

DISPENSA
LA TEOLOGIA È UNA SCIENZA?
LO STATO ATTUALE DEL DIBATTITO TRA
SCIENZE EMPIRICHE E TEOLOGIA
(GIOVANNI AMENDOLA)
CAPITOLI 8-9

Capitolo ottavo
Presupposti metateorici di ogni teoria della scienza

1. Dall'esattezza delle scienze alla dimensione linguistico-comunicativa

Il discorso condotto finora ci ha portati a liberare le scienze *esatte*, in particolare la matematica e la fisica, dall'iperuranio in cui erano state inconsciamente poste e a ricollocarle nel divenire storico-intersoggettivo di cui sono intrinsecamente impregnate. L'*esattezza*, intesa come riferimento a verità oggettive e universali di ordine metafisico sganciate dalla realtà concreta dell'uomo, è stata smascherata come un'illusione intellettuale forse a causa di quella volontà di potere e di dominio presente nell'uomo che cerca velatamente di adagiarsi su posizioni consolidate, evitando di entrare in relazione con un mondo che gli sfugge continuamente.

L'età moderna ha visto gradualmente crollare tutti i sistemi di certezza che si erano andati strutturando fino al XVI secolo. La rivoluzione copernicana e la relativa crescita di autonomia delle scienze sperimentali ha posto sempre più al centro il soggetto umano come nucleo fondamentale di ogni retto pensare e agire. La prospettiva teocentrica e i sistemi metafisici da cui si derivava deduttivamente la visione antropologica ed etica vengono man mano soppiantati come portatori di visioni totalitariste e antiumaniste. In questo contesto la totalizzazione del sapere viene affidata alle mani della potenza della certezza epistemologica delle scienze sperimentali, che assumono inconsciamente il compito dei grandi sistemi metafisici tanto deprecati dagli stessi positivisti. A porre in discussione ogni certezza derivante da ordinamenti metafisici e morali iperuranici ci penserà Nietzsche.

Abbiamo già visto i tentativi di assolutizzazione del formalismo logico della scienza nel *Tractatus logico-philosophicus* di Wittgenstein, con la dichiarata perdita di senso della teologia, della metafisica e della morale¹ e, successivamente, del Circolo di Vienna (*Wiener Kreis*), impegnato a unificare le scienze su basi empiriste, negando ogni valenza conoscitiva a ciò che non può essere espresso con tale linguaggio². La conseguenza è stata lo slittamento della filosofia dall'investigazione del "reale" a mera filosofia del linguaggio, a partire – paradossalmente – dalle riflessioni successive di Wittgenstein, che, superando le precedenti posizioni neopositivistiche, affronta il tema del fondamento del suo stesso argomentare, osservando come la realtà umana sia

¹ Cfr. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, 81.

² Cfr. H. HAHN - O. NEURATH - R. CARNAP, *La concezione scientifica del mondo. Il circolo di Vienna*.

fondata su giochi linguistici³. La conseguenza è che anche le stesse scienze sperimentali hanno a che fare con qualcosa che le precede.

È paradigmatico quanto afferma l'autore del *Tractatus* in uno degli ultimi capitoli delle *Ricerche filosofiche*: «Chi crede che certi concetti siano senz'altro quelli giusti e che colui che ne possedesse altri non si renderebbe conto di quello di cui ci rendiamo conto noi, – potrebbe immaginare certi fatti generalissimi della natura in modo diverso da quello in cui noi siamo soliti immaginarli»⁴. Andrà prendendo sempre più piede la già accennata dimensione storico-sociale in cui le stesse scienze si sviluppano. Anche l'ultimo baluardo dell'oggettività sembra essere affondato nelle acque sconfinite della storicità esistenziale.

In questo contesto riemerge la visione nietzschiana recuperata da Heidegger e crolla l'ultimo sistema di pensiero forte, quello scientifico, residuo inconscio del platonismo strutturante la visione filosofica occidentale. Senza verità oggettive e senza valori universali si fa spazio il pensiero debole e relativistico secondo cui nessuna fondazione ultima può darsi della realtà. In questa situazione, per certi aspetti paralizzante il pensare e l'agire umano, si inseriscono Jürgen Habermas e Karl Otto Apel, che, partendo dalla centralità del linguaggio e dall'ineliminabile dimensione intersoggettiva che costituisce l'uomo, tentano una fondazione razionale e universale dell'etica.

2. Le pretese universali di validità dell'agire comunicativo

Jürgen Habermas offre un contributo notevole alla teoria dell'azione. Partendo da un'intuizione di Jarvie, che applicò la teoria popperiana dei tre mondi alla teoria dell'azione, cerca di porre chiarezza tra i rapporti attore-mondo nelle diverse tipologie dell'agire che emergono dalle teorie sociologiche.

