gradite». 12, ²⁵Chi ama la propria vita, la perde e chi odia la propria vita in questo mondo, la conserverà per la vita eterna. ²⁶Se uno mi vuole servire, mi segua, e dove sono io, là sarà anche il mio servitore. Se uno serve me, il Padre lo onorerà. ²⁷Adesso l'anima mia è turbata; che cosa dirò? Padre, salvami da quest'ora? Ma proprio per questo sono giunto a quest'ora! ²⁸Padre, glorifica il tuo nome». Venne allora una voce dal cielo: «L'ho glorificato e lo glorificherò ancora!». ²⁹La folla, che era presente e aveva udito, diceva che era stato un tuono. Altri dicevano: «Un angelo gli ha parlato». ³⁰Disse Gesù: «Questa voce non è venuta per me, ma per voi. ³¹Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori. ³²E io, quando sarò innalzato da terra, attirerò tutti a me». ³³Diceva questo per indicare di quale morte doveva morire.

Le categorie bibliche attraverso le quali Gesù collegava il suo progetto di vita a quello del Padre:

L'orante che piange, il giusto perseguitato, il servo di JHWH Cf [Gesù storico capitoli 4-10](#)

Per una preparazione di base cf. soprattutto il cap. 8 dell'articolo di G. Mazillo ["Teologia ed epistemologia"](http://www.puntopace.net/Mazillo/Epistemologiaxweb.htm) <http://www.puntopace.net/Mazillo/Epistemologiaxweb.htm>

DAL DIBATTITO EPISTEMOLOGICO NELLE SCIENZE MATEMATICHE E NELLE SCIENZE DELLA NATURA ALLA FONDAZIONE SCIENTIFICA DELLA TEOLOGIA

(Dissertazione per il *Baccalaureato in Teologia*) Relatore Prof. Giovanni MAZZILLO; candidato Giovanni AMENDOLA

5. La fondazione della teologia di Helmut Peukert

Il discorso fin qui condotto ci ha portato innanzitutto a considerare come substrato per la possibilità di qualsiasi teoria scientifica una comunità illimitata, universale e solidale della comunicazione. Tuttavia questo substrato incorre in una netta contraddizione quando lo analizziamo confrontandolo con quelle generazioni passate che pur vivendo nella linea della solidarietà universale e della corresponsabilità si trovano irrimediabilmente perdute nell'oblio della storia. Ciò pone a dura critica quella comunità illimitata della comunicazione da cui può dedursi la possibilità di un agire propriamente umano e la possibilità stessa dell'agire scientifico¹. In sintesi il problema può essere esposto attraverso la seguente domanda: se è possibile un'esistenza realmente solidale qual è il suo fondamento?

Una prassi che si determina, potremmo dire quasi necessariamente, in queste modalità, ovvero nella solidarietà universale, nell'uguaglianza e nella corresponsabilità, testimonia, senza rendersene immediatamente conto, una «realtà che salva anche nella morte»², è questo il solco tracciato per iniziare un discorso teologico e potersi così riferire a ciò che viene denominato "Dio". La reciproca solidarietà spinge la prassi umana ad affermare «Dio come quella realtà, che non permette l'annientamento dell'altro nella morte, e quindi dà la speranza ad ognuno che anche per lui nella morte ci sia un valore positivo»³.

5.1. Le esperienze-limite nella tradizione giudaica e cristiana

Peukert nella sua trattazione della teologia fondamentale fa notare come i *problemi-limite* della teoria dell'agire comunicativo stiano nel nucleo più interno dell'agire di Dio e del suo popolo in tutta la tradizione giudeo-cristiana⁴.

Il punto di partenza è il *problema-limite* della struttura normativa dell'agire intersoggettivo, orientato reciprocamente e incondizionatamente comunicativo e solidale in rapporto con la libertà assoluta. Si passa poi al problema della crisi in cui si imbatte l'agire comunicativo e la concezione di Dio come libertà assoluta quando un agire secondo tale struttura normativa è annichilito dalla morte. Per giungere così al terzo e ultimo *problema-limite* che ci porta a valutare

¹ «Al contrario di ciò che occorre nelle altre questioni aporetiche, non siamo qui di fronte al tipo di difficoltà che può essere chiarita nello stesso livello mediante uno schema teorico più sviluppato, perché si pone dentro una concezione di prassi comunicativa che si rivelerà come la condizione della possibilità dell'esplicazione delle domande teoriche e pratiche. Se ora risulta che questa prassi è in se stessa contraddittoria, non si dovrebbe formulare di nuovo la domanda circa la base della comune scoperta della verità e di un orientamento delle azioni?» (ivi, 308).

² H. PEUKERT, «Teologia fondamentale», in *Enciclopedia teologica*, Queriniana, Brescia 1989, 1038.

³ Ivi, 1039.

⁴ Cfr. H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, 314-329.

che tipo di modalità dell'agire comunicativo sia ancora possibile per attraversare tale crisi, quando non si è semplicemente eliminato il passato nella coscienza, ma l'agire sfocia in un orizzonte universale.

Si tratta di una triplice articolazione che Peukert ravvisa prima all'interno della tradizione giudeo-israelita e poi in quella neotestamentaria.

Nella tradizione giudeo-israelita il punto di partenza è dato da quell'esperienza radicale che è la liberazione dalla schiavitù: un gruppo di condannati ai lavori forzati nel territorio egiziano fa esperienza di una realtà che vuole offrire loro una libertà assoluta, manifestandosi nei loro riguardi come colui che *sarà ciò che sarà sempre* (Es 3,14)⁵. È una liberazione tuttavia che è tradita quando non è concepita come una liberazione per una libertà che dovrà manifestarsi all'interno del tessuto sociale, escludendo la sopraffazione verso l'altro uomo. È questa una esigenza normativa per le generazioni successive che ricordando quell'evento sono chiamate a renderlo continuamente attuale nella realtà sociale in cui vivono. Ciò è manifesto nel richiamo del libro del Deuteronomio in cui il ricordo della liberazione della schiavitù è strettamente connesso col rispetto del diritto verso lo straniero, l'orfano e la vedova, modelli esemplificativi degli ultimi e dei poveri, di coloro che non avendo modo di difendersi da sé necessitano un'agire intersoggettivo capace di sviluppare una solidarietà incondizionata e un'uguaglianza di diritti. Analogo richiamo è presente nei libri profetici in cui il culto che degenera nella schiavizzazione dell'altro diviene antitetico all'agire liberatorio di Dio. In questo contesto emerge anche la sfida dell'universalità, per cui il popolo è chiamato a superare le limitazioni nazionali. La solidarietà autentica porta con sé un allargamento delle frontiere. In sintesi si può affermare che la legge interna dell'esperienza giudeo-israelita è quella secondo cui la solidarietà incondizionata verso l'altro è possibile solo a partire dalla realtà di Dio come libertà che libera e la relazione con Dio è reale solo se la relazione con l'altro è solidale.