Habermas distingue quattro concetti di agire. L'*agire teleologico* secondo cui l'attore vuole raggiungere un fine attraverso una serie di azioni che sceglie di porre in atto per conseguirlo. Il riferimento dell'attore è il mondo oggettivo, ovvero quel mondo costituito dalla «totalità degli stati di fatto che esistono o possono verificarsi»⁵. Questo agire ha come concetto centrale quello di *decisione*, in quanto l'attore si trova ad orientarsi tra una molteplicità di azioni potenziali tra cui scegliere quella più conveniente alla realizzazione dello scopo che vuole raggiungere. Un ampliamento di questa tipologia di agire è l'*agire strategico*, che si ha quando sono presenti più attori che orientano le proprie decisioni per conseguire il fine. È un modello di azione che Habermas ritrova principalmente in alcuni approcci teorici all'economia, alla sociologia e alla psicologia sociale, quali possono essere la teoria della decisione, la teoria dei giochi o la teoria degli scambi⁶.

Il secondo tipo di agire è definito come *agire regolato da norme*. Si tratta dell'agire di attori di un gruppo sociale che è guidato da valori comunemente riconosciuti. Il riferimento qui, oltre al mondo oggettivo, è al mondo sociale, questo «consta di un contesto normativo che stabilisce quali interazioni appartengano alla totalità di relazioni interpersonali autorizzate»⁷. Il concetto centrale è quello di *osservanza delle norme*, in quanto i membri del gruppo sociale si attendono un agire

³ Questa concezione viene sviluppata in L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1999³. Nella prefazione il filosofo, riferendosi al suo "primo libro", il *Tractatus logico-philosophicus*, ammette che «riprendendo ad occuparmi di nuovo di filosofia, sedici anni fa [cioè nel 1929], doveti infatti riconoscere i gravi errori che avevo commesso in quel primo libro» (*ivi*, 4).

⁴ *Ivi*, 299.

⁵ J. HABERMAS, *Teoria dell'agire comunicativo. I. Razionalità nell'azione e razionalizzazione sociale*, Il Mulino, Bologna 1986, 158.

⁶ Cfr. *ivi*, 155-156.

⁷ *Ivi*, 160.

corrispondente alla norma. Questo modello è per Habermas a fondamento della teoria dei ruoli, sviluppata da Theodore R. Sarbin, Talcott Parsons, Hans Joas e Dieter Geulen⁸.

Il terzo concetto di azione è quello di *agire drammaturgico*. Qui la centralità è offerta dalla prospettiva intersoggettiva: ogni agente risulta essere il pubblico dell'altro. Cosicché ciascuno esprime la propria interiorità e rappresenta all'altro la propria soggettività. L'attore in questo agire ha come riferimento, oltre al mondo oggettivo, il mondo soggettivo, in quanto offre una rappresentazione di se stesso. Il mondo soggettivo è dunque «la totalità delle esperienze vissute soggettive alla quale l'agente ha un accesso privilegiato rispetto ad altri»⁹. Il concetto chiave è quello di *autorappresentazione*: l'agente rappresenta se stesso in relazione alla propria soggettività e al pubblico col quale interagisce. Questo modello venne introdotto per primo da Erving Goffman nell'opera *La vita quotidiana come rappresentazione*.

Infine Habermas introduce il concetto di *agire comunicativo*, che «si riferisce all'interazione di almeno due soggetti capaci di linguaggio e di azione che (con mezzi verbali o extraverbali) stabiliscono una relazione interpersonale»¹⁰. Questo agire è relazionato a tutti e tre i mondi che sono propri delle tre tipologie descritte in precedenza: il mondo oggettivo, il mondo sociale e il mondo soggettivo. La centralità è posta nell'*interpretazione* necessaria agli attori per giungere ad un'intesa e ad un consenso comune. A differenza degli altri tre concetti di agire in cui il linguaggio svolge una funzione unilaterale: nell'agire teleologico è un *medium* tra l'attore agente e coloro che utilizza per il raggiungimento del fine; nell'agire regolato da norme è un *medium* per la trasmissione dei valori condivisi; nell'agire drammaturgico è un *medium* per la rappresentazione di se stessi; per quanto riguarda l'agire comunicativo il linguaggio è invece un «*medium* di comprensione e intesa non-ridotta, ove i parlanti e gli uditori, dall'orizzonte del loro mondo vitale pre-interpretato, fanno contemporaneamente riferimento a qualcosa nel mondo oggettivo, sociale e soggettivo per trattare comuni definizioni della situazione»¹¹. Per questo tutte le funzioni del linguaggio sono tenute in considerazione allo stesso modo e i tre concetti di agire analizzati in precedenza risultano essere dei *casi-limite* dell'agire comunicativo.

Habermas, approfondendo il concetto di agire comunicativo, giunge a ritenere che ciascun attore solleva delle *pretese di validità*. Egli ne elenca tre, ciascuna rispettivamente legata ad uno dei tre mondi:

1. una pretesa di *verità*, in quanto l'attore suppone che quanto affermato in una proposizione sia esistente realmente (mondo oggettivo);
2. una pretesa di *giustizia*, in quanto l'attore si aspetta una legittimità in relazione al contesto normativo in cui si trova (mondo sociale);
3. una pretesa di *veridicità*, in quanto l'attore suppone che quanto il parlante esprime sia corrispondente all'intenzione soggettiva (mondo soggettivo);

Le tre pretese di validità rappresentano dunque «le tre relazioni dell'attore col mondo». I partecipanti all'agire comunicativo nel cercare il *consenso* tendono a valutarlo sui presupposti di verità, giustizia e veridicità¹².

Per comprendere adeguatamente le tre pretese di validità sottese ad ogni agire rivolto all'intesa riportiamo un esempio che propone lo stesso Habermas.

Supponiamo che un professore ad un seminario rivolge l'invito ad un partecipante chiedendogli di portargli un bicchiere d'acqua. Il partecipante potrà rifiutarsi di agire sotto tre punti di vista, ovvero negando la validità delle suddette pretese. In primo luogo può negare la *giustizia* dell'invito affermando che non è un dipendente del professore; in secondo luogo può negare la

⁸ Cfr. *ivi*, 156.

⁹ *Ivi*, 164-165.

¹⁰ *Ivi*, 157.

¹¹ *Ivi*, 170.

¹² Cfr. *ivi*, 175-176.

veridicità della proposta sostenendo che è stata fatta con il fine implicito di essere messo in cattiva luce nei riguardi degli altri partecipanti al seminario; in terzo luogo può negare la verità dell'affermazione obiettando che per andare a prendere l'acqua e poi per riportarla impiegherebbe troppo tempo e giungerebbe alla fine dell'incontro¹³. Da questo esempio emerge con chiarezza che

«chi respinge un'offerta di atto linguistico comprensibile contesta almeno una di tali pretese di validità. Respingendo un atto linguistico in quanto non giusto, non vero o non veridico, il destinatario comunica con il suo "no" che l'espressione non soddisfa le funzioni di assicurare una relazione interpersonale, di rappresentare degli stati di fatto o di manifestare esperienze vissute, poiché non è in sintonia con il *nostro* mondo di relazioni interpersonali regolate in modo legittimo o con *il* mondo degli stati di fatto esistenti o con il *rispettivo* mondo di esperienze soggettive»¹⁴.

L'agire comunicativo che tende all'intesa risulta quindi *razionalmente motivato* verso un'azione concordata comunemente, a differenza di un agire strategico in cui l'agente ha come unico obiettivo il perseguimento del fine in senso utilitaristico, senza rispettare le pretese di verità, di giustizia e di veridicità. Le motivazioni razionali nell'agire comunicativo possono essere offerte dal parlante all'uditore discorsivamente, con pretese di verità e di giustizia, oppure comportandosi coerentemente in relazione a pretese di veracità¹⁵.

Soffermandosi sulla verità proposizionale e sulla giustizia normativa Habermas fa notare alcune differenze nella relazione tra *enunciati assertori*, utilizzati in *azioni linguistiche constattive*, e *fatti* e tra *enunciati normativi*, utilizzati in *azioni linguistiche normative*, e *relazioni interpersonali*: «le pretese di validità normative *stabiliscono*, fra il linguaggio e il mondo sociale, una *dipendenza reciproca*, che non sussiste invece per quel che riguarda il rapporto tra linguaggio e mondo oggettivo»¹⁶. Inoltre tra i fatti del mondo oggettivo e le proposizioni vere esiste una corrispondenza che ne garantisce la validità. Ciò non accade per la relazione tra mondo sociale e giustizia normativa in quanto «il valore sociale delle norme non dice ancora nulla circa la loro validità»¹⁷. L'esistenza di una norma presente in un gruppo sociale non offre alcuna garanzia del suo riconoscimento.

A questo punto dell'analisi Habermas si pone il problema della logica del discorso pratico cercando un *principio-ponte*, ossia un principio morale che possa condurre al raggiungimento di un accordo sul piano pratico. Questo principio-ponte viene individuato nel *criterio della universalizzazione delle massime di azione*. Possono essere valide solo quelle norme su cui tutti i partecipanti al discorso sono concordi. Il consenso di una norma deve coinvolgere tutti gli interessati¹⁸.

In sintesi Habermas ci conduce, attraverso la teoria dell'agire comunicativo, a ritenere che ogni agire finalizzato all'intesa tra i partecipanti al discorso per il raggiungimento di un consenso universale deve essere basato su quelle condizioni inevitabili che sono la *comprensibilità* dell'enunciato, la *verità* proposizionale, la *giustizia* normativa e la *veridicità* soggettiva. Queste pretese universali di validità sono condizioni a priori di una comunicazione finalizzata all'intesa. In questo modo Habermas pone un principio di razionalità che può guidare ogni discorso pratico contro il decisionismo irrazionalistico dello scetticismo etico e, al tempo stesso, evita di identificare le pretese di giustizia con le pretese di verità.

3. Le norme fondamentali della comunità della comunicazione

¹³ Cfr. *ivi*, 418.

¹⁴ *Ivi*, 420.

¹⁵ Cfr. J. HABERMAS, *Etica del discorso*, Laterza, Roma-Bari, 2004⁴, 65-66.

¹⁶ *Ivi*, 69.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ Cfr. *ivi*, 70-76.