Tuttavia questa esperienza fondamentale è messa alla prova quando le vicende della vita non corrispondono a questa legge interna. Peukert individua tre situazioni in cui ciò accade nella tradizione giudea: l'orante che piange, il profeta perseguitato e il servo di Jahvé sofferente. Il Salmo 21 è emblema della figura del pio devoto che chiede spiegazioni a Dio o protesta con lui perché, nonostante la sua perseveranza nella giustizia, si ritrova da solo nelle necessità materiali, subendo oltraggi e insulti che mettono a dura prova la realtà di Dio nella quale si è affidato. Con il suo lamento-protesta «solleva una lotta per la realtà di Dio»⁶. Tuttavia alla fine del salmo, in modo poco chiaro, si fa riferimento alla liberazione dell'orante, che invita alla lode del Signore «perché egli non ha disprezzato / né sdegnato l'afflizione del povero, / il proprio volto non gli ha nascosto, / ma ha ascoltato il suo grido di aiuto» (Sal 21,25). Un passo in avanti possiamo farlo osservando la tradizione profetica, in particolare la figura di Geremia, paradigma del profeta perseguitato. Egli protesta contro la perversione del rapporto con Jahvé e con gli altri e, a motivo di ciò, è perseguitato per essere eliminato. La sua solidarietà con gli altri diviene causa del suo annichilamento, anche se la sua fine resta avvolta nel mistero. Il passo ulteriore ci viene dal libro del Deuteronomio, quando si parla del servo di Jahvé che soffre a causa della colpa degli altri e a motivo di ciò viene annichilato. La solidarietà con le colpe del popolo lo conduce alla morte. Ma contemporaneamente si afferma che Dio lo salva dalla morte: «Perciò io gli darò in premio le moltitudini, / dei potenti egli

⁵ Siamo nel contesto della rivelazione del nome di Dio a Mosè. Il famoso episodio del roveto che arde e non si consuma, in cui Dio si rivela a Mosè come *Ehješ asher ehješ*, in cui compare il verbo ebraico *hajah*, da tradurre con *essere, esistere, mostrarsi, operare*. La traduzione classica del versetto, interpretato secondo le categorie della filosofia greca, è stata *Io sono colui che è*, ma un'attenta esegesi del testo ci mostra che Mosè per compiere la sua vocazione non necessitava di una definizione filosofica di Dio, inteso come l'essere che è l'essere. Si tratta di un Dio che invece si rivela presente nell'agire concreto di liberazione del suo popolo, schiavo in Egitto, per cui la sua manifestazione ha una portata esistenzialmente rilevante. Gli esegeti pertanto sono oggi concordi nel tradurre il versetto con l'espressione *Io sarò chi sarò*, cioè Dio sarà riconosciuto tale in quanto si manifesterà a favore del suo popolo, sarà pertanto un Dio presente nella cammino storico di Israele (Cfr. G. CAPPELLETTI, *In cammino con Israele. Introduzione all'Antico Testamento – I*, Messaggero, Padova 2006⁵, 249-250).

⁶ H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, 317.

farà bottino, / perché ha spogliato se stesso alla morte / ed è stato annoverato fra gli empi, / mentre egli portava il peccato di molti / e intercedeva per i colpevoli» (Is 53,12). In conclusione Dio emerge come realtà che salva nella morte ed è solidale fino alla morte.

Questo agire di Dio, che è un agire di solidarietà e di liberazione nei confronti degli annientati, si rende manifesto nella visione del profeta Ezechiele delle ossa aride (cfr. Ez 37,1-14) che raffigurano la situazione di sventura in cui versa il popolo di Israele nell'esilio. Le parole pronunciate sulle ossa inaridite producono un effetto vivificante, in quanto lo spirito entra in esse e opera una metamorfosi⁷. Si fa strada l'idea che la giustizia di Dio supera ogni limite, inclusa la morte stessa. Ciò è reso ancor più chiaro nell'apocalittica. I giusti innocenti, perseguitati e uccisi, saranno risuscitati per partecipare alla salvezza futura della fine dei tempi: «Molti di quelli che dormono nella regione della polvere si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna» (Dn 12,2)⁸. Da ciò possiamo ritenere che la prospettiva apocalittica porta a sperare in Dio come realtà che vivifica i morti e stabilisce un regno di giustizia.

I *problemi-limite* della teoria dell'agire comunicativo emergono con ancor più radicalità all'interno della tradizione neotestamentaria.

Punto di partenza non può che essere la parola e l'agire di Gesù. Peukert sottolinea come in Gesù di Nazareth vi sia una coincidenza profonda tra la sua predicazione e il suo comportamento che realizza il nucleo di tutta l'esperienza veterotestamentaria sintetizzata nel duplice comandamento dell'amare il Signore con tutte le proprie capacità e nell'amare il prossimo come se stessi (Mt 22,37-40). La predicazione di Gesù equivale al suo agire concreto nella storia. Il tema centrale è quello dell'irruzione del regno di Dio. È un regno che si realizza anticipatamente nella sua azione storica. A differenza delle diverse concezioni presenti nel contesto giudaico del tempo le quali propugnavano l'irruzione del regno attraverso la lotta armata contro i romani (gli zeloti⁹), oppure un regno che si sarebbe manifestato in una comunità separata dal resto del popolo di Israele attraverso l'osservanza stretta della legge (la comunità di Qumran¹⁰), o ancora, secondo la letteratura talmudica¹¹, nell'esercizio personale della penitenza, Gesù di Nazareth annuncia con la sua parola e il suo agire che il regno si fa presente e si sperimenta nella dedizione totale all'altro, in particolare agli ultimi e agli esclusi della società: i poveri, gli infermi, gli oppressi, i colpevoli: «quando Gesù scaccia i demoni, cura gli infermi si siede a tavola * con i disprezzati socialmente, con tutte queste azioni sta realizzando già da ora il regno futuro di Dio». In questo modo Gesù afferma, non solo teoricamente, ma praticamente «la realtà di Dio e la sua salvezza per gli altri». Gesù stesso «è questa affermazione per gli altri. E così, Gesù esiste radicalmente per Dio per affermarlo praticamente per gli altri e per farlo sperimentare, attraverso le sue azioni, come la realtà che sana, che condona, che salva. Nelle sue azioni solidali per gli altri afferma Dio come la realtà che salva distinta da se stesso»¹².

I vari aspetti dell'agire di Gesù¹³, della sua predicazione, dell'idea della realtà di Dio e della comprensione che Gesù aveva di sé, si ritrovano innervati nelle sue parabole. Queste sono tentativi per superare il conflitto che emerge dalla sua

⁷ Cfr. V. LOPASSO, «Il messaggio teologico del libro di Ezechiele», in B. MARCONCINI, *Profeti e apocalittici*, Logos, Corso di Studi Biblici, vol. 3, Elledici, Leumann 2007², 468.