Il secondo filosofo che ci guiderà nel nostro percorso verso una fondazione scientifica della teologia a partire dalla teoria dell'agire comunicativo è Karl Otto Apel. Egli tenta il superamento dell'antifondazionalismo a partire da quattro elementi basilari, come sottolinea il Marzocchi: «la radicalizzazione heideggeriana del comprendere [...]; la semiotica di Peirce [...]; l'idea di linguaggio come gioco linguistico [...]; la teoria degli atti linguistici»¹⁹ di Austin e Searle rielaborata da Habermas.

La crisi dell'antifondazionalismo dell'etica post-convenzionale deve essere superata filosoficamente attraverso la «fondazione razionale del dover-essere morale»²⁰. Ciò non è dovuto a mere speculazioni filosofiche ma nasce da un contesto storico-sociale in cui emerge l'esigenza di porre rimedio ad un uso sempre più incondizionato della tecnica, che degenera in problematiche che la sola scienza della natura non è in grado di affrontare attraverso il suo statuto epistemologico e metodologico. È necessario porsi il problema del rapporto tra *libertà di ricerca* e *responsabilità*, tra *razionalità scientifica* e *razionalità etica*²¹. Ma come fondare l'etica nel tempo della scienza?

La scienza ha condizionato l'idea moderna di *razionalità*. Questo termine viene attribuito esclusivamente a tutto ciò che prescinde dai valori, per cui si parla soltanto di *razionalità scientifica*, *razionalità tecnica* e *razionalità strategica*²². Ciò fa sì che la scienza della natura viene a trovarsi di fronte ad un vicolo cieco: sperimenta il bisogno di un agire responsabile e, allo stesso tempo, l'impossibilità di fondare razionalmente questo agire.

Apel tenta di superare tale dilemma attraverso una fondazione pragmatico-trascendentale dell'etica. Egli giunge a determinare un punto di *inaggirabilità*. Si tratta delle presupposizioni dell'*argomentare*, che assumono necessariamente il valore di pretese di validità²³. Ciò non può essere messo in dubbio da nessuno, in quanto, chiunque lo facesse, dovrebbe egli stesso argomentare, presupponendo di fatto proprio ciò che a parole vuole negare, cadendo in quella che Apel definisce *autocontraddizione pragmatica o performativa*²⁴.

Il punto di partenza di Apel è il linguaggio come struttura pragmatica che precede il pensare. In questo modo il filosofo tedesco attua una trasformazione semiotica del kantismo secondo due direzioni: il linguaggio assume la funzione delle forme a priori, mentre l'io penso è sostituito dalla comunità concreta dei parlanti. L'uomo si trova, infatti, da sempre in una comunità della comunicazione. Occorre tuttavia distinguere una *comunità reale della comunicazione*, in cui l'uomo vive e agisce, e una *comunità ideale della comunicazione*, che funge da modello e da regola per la comunità reale²⁵. La fondazione ultima pragmatico-trascendentale dell'etica del discorso

¹⁹ K. O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Guerini e associati, Milano 1997, 34.

²⁰ K. O. APEL, *Etica della comunicazione*, Jaca Book, Milano 2006³, 17.

²¹ Cfr. *ivi*, 16.

²² Cfr. *ivi*, 17-18.

²³ Alle pretese di veridicità, di verità e di giustizia formulate da Habermas, Apel sottolinea l'importanza della pretesa di senso o comprensibilità, ovvero dell'intelligibilità intersoggettiva del discorso.

²⁴ Cfr. K. O. APEL, *Etica della comunicazione*, 29. Apel esprime questo concetto affermando che «chi pone la domanda “Ma perché mai essere razionali?”», deve rendersi conto innanzitutto che, ponendo quella domanda, egli già si è posto sul terreno del discorso argomentativo e che ha quindi, per così dire, alle sue spalle la ‘decisione’ a favore dell'esser-razionale. Ciò significa che, in quanto serio argomentare, ha già riconosciuto tutte le presupposizioni necessariamente attestabili del suo argomentare e soprattutto il principio di *non-autocontraddizione performativa*. Il fatto di riconoscere almeno quest'ultimo principio, egli lo mostra col suo sapere e col suo insistere sul fatto di porre in modo performativo una domanda, e non di non averla posta. Contestare o mettere in dubbio anche questo significherebbe rendere a *limine* impossibile ogni sensata contestazione o dubbio; qui, per dirla con Wittgenstein, “la vanga si piega”» (K. O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, 155-156)

²⁵ «Il principio regolativo sta, a mio avviso, nell'idea della realizzazione di una comunità illimitata dell'interpretazione che è presupposta implicitamente come istanza ideale di controllo da chiunque in generale argomenta (dunque da chiunque pensa!). Se si considera, infatti, che la comunità reale della comunicazione [...] non corrisponde affatto all'idea della comunità illimitata dell'interpretazione, ma soggiace piuttosto a tutte le limitazioni, relative alla coscienza e agli interessi, del genere umano diviso in nazioni, classi, giochi linguistici e

«prende così le mosse da un *a priori*, caratterizzato fin dall'inizio *dalla dialettica interconnessione di due momenti polarmente contrapposti*: l'uno dato dalla presupposizione della *comunità reale della comunicazione, appartenente alla storia*, la quale rende fattualmente possibile l'argomentare; l'altro, invece, dalla presupposizione della *comunità ideale della comunicazione, controfattualmente anticipata nell'argomentazione a motivo delle pretese di validità universale*»²⁶.

La comunità ideale o illimitata della comunicazione esprime l'esigenza di una visione etica allargata all'intera umanità. Il punto di riferimento per lo sviluppo di un'etica razionalmente valida non può non tener conto dell'intersoggettività strutturale che lega tutti gli esseri umani su scala planetaria. Per questo Apel cerca di superare quelle concezioni etiche che tendono a marcare specifici caratteri culturali e sociali e sviluppano visioni etiche le une in contrapposizione alle altre.

Il carattere universale dell'etica del discorso e il riferimento ad una comunità illimitata della comunicazione tendono invece all'attuazione di una *responsabilità in relazione alla storia*:

«L'etica del discorso, fondata in chiave pragmatico-trascendentale, intende essere così un'"etica della responsabilità" in senso forte (nel senso di Max Weber e di Hans Jonas) e non una pura "etica dell'intenzione", sebbene, in quanto etica *deontologica* (che si propone quale trasformazione di Kant), resti distinta da ogni *etica teleologica dei valori o della vita buona*»²⁷.

Per cui l'etica del discorso teorizzata da K. O. Apel considera come complementari e subordinate l'etica della vita "buona" (cioè *riuscita*)²⁸ orientata teleologicamente, l'etica dell'*eticità sostanziale* delle comunità umane e l'etica utilitaristica²⁹. L'etica del discorso viene intesa, in tal modo, non solo come fondativa dello stesso agire umano, ma come capace di assumere in sé le esigenze della collettività e della totalità su scala mondiale:

«i problemi di una *macroetica planetaria della responsabilità*, che a mio avviso si impongono oggi nonostante la "complessità" della situazione – anzi proprio in considerazione dei "vincoli sistemici" –, non possono certo venir risolti solo sulla base della tradizionale *morale individuale* e dell'*etica tradizionale delle virtù* nel quadro delle *consuetudini* dell'"eticità sostanziale" (Hegel) delle diverse forme socio-culturali di vita. Dalla prospettiva di questi orientamenti morali o etici, tramandati dal passato, l'esigenza di un'"etica della responsabilità per il futuro", così come posta ad esempio da Hans Jonas, non può che apparire come un "utopismo della responsabilità", il quale caricherebbe il singolo, cui la responsabilità andrebbe imputata, di richieste cui egli non potrebbe mai corrispondere. In breve, ne risulta un comprensibile, ma pericoloso, senso di *impotenza* dinanzi ai nuovi problemi derivanti dalla *responsabilità collettiva per le conseguenze delle attività collettive*»³⁰.

forme di vita, da questo *contrasto fra ideale e realtà della comunità dell'interpretazione* si deduce anche già il *principio regolativo del progresso pratico con il quale potrebbe e dovrebbe essere intrecciato il progresso dell'interpretazione*» (K. O. APEL, «Scientismo o ermeneutica trascendentale? Il problema del soggetto dell'interpretazione dei segni nella semiotica del pragmatismo», in *Comunità e comunicazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1977, 164).

²⁶ K. O. APEL, *Etica della comunicazione*, 48-49.

²⁷ *Ivi*, 8.

²⁸ Il termine "vita buona" nell'originale tedesco è "*gelungenes Leben*", che può essere meglio tradotto con "vita riuscita", in riferimento al concetto di *eudaimonia*, ovvero «dell'adempimento di una vita autentica nel senso di uno stile di vita buono» (K. O. APEL, «La ricostruzione della ragione attraverso la trasformazione della filosofia trascendentale», *Topologik. Rivista internazionale di scienze filosofiche, pedagogiche e sociali*, 7 (2010), 6). A proposito rimandiamo agli approfondimenti in E. ÖZMEN, *Moral, Rationalität und gelungenes Leben*, Mentis, Paderborn 2005.

²⁹ Cfr. K. O. APEL, *Etica della comunicazione*, 8-10.

³⁰ *Ivi*, 14-15. La filosofa Elena Agazzi, nel suo studio su Habermas, Apel e Gadamer, giunge alla conclusione che «né Habermas né Apel possono proporre modelli etici che garantiscano l'appianamento dei conflitti sociali confidando utopisticamente nella collaborazione universale o nell'intervento di un "cittadino totale" che di volta in volta viene chiamato ad offrire il suo contributo politico. Le loro teorie suggeriscono invece comportamenti pragmaticamente e normativamente guidati da un'intenzionalità che non scende a compromessi né con l'accettazione empatica del proprio ruolo morale né con l'ammissione della mera funzione autopoietica all'interno del sistema. Apel e Habermas tentano di smascherare il pensiero nascosto, il giudizio occultato e l'intervento sotterraneo del parlare e dell'agire, trasformandosi in propaganda anti-democratica» (E. AGAZZI, *Dopo Francoforte. Dopo la metafisica*).