⁸ Cfr. B. MARCONCINI, «Il messaggio teologico del libro di Daniele», in B. MARCONCINI, *Profeti e apocalittici*, 478-479.

⁹ Cfr. E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1993², 64-65 e G. JOSSA, *I gruppi giudaici ai tempi di Gesù*, Paideia, Brescia 2001, 47-63.

¹⁰ Cfr. E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, 68-88.

¹¹ Cfr. G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, EDB, Bologna 1989.

¹² H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 322-323.

¹³ Un'interessante approfondimento sulla recente discussione sulla tematica del Gesù storico ci è offerta dal libro di A. DESTRO - M. PESCE, *L'uomo Gesù. Giorni, luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano 2008, in cui gli autori cercano di unire le ricerche sia in ambito storico e filologico che sociologico e antropologico. La loro ipotesi di base per capire qualcosa della figura storica di Gesù di Nazareth è l'introduzione del concetto di *pratica*

azione solidale verso gli altri e aprire nuovi orizzonti sulla concezione che si ha di Dio e nuovi modi di comprendere la realtà e di agire concretamente¹⁴. Quando Gesù narra una parabola si riferisce ad una realtà che non è lui stesso, ma che è possibile sperimentare nel suo comportamento e nella sua prassi e, al tempo stesso, questa realtà esige e rende possibile un nuovo tipo di agire. È interessante notare come il discorso su Dio sia fondato a partire dalla prassi concreta di Gesù. «La definizione di Dio è vincolata ad un determinato tipo di agire comunicativo e accade nell'azione sugli altri: con la sua esistenza e la sua attuazione Gesù afferma Dio come la realtà di salvezza per gli altri»¹⁵.

L'affermazione, che emerge dall'agire e dalle parole di Gesù, della realtà di Dio come salvezza per gli altri, viene portata al limite estremo nell'esperienza che i discepoli fanno della morte del maestro. La domanda che emerge è se Gesù che ha proclamato Dio, come realtà di salvezza per gli altri, sia anche realtà di salvezza per lui. Peukert sottolinea come a questo punto si assiste ad una radicalizzazione sulla questione della realtà di Dio.

>>>> Le figure dell'orante che piange e protesta¹⁶, del profeta perseguitato¹⁷ e del servo sofferente¹⁸ vengono adoperate dagli evangelisti per la narrazione della passione di Gesù. In lui le *questioni-limite* emergenti nella tradizione giudaica vengono ulteriormente radicalizzate:

«Se chi afferma con la sua propria esistenza Dio per gli altri è a sua volta annichilito, non è già con questa stessa confutata la sua affermazione? È anche possibile parlare di Dio in questa situazione? E anche: non si riduce ad un assurdo il tentativo di una esistenza che nell'essere per gli altri si riferisce ad un incondizionato? E: se non si cancella dalla coscienza questo destino, è possibile esistere senza disperazione?»¹⁹.

La risposta degli evangelisti e della prima comunità cristiana a queste domande è chiarissima. Dio ha risuscitato da morte Gesù. Egli non è quindi consegnato per sempre alla morte, ma è il vivente. È questo il nucleo del *kerygma* della prima comunità che troviamo esposto da Paolo nella prima lettera ai cristiani di Corinto: «A voi infatti ho trasmesso, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto, cioè che Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture e che fu sepolto e che è risorto il terzo giorno secondo le Scritture» (1Cor 15,3-4). Gli evangelisti testimoniano ciò attraverso modalità diverse: il sepolcro vuoto (cfr. Mt 28,1-15 e Mc 16,1-8), la realtà corporea del Risorto (cfr. Lc 24,39-42), l'apparizione ai discepoli di Emmaus (cfr. Lc 24,13-35), a Maria di Magdala (cfr. Mc 16,9-11 e Gv 20,11-18), agli apostoli e a Tommaso (cfr.

di vita, in cui inquadrare non solo le parole e il messaggio di Gesù, ma anche le sue stesse azioni. La *pratica di vita* viene identificata come «l'insieme delle tecniche e strategie messe in atto da un individuo o da un gruppo per garantire la propria esistenza (cioè per sopravvivere e per abitare) e per entrare in contatto con gli altri, per raggiungere gli scopi che si propone» (A. DESTRO - M. PESCE, «Il libro L'uomo Gesù: il primato della pratica di vita», *Annali di Storia dell'Esegesi*, 27/2 (2010), 216). Per gli autori «l'elemento fondamentale della pratica di vita di Gesù va individuata [...] in una modalità radicale: una esistenza incerta, mobile, itinerante [...]. La sua condizione è, così, caratterizzata duplicemente: dal distacco dal nucleo domestico e dai suoi obblighi e sue relazioni interne ed esterne (politiche) e dalla dislocazione continua. Ma Gesù svolge anche un'attività: quella di predicare e guarire. La sua itineranza, ha quindi per scopo l'incontro con le persone» (ivi, 217). La *pratica di vita* itinerante scelta da Gesù «crea il bisogno del centramento della persona in Dio» (ibidem) e modifica le classiche strutture relazionali e sociali in modo da rendere i rapporti umani sempre più autentici. Questa logica itinerante comporta come elementi essenziali l'ospitalità e la commensalità, che i due studiosi ravvisano in molteplici passi dei vangeli e di altri scritti antichi su Gesù.

¹⁴ «Il conflitto fondamentale consiste che Gesù è combattuto perché nel suo comportamento, per esempio nei pasti in comune, prende parte decisamente a favore dei "pubblicani e peccatori", cioè, di gruppi sociali e religiosamente stigmatizzati. La disputa intorno alla legittimità di questa decisione acquisisce, pertanto, il pieno carattere di un dibattito sui principi della "costruzione sociale della realtà" (Berger/Luckmann) ed è, in quanto tale, una controversia vicino alla concezione della realtà di Dio e del suo dominio. Così, poi, le discussioni sopra una determinata modalità dell'azione comunicativa sono, allo stesso tempo, discussioni intorno alla realtà di Dio. La narrazione di una parabola è un tentativo per risolvere questo conflitto» (H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, 324-325).

¹⁵ Ivi, 325.

¹⁶ Il salmo 21 messo sulla bocca di Gesù morente sulla croce da Marco (cfr. Mc 15,34).

¹⁷ Gesù è presentato come il profeta che non è accolto nella sua patria (cfr. Mt 13,57; Mc 6,4; Lc 4,24 e Gv 4,44).

¹⁸ Il riferimento esplicito al primo canto del Servo di Jahvé è posto da Matteo (cfr. Mt 12,18-21).

¹⁹ H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental*, 326-327.

Mc 16,14-20 e Gv 20,19-29). Ma il tema della risurrezione di Gesù non è semplicemente periferico, al contrario è la fonte e il centro di tutti i Vangeli e di tutto il Vangelo, nonché l'annuncio del Crocifisso risorto è lo stesso Vangelo.