Apel individua così una serie di problemi strettamente connessi all'avanzamento incondizionato della razionalità tecnico-scientifica che provocano necessariamente l'uomo e il suo futuro sulla Terra. Problemi in campo ecologico: l'utilizzo indiscriminato delle risorse naturali, lo smaltimento dei rifiuti e delle discariche industriali; e in campo biologico: le problematiche relative alle tecnologie mediche, alla biochimica, alla farmacologia e alla genetica³¹.

Le conseguenze sul piano antropologico sono inevitabili. Bisogna superare tutte quelle concezioni che a partire da Cartesio, attraverso Kant, fino ad Husserl, vogliono isolare il soggetto-uomo dal contesto linguistico e comunicativo in cui è collocato. È necessario, secondo Apel, per la fondazione razionale dell'etica, mettere in discussione il solipsismo metodico o trascendentale introdotto da Husserl, andando oltre la semplice relazione tra soggetto e oggetto nell'indagine conoscitiva, mantenendo sempre presente che il linguaggio e la comunicazione non sono da considerarsi come secondari rispetto al pensiero:

«il soggetto di ogni possibile domanda filosofica non è affatto un soggetto di pensiero in linea di principio solitario ed autarchico nel senso del solipsismo trascendentale. Egli è piuttosto – a motivo della strutturale *mediazione linguistica* del pensiero e delle *pretese di validità intersoggettiva* che esso avanza, pretese di *senso, verità, sincerità e correttezza normativa* – già sempre soggetto di un' *argomentazione dialogica*»³².

Da quanto afferma Apel emerge un legame strettissimo tra l'essere soggetto della comunità della comunicazione e la costituzione fondamentale del soggetto messo in evidenza dall'antropologia relazionale teorizzata, in particolare, da Buber e Levinas³³. Da questo punto di vista il soggetto-in-relazione è lo stesso soggetto-in-dialogo.

L'uomo inteso come essere-in-relazione scopre se stesso, non nell'isolamento dalla totalità del reale e chiudendosi nel proprio io, in quanto «non c'è alcun io in sé, ma solo l'io della parola fondamentale io-tu, e l'io della parola fondamentale io-esso»³⁴, ma nella continua relazione con l'esistente, che Buber individua in tre sfere: la vita con la natura, la vita con gli uomini e la vita con le essenze spirituali. La seconda sfera relazionale, a differenza della prima, «è manifesta, in forma di parola»³⁵. In questa struttura dialogica si manifesta l'essere dell'uomo come essere-in-dialogo.

L'intersoggettività dialogale è un contenuto presente nella concezione antropologica che emerge dall'etica della comunicazione di Apel. Il riferimento fondamentale è la teoria dell'agire comunicativo di Habermas, di cui riprende le *pretese di validità intersoggettiva o universale*³⁶.

Il soggetto, secondo Apel, «è già sempre membro di una *comunità reale della comunicazione*, storicamente costituitasi, con la quale deve condividere una *lingua concreta* ed una *pre-comprensione* dei problemi, anzi perfino già sempre un' *intesa* minimale a riguardo di *certezze paradigmatiche* e di *premesse accettabili* dell'argomentazione. Ed egli al contempo – a motivo delle *pretese di validità universale* dell'argomentare – è membro di una *comunità ideale della*

Jürgen Habermas, Karl Otto Apel, Hans Georg Gadamer, Liguori, Napoli 1990, 18).

³¹ Cfr. K. O. APEL, *Etica della comunicazione*, 16.

³² *Ivi*, 28.

³³ Cfr. E. LEVINAS, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983; ID., *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1986.

³⁴ M. BUBER, *Il principio dialogico e altri saggi*, San Paolo, Milano 1993, 59.

³⁵ *Ivi*, 62.

³⁶ Dobbiamo notare che nonostante l'evidente riferimento ad Habermas, nell'analisi filosofica di Apel vi è un superamento che, come egli stesso dirà paradossalmente, lo porrà *con Habermas contro Habermas*. Nel terzo saggio presente nell'opera già citata *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, Apel espone la sua posizione nei riguardi del suo collega tedesco: «[...] cercherò [...] di affrontare il punto centrale del palese dissenso insorto nel corso degli anni fra Habermas e me. [...] esso non rinvia tanto a una differenza tra i miei intenti filosofici e quelli di J. Habermas, quanto a una differenza nelle strategie concettuali o argomentative; sosterrò, inoltre, che tale punto, essendo presente all'interno del pensiero stesso di Habermas, ne mette in questione l'intera coerenza e consistenza» (K. O. APEL, *Discorso, verità, responsabilità. Le ragioni della fondazione: con Habermas contro Habermas*, 190).

comunicazione, presupposta come possibile, anzi inevitabilmente anticipata in modo controfattuale»³⁷.

Il soggetto di questa comunità ideale della comunicazione, anticipata in quella reale, presuppone in modo *inaggirabile* delle norme fondamentali, che, se venissero a mancare, non avrebbe senso, in ultima analisi, lo stesso argomentare e agire. Si cadrebbe nell'*autocontraddizione pragmatica o performativa*, che conduce alla fondazione ultima *pragmatico-trascendentale* dell'etica.