In sintesi Peukert ritiene che l'annuncio da parte dei discepoli della risurrezione di Gesù mostra innanzitutto Dio come potenza di salvezza per l'uomo dalla morte; fa emergere che Gesù, che è esistito e ha agito solidalmente per gli altri durante tutta la sua vita fino alla morte, è stato salvato e così confermato nelle sue parole e nel suo comportamento; e infine la risurrezione di Gesù dà garanzia ai suoi discepoli che è realmente possibile vivere la propria esistenza in modo solidale verso gli altri.

La resurrezione stessa di Gesù rende possibile la fede nella resurrezione e, quindi, nella realtà di Dio in quanto salvezza per tutti gli uomini. In questo modo Peukert afferma che «la fede è in se stessa una prassi che, in quanto tale, cioè, nell'azione comunicativa concreta, afferma Dio per gli altri e intende garantire questa affermazione attraverso l'azione»²⁰.

In questo modo è chiaro come la risurrezione di Gesù sia l'evento centrale, fontale e paradigmatico della fede cristiana. È dalla risurrezione di Gesù che scaturisce la possibilità stessa della fede, in quanto offre la capacità di vivere l'intera esistenza nell'azione comunicativa e solidale verso tutti e, attraverso ciò, dà la capacità di testimoniare nell'agire concreto quella stessa fede. La fede che fa memoria della morte e della salvezza nella morte, ovvero della risurrezione, realizza non solo una solidarietà anamnetica verso Gesù, ma, proprio in forza di essa, rende possibile una solidarietà anamnetica verso tutti gli altri. È affermazione della realtà di Dio come realtà di salvezza per gli altri e, come per Gesù, per se stessi.

«La risurrezione di Gesù è intesa come capacità per vivere questa esistenza e per testimoniarla agli altri, cioè, per dimostrare, attraverso il proprio modo di esistere e dell'azione comunicativa, che questa esistenza è possibile. [...] Come solidarietà anamnetica con Gesù, resa possibile per la sua vita e per l'azione di Dio in lui e per lui, la fede nella risurrezione di Gesù è allo stesso tempo solidarietà con tutti gli altri. Lui è, come solidarietà anamnetica, solidarietà universale nell'orizzonte dell'unica umanità e dell'unica storia; lui costituisce l'unica umanità nella solidarietà incondizionata dell'azione comunicativa, che anticipa la pienezza della salvezza per tutti»²¹.

Inoltre si instaura un nesso strettissimo tra risurrezione di Gesù (quindi tra fede nella sua risurrezione) e agire sociale. La risurrezione di Gesù dà ragione alla sua autorivelazione di Dio come amore incondizionato che salva nella morte. Di conseguenza la solidarietà anamnetica con Gesù tende alla realizzazione della solidarietà universale, che si realizza in un agire solidale, come è stato il suo, verso tutti. Un tale agire sociale diviene paradigmatico per valutare le strutture che regolano i rapporti sociali, in quanto esclude ogni forma di oppressione e di violenza, affermando nell'agire concreto la liberazione e la solidarietà verso ogni uomo, in particolare verso gli ultimi e gli esclusi, verso i poveri di ogni condizione.

«Questa solidarietà universale dovrebbe essere realtà nell'azione concreta innanzi ogni altro. L'interazione che germoglia dall'esperienza della possibile solidarietà con Gesù crocifisso vuole affermare Dio come la realtà che ama incondizionatamente gli altri. La radicalità con la quale si accoglie e si afferma all'altro è l'esigenza pratica

²⁰ *Ivi*, 328.

²¹ *Ibidem*.

radicale per la quale si deve lasciar misurare la struttura di una società. L'accettazione dell'altro sotto la modalità di affermare Dio come la realtà assoluta per questo altro nella morte esclude la sua oppressione. [...] La risurrezione diventa il nucleo normativo dell'azione comunicativa nelle dimensioni della società e implica, pertanto, la rivendicazione della libertà e della solidarietà sociale»²².

5.2. Dal paradosso della solidarietà anamnetica alla realtà di Dio

Abbiamo già osservato come ogni teoria scientifica fondi la sua razionalità sulla teoria dell'azione comunicativa. È a partire da quest'ultima che possiamo cercare di strutturare la teologia come scienza. Per la teologia si tratta dunque di delineare una teologia fondamentale che assuma le domande che emergono dall'interno della teoria della comunicazione proprio a partire da quelle aporie che sfociano in un circolo autocontraddittorio.

Per fondare la teologia come scienza non possiamo non partire dalle teorie che assumono come punto di partenza il concetto di libertà umana. Quest'ultima, secondo il pensiero idealista classico, era possibile sulla base di una libertà assoluta. Ma una tale libertà ha mostrato i suoi punti deboli in relazione all'interrogativo sull'esperienza reale del male, problematica della teodicea, della sofferenza e del dolore presenti in una creazione tutta buona ad opera di Dio.

È proprio a partire dal problema «insolubile e ineludibile» della teodicea che può costituirsi una teologia come scienza. Si tratta, seguendo il pensiero di Metz, di reinserire come nucleo del pensiero teologico giudaico-cristiano l'*universalismo del dolore dell'altro*, che nel corso dei secoli passati è stato soppiantato dall'*universalismo del peccato dell'altro*²³.

Gli sviluppi teologici dell'ultimo secolo, a partire da autori quali Bultmann, Rahner, Metz e Moltmann, hanno sottolineato come la libertà umana vada inquadrata, piuttosto che in una libertà assoluta, in una storia di progressiva crescita, in cui le libertà si incontrano nella linea della solidarietà universale. Ma è a questo punto che sorge l'interrogativo su una solidarietà che è solo in avanti, protesa verso lo sviluppo di un futuro migliore, che rivela il paradosso della solidarietà anamnetica. È questo il nodo più interno che va sciolto e lancia una sfida alle teorie dell'intersoggettività, della società e della storia.

L'azione comunicativa si manifesta tale nella solidarietà reciproca, ma questa come solidarietà universale nella libertà storica si scontra con le *esperienze-limite* di innocenti annientati nel loro agire solidale. Tali esperienze, fa notare Peukert, mostrano la loro rilevanza su tre diversi livelli: quello *analitico*, in quanto in quelle esperienze sono contenute e superate tutte le altre esperienze aporetiche²⁴, quello *euristico*, poiché si scoprono dimensioni dell'agire che sono

²² *Ivi*, 328-329.

²³ Cfr. METZ J. B., «Memoria passionis nel pluralismo delle religioni e delle culture», *Il Regno*, 22 (2000), 769. Inoltre sottolinea il teologo tedesco che: «Il problema della teodicea fu attenuato o ridotto al silenzio dalla soteriologia, dal messaggio della morte espiatoria di Gesù. La dottrina della salvezza cristiana ha troppo drammatizzato il problema del peccato, mentre ha relativizzato il problema del patire. Il cristianesimo si trasformò da una religione con una primaria sensibilità al patire in una religione con una primaria sensibilità al peccato» (*Ibidem*).

²⁴ L'esperienza dell'essere debitori o creditori verso altri per le proprie condizioni di vita, l'esperienza del dolore, l'esperienza della malattia, l'esperienza della contingenza, e infine, l'esperienza della morte. (Cfr. *ivi*, 334).

normalmente nascoste, e, infine, quello *sistematico*, in quanto la struttura a fondamento dell'azione è distrutta nella sua stessa possibilità²⁵.

Come agire nella consapevolezza di queste *esperienze-limite*? Se l'altro viene semplicemente dimenticato si scende al di sotto della comunicazione solidale e ogni azione si riduce ad azione strategica di dominio e oppressione. Ma se, dunque, questo ricordo solidale è necessario, come può essere pensato? Anche quando nel nostro agire, l'altro è presente, ricordato ed affermato, resta il fatto che quell'innocente è stato definitivamente annichilato. Lo sguardo verso un futuro migliore non cancella la contraddizione interna.

Scendendo in profondità bisogna affrontare il problema della morte come annullamento definitivo. L'approccio della filosofia esistenzialista ha ritenuto la possibilità della propria identità nell'anticipazione della propria morte, giungendo in questo modo ad un isolamento dei soggetti, non tenendo conto della struttura intersoggettiva della persona umana, che invece è fondamentale nella teoria dell'azione comunicativa. Il farsi presente degli altri, in particolare di coloro che hanno agito solidalmente e per questo sono stati annientati, opera un superamento della temporalità e il punto finale della morte si fa presente intersoggettivamente: la possibilità della propria identità diviene il riconoscimento incondizionato dell'altro. Per gli esistenzialisti l'esperienza della morte dell'altro è secondaria in relazione alla consumazione esistenziale dell'anticipazione della propria morte. Ma ad un esame più attento, proprio quest'ultima è contenuta come realtà nell'esperienza solidale della morte dell'altro:

«Nell'azione comunicativa solidale, temporale, che avanza verso la morte, si anticipa una realtà che, attraverso la propria consumazione pratica, si afferma come ciò che può salvare l'altro e che di fatto lo salva. La consumazione della propria esistenza nell'azione comunicativa è, allora, di fatto, nell'azione stessa, l'affermazione di una realtà che non lascia semplicemente che l'altro diventi un mero *factum* provato del passato»²⁶.

Questa realtà che viene affermata, consapevolmente o inconsapevolmente, in modo esplicito o implicito, in ogni azione solidale può essere denominata "Dio"²⁷.

Il nostro punto di partenza è stato quello di una libertà umana che si sperimenta e si manifesta nella storia, per cui questa analisi non può prescindere dalle tradizioni giudaiche e cristiane, in particolare dalla presenza nella storia di Gesù di Nazareth e dalle testimonianze di coloro che lo hanno seguito e creduto. Vi è così uno stretto legame tra l'impostazione della teologia fondamentale e la cristologia, che ha il suo centro propulsore in una teologia della risurrezione, sviluppata a partire dalle esperienze e testimonianze di fede in essa da parte dei primi discepoli.

L'approdo alla realtà di Dio a partire dalla teoria dell'agire comunicativo mostra anche come deve essere analizzato il problema della realtà della risurrezione. Si tratta di smascherare come falsa l'alternativa tra interpretazione della risurrezione come semplice pretesa o esperienza reale, in quanto la domanda non presupponeva un approccio a partire dalla dimensione intersoggettiva dell'esperienza della morte.

²⁵ Cfr. *ivi*, 334-335.

²⁶ *Ivi*, 337. E più avanti sottolinea che «l'azione comunicativa nella solidarietà anamnetica con gli innocenti annichilati apparirebbe allora come l'affermazione di una realtà che preserva dall'annichilazione l'altro che ha agito nella storia; solo in questo tipo di interazione e della realtà aperta in essa raggiungo la possibilità della mia propria identità in un'esistenza che avanza verso la morte» (*ivi*, 338).

²⁷ «Questa realtà dischiusa nell'agire comunicativo, che viene affermata come la realtà di salvezza per l'altro e, nello stesso tempo, come la realtà che, attraverso questa salvezza dell'altro, rende possibile la propria esistenza temporale che va verso la morte, va chiamata "Dio". La realtà di Dio diventa quindi, partendo da una situazione di agire comunicativo, che è in fondo inevitabile, *identificabile* e, di conseguenza, *denominabile* mediante l'agire comunicativo stesso. In questo modo abbiamo indicato la situazione di fondo della scoperta della realtà di Dio, la sua identificabilità e, allo stesso tempo, *l'origine di un possibile discorso su di lui*» (*ivi*, 338-339).

L'analisi dell'esperienza della morte di Gesù di Nazareth e della testimonianza della sua risurrezione ci conduce a ritenere che l'esistenza concreta di Gesù è «affermazione della realtà di Dio per gli altri» e, in questo modo, apre alla «possibilità di affermare Dio come colui che agisce salvando nella sua morte»²⁸. L'affermare Dio come realtà di salvezza dalla morte per tutti non si può storicamente separare dalla persona e dall'agire concreto di Gesù di Nazareth²⁹. Le dimensioni analitica, ermeneutica e pratica, si trovano strettamente connesse e intrecciate l'una con l'altra.

Per cui il confronto con la tradizione giudeocristiana è necessario per definire la realtà di Dio così come è emersa dalla teoria dell'agire comunicativo universalmente solidale.

5.3. La teologia fondamentale come teoria dell'agire comunicativo e della realtà di Dio che si mostra in questo agire

La strada percorsa che ci ha condotto alla realtà di Dio dall'interno dell'agire comunicativo rivela anche come la conoscenza di questa realtà debba restare vincolata ad una tale prassi. È quanto, in altri termini, si esprime affermando che la teologia si basa sull'esperienza della fede, in quanto quest'ultima non può che essere intesa come consumazione esistenziale che rimanda ad una realtà altra da sé e che salva gli altri nella morte.

La teologia pertanto si configura come una teoria dell'agire comunicativo universalmente solidale e la dimensione pragmatica non può mai essere abbandonata senza che, al tempo stesso, si abbandoni la teologia. Peukert può così sostenere che le teorie teologiche che oltrepassano l'esperienza concreta, pretendendo di abbracciare la totalità della storia, non possono definire l'approccio fondamentale della teologia³⁰. Avendo come riferimento questi presupposti di base si può costruire una teologia sistematica.

Peukert fa notare come lo sguardo primo alla consumazione esistenziale che afferma e rimanda ad una realtà altra sia presente nelle cinque vie di san Tommaso e, più recentemente, in K. Rahner. Entrambi hanno come punto di partenza l'esistenza umana e attraverso un movimento trascendente giungono alla realtà di Dio. Mostrano così il trascendente dall'interno dell'immanente.