Il punto di partenza è quello di essere in una comunità della comunicazione. Questa constatazione presuppone delle norme fondamentali implicitamente riconosciute, che potrebbero essere negate solo a parole, ma necessariamente confermate coi fatti (espressi dallo stesso argomentare):

L'agire comunicativo, nell'analisi di Apel, suppone le seguenti norme fondamentali:

1. la giustizia,
2. la solidarietà,
3. la corresponsabilità.

Sono norme «che precedono e sono a fondamento di ogni *principio* [...] e tanto più di ogni *norma materiale* [...]; liberamente riconosciute, ovvero che noi, in quanto argomentanti, le imponiamo a noi stessi, come pure a tutti i *partner* del discorso, in un atto di *autonoma auto-legislazione*»³⁸.

La prima norma fondamentale è necessariamente presupposta in quanto la giustizia è quell'*«uguale diritto per tutti i possibili partner del discorso all'impiego di ogni atto linguistico utile all'articolazione di pretese di validità in grado di ottenere un possibile consenso»*³⁹. La giustizia quindi non viene intesa meramente nell'accezione classica di virtù che consiste nel "dare a ciascuno il suo", ma è vista come principio costituente l'agire comunicativo, in quanto solo "dando a ciascuno il suo" è possibile lo stesso agire. È norma fondamentale dell'essere uomo. Non si dà uomo senza apertura alla giustizia.

A fondamento di ogni successiva norma materiale per la comunità reale e ideale della comunicazione si colloca la solidarietà, «riguardante il *reciproco appoggio e dipendenza* nel quadro del comune intento di una soluzione argomentativa dei problemi»⁴⁰. Anche in questo caso non si tratta di intendere la solidarietà semplicemente come qualcosa da richiedere al soggetto per vivere eticamente nella sua realtà storica, ma è qualcosa di costitutivo dei soggetti della comunità della comunicazione, senza la quale verrebbe ad implodere ogni agire comunicativo.

Infine Apel rinviene nella corresponsabilità una terza norma fondamentale della comunità illimitata della comunicazione riconosciuta da sempre da ogni soggetto comunicante. Essere corresponsabili per i soggetti del discorso significa tendere allo «sforzo solidale per l'articolazione e la risoluzione dei problemi (tale presupposto della *co-responsabilità*, relativamente a sé e ad ogni altro *partner*, è ad esempio implicita in ogni seria *domanda*)»⁴¹.

Apel in questo modo giunge ad una soluzione al problema irrisolto presente nella posizione kantiana che vede l'uomo allo stesso tempo come legislatore autonomo e come sottoposto alla legge morale, ovvero di una legge che è contemporaneamente autonoma (fatta dall'uomo) ed eteronoma (imposta dall'esterno all'uomo): «L'autorità dell'uomo, in quanto autonomo legislatore che può imporre a se stesso il dover-essere, deve quindi venir ricondotta a quell'atto *fondamentale*

³⁷ K. O. APEL, *Etica della comunicazione*, 28.

³⁸ *Ivi*, 30-31.

³⁹ *Ivi*, 30.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

(riflessivamente attestabile) del libero riconoscimento delle norme del discorso argomentativo, attraverso cui l'uomo si costituisce in effetti quale essere razionale»⁴².

Ma proprio a questo punto, sarà utile sottolineare quanto andiamo affermando fin dall'inizio e cioè che la stessa "razionalità" dell'indagine scientifica conduce di fatto ad affrontare ciò che "la scienza" in un primo momento avrebbe di fatto voluto escludere: la complessità umana come rimando continuo a una fondazione *aliunde*, almeno a livello antropologico-relazionale, che "la scienza" può solo supporre, ma non può possedere. E ciò vale inizialmente come problema antropologico ed etico, il che diventa ben presto un problema "trascendentale".

Emerge, infatti, un nesso strettissimo tra antropologia ed etica, tra essere dell'uomo e dover-essere dell'uomo. Si tratta di rispondere alla domanda su chi è l'uomo non a partire da una concezione metafisica della natura umana, in quanto il nostro conoscere parte dall'osservazione dell'agire concreto e storico dell'uomo. È dall'agire dell'uomo che astraiano la nostra concezione di uomo. Per cui la domanda etica e la domanda antropologica sono intimamente connesse, non nel senso che dobbiamo partire dal rispondere alla domanda "chi è l'uomo?" per poi capire "cosa l'uomo può o non può fare". Ma la via per giungere a conoscere l'uomo non può essere altra che quella del suo manifestarsi (via fenomenologica) nella storia attraverso il suo agire. Da qui si attua il circolo dinamico che ci porta ad una conoscenza sempre più approfondita dell'oggetto-soggetto uomo⁴³. Una conoscenza dell'uomo che si rivela nell'analisi di Apel come fondativa e strutturante la realtà intersoggettiva dei *partner* della comunità della comunicazione.