Una tale analisi si accorda con quanto J. B. Metz ha enucleato nel concetto di *memoria passionis*, che rimanda a Dio come realtà che salva e in questo *ricordo anticipato* Dio rimane soggetto libero. Per cui si approda all'esperienza di Dio come esperienza di una *libertà liberante* e la teologia fondamentale diviene, in questo modo, teologia dell'autocomunicazione libera e, quindi, teologia della grazia.

Peukert definisce il suo approccio alla teologia *fondamentale* da tre punti di vista, in quanto

1. offre l'accesso alla realtà di Dio;
2. definisce, identifica e nomina tale realtà;
3. stabilisce un accordo intersoggettivo (scientificità) sulla realtà di Dio.

²⁸ *Ivi*, 342.

²⁹ Si tratta di «comprendere la risurrezione di Gesù come un avvenimento da non isolare, che anzi è la prima condizione dell'esistere nella solidarietà incondizionata e illimitata; questo, viceversa, significa che la salvezza nella morte è colta solo se trova conferma nell'incondizionato riconoscimento dell'altro qui e ora» (H. PEUKERT, «Teologia fondamentale», 1039).

³⁰ Cfr. H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 343.

Un tale approccio è *fondamentale* sia in senso oggettivo che metodologico, in quanto i due sensi sono inseparabili l'uno dall'altro: la realtà di Dio (*oggetto*) determina il modo della comunicazione intersoggettiva (*metodo*) e, al tempo stesso, è definita dal processo della comunicazione³¹.

Da quanto emerso si potrebbe ancora obiettare che una tale teologia fondamentale possa definirsi *teoria*. Bisogna tener presente cosa s'intende per teoria dopo gli sviluppi che si sono prodotti nell'evoluzione dell'epistemologia. Si tratta di rinunciare ad un concetto di teoria che è ormai superato e tenere invece conto che ciò che apre all'ambito oggettivo delle scienze della natura sono le realizzazioni dei soggetti nell'intersoggettività. Le dimensioni storica ed ermeneutica sono caratteristiche di ogni teoria: «non si può quindi escludere che possa essere concepita anche in termini teorici l'agire comunicativo che si mette di fronte alla propria morte e alla morte degli altri»³².

A questo punto Peukert può parlare della teologia fondamentale come «teoria di quell'agire comunicativo che, liberato dai meccanismi dell'autoaffermazione e della volontà di potere in concorrenza con gli altri, consideri Dio, amore assoluto che ci precede qui e ora con il suo agire, come richiamo alla memoria e all'anticipazione del futuro per gli altri e per se stesso»³³. In conclusione «la teologia fondamentale è dunque una teoria dell'agire comunicativo e della realtà che in questo agire si mostra»³⁴.

Al punto in cui siamo giunti, ovvero al parlare della teologia fondamentale come teoria dell'agire comunicativo, emergono delle dimensioni essenziali e interconnesse per sviluppare una tale teologia fondamentale. Esse sono quelle da cui derivano i problemi centrali della situazione attuale del mondo nel suo divenire storico. Non si può parlare di teologia fondamentale come teoria dell'agire comunicativo senza confrontarsi con la *teoria del soggetto*, con la *teoria della società* e con la *teoria della storia*.

Il nucleo della teologia fondamentale come teoria dell'agire comunicativo è il reciproco e incondizionato riconoscimento dei soggetti agenti che avanzano verso la morte affermando la realtà di una libertà assoluta. Per cui l'essere se stesso può realizzarsi soltanto nell'accettazione incondizionata dell'altro. Una *teoria del soggetto* che pone al centro l'identità dell'individuo, al tempo stesso, suppone la capacità dei soggetti di interagire nello sperimentare che «la libertà propria è stata possibile solo attraverso una libertà assoluta»³⁵, cosicché l'identità propria è possibile solo nel percepirsi oltre se stessi e nell'avvertire se stessi come una presenza per l'altro. La condizione di possibilità dell'identità dei soggetti è pertanto la capacità di questo interagire riconoscendo incondizionatamente l'altro.

Questo agire intersoggettivo che dà forma all'identità dei soggetti deve essere relazionato alla struttura della società in quanto l'interagire è connesso con le relazioni di dominio, quali l'organizzazione della produzione, la distribuzione del consumo e ciò che regola questi rapporti. Ogni *teoria della società*, avendo alla sua base una teoria dell'interagire, in quanto cammino verso una libertà assoluta e verso il riconoscimento incondizionato dell'altro, risulta essere una teologia fondamentale, per cui quest'ultima ha anche il compito essenziale di smascherare le oppressioni

³¹ Cfr. *ivi*, 345.

³² *Ivi*, 347.

³³ H. PEUKERT, «Teologia fondamentale», 1038.

³⁴ H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 344.

³⁵ *Ivi*, 348.

sociali della libertà e tutto ciò che distrugge la possibilità di identità dei soggetti. In conclusione la teologia fondamentale deve essere intesa anche come *teologia politica*³⁶.

L'analisi operata dalla teologia fondamentale non può arrestare il suo compito alle relazioni intersoggettive dei soggetti presenti, ovvero a livello sincronico, ma deve far suo il problema di tutti gli uomini che sono vissuti sulla Terra, avendo presente anche coloro che ci seguiranno nella storia. Si tratta dunque di inoltrarsi nella *teoria della storia* per trovare in essa il fondamento in una solidarietà anamnetica che abbraccia tutti gli uomini di tutti i tempi. È ineliminabile questo livello diacronico se si vuole raggiungere il nucleo più interno di un agire comunicativo e solidale.

La storia ci pone di fronte in modo inequivocabile l'esperienza della morte dell'altro. Ma soprattutto il paradosso di innocenti annientati ed oppressi. Una teoria della storia deve assumersi il compito di analizzare il modo in cui l'altro è colto nell'interagire e, inoltre, non può limitarsi all'enunciazione dei fatti in senso cronologico. Si tratta in ultima istanza di porsi il problema della salvezza del passato. A questo interrogativo, come abbiamo già accennato, ha cercato di rispondere Walter Benjamin formulando il concetto di *adessità (Jetzt-zeit)*³⁷.

NOTA del DOCENTE:

SU QUESTO PUNTO, I SUOI PRESUPPOSTI E I PROBLEMI DELLA CONTINUITÀ DEL TEMPO cf.

G. MAZZILLO, *Dispense sull'introduzione*, in particolare il **2. CAPITOLO - L'agire come prassi di pace**

È un modo che permette di superare il *continuum* della storia in quanto ogni evento non è concepito come chiuso in se stesso ma porta con sé un qualcosa che lo proietta oltre il momento storico in cui compare, in una presenza che va oltre e che irrompe nella storia. È ciò che il filosofo di origini ebraiche definisce come *luogo dell'irruzione della redenzione messianica*³⁸. Per dirla in altri termini, si tratta della presenza dell'escatologico: «la solidarietà anamnetica, che accetta gli altri nell'annientamento, anticipa la salvezza che splende come presentimento quando si contemplan le rovine della storia»³⁹.

Quanto emerso ha un forte risvolto nelle attività sociali e nel loro orientamento per superare quella forma di agire strumentale e manipolativo che opera l'annientamento degli altri e, quindi, di se stessi, verso un agire comunicativo e solidale che attua concretamente la salvezza per ogni uomo: «soltanto una solidarietà incondizionata, che includa gli annientati, potrà ottenere dal passato il potenziale per resistere alle pretese del totalitarismo dei sistemi sociali»⁴⁰. Una teologia fondamentale può essere sviluppata in modo valido tenendo in considerazione i problemi che emergono con forza dalla storia stessa, soprattutto quando l'identità del soggetto è messa in discussione da situazioni di annientamento, oppressione e sofferenza: «Nessuna teologia può essere più fondamentale delle idee che ci si formano in queste situazioni. Perciò una teologia può essere fondamentale solo se è al tempo stesso una teologia della liberazione»⁴¹.

³⁶ Cfr. *ivi*, 349. Il riferimento è al pensiero di J. B. Metz, maestro di H. Peukert assieme a K. Rahner, che sviluppa la teologia fondamentale come teologia fondamentale 'pratica', comunemente nota come *teologia politica*. Cfr. METZ J. B., *Sulla teologia del mondo*, Queriniana, Brescia 1974³; *Id.*, *La fede, nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Queriniana, Brescia 1978; *Id.*, *Sul concetto della nuova teologia politica 1967-1997*, Queriniana, Brescia 1998.

³⁷ Cfr. W. BENJAMIN, «Tesi di filosofia della storia», 82-84.

³⁸ Cfr. *ivi*, 79.

³⁹ H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 351.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ H. PEUKERT, «Teologia fondamentale», 1041.

6. La critica di Verweyen all'impostazione di Peukert: semplice "convergenza" o "definitività"?

A conclusione di questo capitolo poniamo in evidenza l'analisi critica che offre dell'opera di Peukert un altro teologo di rinomata fama nell'ambito della teologia internazionale. Ci riferiamo ad Hansjürgen Verweyen e alla sua opera principale di teologia fondamentale *La Parola definitiva di Dio*⁴² pubblicata per la prima volta nel 1991 e rielaborata nella terza edizione del 2000 (alla quale faremo riferimento in questo paragrafo).

Nella sua ampia analisi dei trattati di teologia fondamentale e dei risultati teologici rinvenuti non esita a sottolineare che «il tentativo finora più approfondito di legittimare in maniera teoretica scientifica una teologia così intesa è stato intrapreso da Helmut Peukert, che si è retrospettivamente interrogato sulle condizioni di possibilità di un agire comunicativo realmente solidale»⁴³. Ma al tempo stesso giunge ad affermare che «nella teologia fondamentale contemporanea, fino a H. Peukert incluso, non troviamo alcuna concezione soddisfacente che permetta di trovare i criteri necessari a individuare un senso definitivamente valido, ritrovamento che è necessario per poter razionalmente legittimare l'«una volta per sempre» affermato dalla fede cristiana»⁴⁴.

Verweyen individua tre *pilastri* nel percorso seguito da Peukert per fondare la teologia. Egli parte dal far vedere come spesso siano insufficienti le riflessioni che stanno alla base dell'argomentazione sulla formazione contemporanea di teorie (*pilastro 1*); da qui giunge ad affermare l'*a priori* di ogni ragione teoretico-pratica nella comunità illimitata e universale della comunicazione che realizza in modo solidale la libertà (*pilastro 2*); e infine trova il superamento dell'autocontraddizione, che si manifesta nella concretezza storica dell'annientamento di coloro che hanno agito solidalmente, nell'apertura alla teologia, ovvero nell'affermazione di Dio come realtà che salva l'altro nella morte (*pilastro 3*)⁴⁵.

Verweyen intravede nel passaggio dal *pilastro 1* al *pilastro 2* un primo problema, sostenendo che vi è «una carenza in fatto di fondazione»⁴⁶ in quanto Peukert analizzerebbe un certo numero finito di teorie, mostrando al più una convergenza che lascia il risultato sempre in stato provvisorio. La seconda obiezione la solleva invece nel passaggio dal *pilastro 2* al *pilastro 3* affermando che «Peukert non dimostra sul piano della filosofia prima che non è possibile spingersi al di là dell'*a priori* dell'azione [...] e non accerta minimamente [...] l'effettività di una avvenuta rivelazione»⁴⁷.

Ci sembra che le osservazioni di Verweyen non rispecchino appieno il tentativo di Peukert di fondare scientificamente la teologia. Dall'analisi che abbiamo fatto nei capitoli precedenti l'«una volta per sempre» non può che declinarsi in un substrato culturale, quindi dinamico, storico ed intersoggettivo. L'agire comunicativo fa da sfondo ad ogni teoria scientifica. Non si può prescindere dal fatto che ogni parola umana, con la quale necessariamente possiamo avere accesso alla Parola di Dio autorivelatasi pienamente in Gesù di Nazareth, resta affermata in un linguaggio che passa e che non ha in sé la capacità di totalizzare il reale in senso metafisico⁴⁸.

⁴² L'originale tedesco è intitolato *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie. Dritte vollständig überarbeitete Auflage*.

⁴³ H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001³, 16.

⁴⁴ *Ivi*, 157.

⁴⁵ Cfr. *ivi*, 153-154.

⁴⁶ *Ivi*, 155. Verweyen riprende le critiche di P. Hofmann secondo cui: «il modello della convergenza rinuncia infine ad una metateoria» (P. HOFMANN, *Glaubensbegründung. Die Transzendentalphilosophie der Kommunikationsgemeinschaft in fundamentaltheologischer Sicht*, Frankfurt 1988, 93).

⁴⁷ H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, 156.

⁴⁸ Ci sembra interessante a riguardo la prospettiva del filosofo francese e cristiano riformato Paul Ricoeur (1913-2005), uno dei principali maestri dell'ermeneutica filosofica contemporanea, che, in un sermone pronunciato alla Rockefeller Chapel dell'Università di Chicago il 25 novembre 1984, ha posto il seguente interrogativo: «se la cristianità ha ostinatamente cercato di costruire prove vincolanti dell'esistenza di Dio, non è forse perché cerchiamo in lui la garanzia suprema sulla quale fondare la pretesa di assicurarci il controllo tramite il sapere, e questo per mezzo di prove che lo

Ciò che invece è emerso con chiarezza nei capitoli precedenti è la relatività intrinseca di ogni teorizzazione e il valore che ciascuna assume per la forza argomentativa insita in essa. Ci troviamo perfettamente in accordo con quanto sostiene Hermann J. Pottmeyer, criticando il modo col quale Verweyen concepisce la “filosofia prima”, volendo «rifarsi a una struttura elementare della ragione, che risulti indipendente da qualsiasi condizionamento storico e che si presti a una evidenza assoluta», senza rendersi conto che risulta «falsa l’alternativa “o filosofia prima oppure relativismo”», in quanto «l’impronta storica della ragione e la conoscenza del soggetto possono sia regolare che comunicare, ma anche appoggiare un relativismo della verità»⁴⁹.

La strada intrapresa da Peukert ci sembra quella che offre una ragionevolezza tale da non poter essere finora confutata e rimanda ad una ragione teologica che non può essere intesa solo come dialettica, ma sempre *dialettico-pratica*. Separare le due caratteristiche significherebbe abbandonare lo stesso discorso teologico e quella realtà che abbiamo visto manifestarsi proprio attraverso la prassi umana, intersoggettiva e solidale⁵⁰. Ciò non pone in discussione la definitività della Parola di Dio, in quanto questa definitività deve essere cercata e trovata in ogni contesto storico e culturale⁵¹. Non nel senso di poter arrivare a dire tutto e il contrario di tutto, ma in una vastità di prospettive che lasciano intravedere nella massima ragionevolezza che quella proposta non sia superabile e, anzi inglobi (se effettivamente è valida), qualsiasi altra alternativa di comprensione della realtà e dell’agire in essa⁵².

garantiscono?». Questo, secondo Ricoeur, significherebbe «attendere da Dio una garanzia suprema di sicurezza del nostro sapere», al contrario «portare la mia croce significa rinunciare alla rappresentazione di Dio come luogo del sapere assoluto, garanzia di tutti i miei saperi, e accettare di non sapere che una cosa su Dio, e cioè che si è identificato con l’uomo Gesù crocifisso. [...] Portare la croce di Gesù, per me, membro di una comunità del sapere, è abbassare il mio sapere, avido di prove e garanzie, dinanzi a questa necessità, superiore a ogni necessità logica: era necessario che il Figlio dell’uomo soffrisse e fosse crocifisso (cfr. Lc 24,7.26). Dalla sua onni-potenza Dio ci dà solo il segno della sua onni-debolezza, quella del suo amore. Lasciare che l’onni-debolezza di questo amore venga in mio aiuto significa, per l’intelligenza della fede, accettare che Dio sia pensabile solo attraverso il simbolo del servo sofferente e mediante l’incarnazione di questo simbolo in un evento eminentemente contingente, la croce di Gesù» (P. RICOEUR, *La logica di Gesù*, Qiqajon, Magnano 2009, 59.63-65).

⁴⁹ Cfr. la relazione di HERMANN J. POTTMEYER, «Centralità del soggetto della fede o del contenuto della Rivelazione? La recente discussione tedesca sul discorso della Teologia Fondamentale», in occasione della Giornata di Studio della Teologia Fondamentale, tenutasi alla Pontificia Università Gregoriana l’1 dicembre del 2001. L’articolo è reperibile su internet all’indirizzo

http://www.unigre.it/struttura_didattica/teologia/specifico/tf_centralita.htm (25 maggio 2011).

Pottmeyer pone a confronto l’impostazione della Teologia Fondamentale presente nei quattro volumi del Corso di teologia fondamentale e la concezione di Verweyen presente ne *La Parola definitiva di Dio*. Presentando quest’opera, Pottmeyer fa notare come «Verweyen esiga che questa prova [quella della Rivelazione definitiva] debba muovere dal livello di una “filosofia prima”, il che vuol dire che la dimostrazione o prova devono procedere in modo strettamente filosofico, con assoluta evidenza e indipendentemente da ogni condizionamento storico della ragione, quindi come motivazione ultima e insuperabile. Solo alla luce di una tale evidenza acquisita razionalmente si può giustificare ragionevolmente il considerare possibile e conoscibile la Rivelazione definitiva. Soltanto una prova filosofica di prima mano permetterebbe alla teologia fondamentale di sfuggire al relativismo del metodo ermeneutico, il quale si esaurisce in un’infinita ricerca del senso, non potendo, perciò, fondare la validità ultima che è stata asserita». E più avanti continua osservando che «a differenza della maggioranza degli studiosi di teologia fondamentale che oggi, sulla scia di Newman e Rahner considerano sufficiente un’alta probabilità fondata su motivi accumulati, per poter acconsentire razionalmente a un’asserzione della Rivelazione, Verweyen esige di più, ossia un’assoluta evidenza razionale. [...] Verweyen cerca di eliminare tutti i fattori soggettivi che relativizzano la percezione e tutti gli elementi storici della ragione, con il loro carattere condizionante e relativizzante, per sfuggire a un relativismo ermeneutico». La critica alla teologia fondamentale di Verweyen è stata sviluppata nel volume *Hoffnung, die Gründe nennt. Zu Hansjürgen Verweyens Projekt einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung*, Regensburg 1996, di cui Pottmeyer mette in luce il contributo di David Burrell, che nota come Verweyen rimanga legato all’evidenza cartesiana e non tenga conto dei risultati di Newman e Wittgenstein, sostenitori del fatto che «all human intellectual inquiry must be fiduciary in character», non riconoscendo il «contingent character» della teologia fondamentale. Vengono ripresi poi le voci critiche di Hans Günter Türk, Thomas Pröpper e Klaus Müller presenti nello stesso volume. Altre osservazioni critiche vengono da Peter Ebenbauer nella sua dissertazione intitolata *Fundamentaltheologie nach Hansjürgen Verweyen: Darstellung – Diskussion – Kritik*, Innsbruck 1998. Infine viene menzionato Jürgen Werbick e la sua opera *Den Glauben verantworten: Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg 2000 (pubblicato in lingua italiana col titolo *Essere responsabili della fede. Una teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2002), in cui Pottmeyer ravvisa un rifiuto del fondamento definitivo sostenuto da Verweyen e l’accettazione di una teologia fondamentale che ricerca invece le sue «buone ragioni» convergenti.

⁵⁰ Cfr. H. PEUKERT, «Teologia fondamentale», 1040-1041.

⁵¹ Cfr. *ivi*, 1037; Cfr. *Id.*, «Agire comunicativo, sistemi di accrescimento del potere e illuminismo e teologia come progetti incompiuti», in E. ARENS (ed.), *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell’agire comunicativo*, Queriniana, Brescia 1992, 53-85.

⁵² È questo il metodo che abbiamo tracciato trattando della scientificità della teologia nel quarto paragrafo del quinto capitolo seguendo le indicazioni di W. Pannenberg.

Ma a queste considerazioni aggiungi, confrontandole quelle presenti in G. MAZZILLO “Teologia come prassi di pace”, (nella revisione delle dispense pubblicate) soprattutto per ciò che riguarda la terza parte:

7. Capitolo - Comprensione e interpretazione teologica

8. Capitolo - L'interpretazione e la prassi di pace

9. Capitolo - La pace come discriminante ermeneutica