La fondazione ultima pragmatico-trascendentale della filosofia va intesa «come alternativa alla *derivazione delle norme fondamentali dell'etica da qualsivoglia fatti*. Non si tratta di esibire un *fatto del mondo*, per *derivare* da esso qualcos'altro – una norma fondamentale – tramite obiettivabili operazioni logiche; si tratta bensì di un *ricorso riflessivo al riconoscimento* già sempre avvenuto *di norme fondamentali in quanto tali* (quindi *in quanto dover-essere!*)». Ciò significa, in altri termini, che «nella fondazione ultima pragmatico-trascendentale [...] non ha luogo nessun ricorso fondativo a *fatti fondamentali né ontologici né antropologici* (come spesso viene ipotizzato)»⁴⁴.

Siamo giunti al punto che l'agire dell'uomo è non-autocontraddittorio in quanto si riconoscono da sempre le norme fondamentali della giustizia, della solidarietà e della corresponsabilità. Ma poiché di fatto queste norme vengono infrante, bisogna chiedersi «quale *forza motivazionale* abbiano davvero gli atti cognitivi etico-filosofici per la prassi comportamentale»⁴⁵. Sembrerebbero norme irrilevanti per la prassi, essendo meramente ottenute attraverso un'analisi riflessivo-trascendentale. In realtà Apel mostra che non è così. Se la fondazione ultima pragmatico-trascendentale dell'etica è intesa correttamente «il discorso argomentativo non è un'impresa razionale rispetto allo scopo, per la quale ci si possa decidere o meno. In quanto si argomenta (si pensa!), si è già sempre vincolati a questa "impresa" ed alle sue presupposizioni normative»⁴⁶. Il discorso argomentativo è inaggirabile da questo punto di vista:

«Se qualcuno contravviene alle norme del discorso – ad esempio mentendo, tacendo o sopprimendo argomenti, affidandosi alla persuasione invece che al convincimento, avanzando minacce o prospettando vantaggi, o anche solo, come chi intenda esclusivamente sfruttare il sapere degli esperti, partecipando alla ricerca della verità con una riserva strumentale –, in tal caso i perdenti sono tutti i partecipanti al discorso, *in quanto aspirano alla verità*, e quindi lo stesso trasgressore delle norme, in quanto ricerca la verità»⁴⁷.

⁴² Ivi, 32.

⁴³ Così si esprime il Gatti: «è la morale, caso mai che aspira a dire l'ultima parola su ciò che l'uomo è in ultima istanza: la realtà più vera dell'uomo è pienamente definibile solo a partire dai valori morali: l'antropologia del "dover essere" definisce meglio l'uomo che non l'antropologia del "già dato"» (G. GATTI, *Manuale di teologia morale*, Elledici, Torino 2001, 366).

⁴⁴ K. O. APEL, *Etica della comunicazione*, 36.

⁴⁵ Ivi, 37.

⁴⁶ Ivi, 40.

⁴⁷ Ivi, 42.

È un contrasto posto in luce già da Wittgenstein nelle *Ricerche filosofiche* in cui egli giungeva a sostenere: «Posso riconoscere il sincero sguardo d'amore, distinguerlo dallo sguardo che simula amore [...]. Ma posso essere assolutamente incapace di descrivere la differenza. E questo non soltanto perché le lingue che conosco non hanno le parole adatte. Perché, allora, non introduco una parola nuova?»⁴⁸.

Si tratta di sviluppare un agire e una razionalità comunicativo-consensuale a livello planetario e storico, che abbia orizzonti spazio-temporali sempre più vasti. Apel vuole superare i limiti dell'eticità sostanziale di singole culture e società, sia perché queste potrebbero agire strategicamente opponendosi di fatto alle norme fondamentali, sia perché diviene sempre più necessario tenere in considerazione ogni soggetto della comunità della comunicazione. È un agire universale che tiene conto di tutti gli uomini presenti, ma anche di coloro che verranno dopo di noi, specie per l'emergere delle questioni relative all'ecosfera e alla biosfera. Si tratta ineludibilmente di assumere una responsabilità in relazione alla storia.

⁴⁸ L. WITTGENSTEIN, *Ricerche filosofiche*, 298.

Capitolo nono

Per una fondazione scientifica della teologia cristiana

1. Aporia di una comunità solidale universale

Sia la teoria dell'agire comunicativo sviluppata da Habermas (la pragmatica universale) sia quella di Apel (la pragmatica trascendentale) conducono a ritenere la solidarietà universale come presupposto ineliminabile di ogni prassi comunicativa e, quindi, di ogni prassi umana. L'agire dell'uomo è reale solo se è solidale, altrimenti l'esistenza stessa risulta essere autocontraddittoria. Con ciò non si nega la possibilità di un agire antisolidale, centrato su scopi egoistici e utilitaristici, in cui gli altri divengono solo mezzi per il conseguimento di benefici personali o elitari. Tuttavia un agire di questo tipo risulterebbe inumano, in quanto l'agire ha la sua possibilità d'essere nella solidarietà umana, senza la quale ogni relazione intersoggettiva viene a cadere, mentre in realtà è presupposta nell'esistenza di ogni uomo.

La solidarietà così intesa supera anche ogni restrizione spaziale e temporale. Non può essere limitata ad un sottogruppo dell'umanità perché in tal modo tradirebbe le attese e le speranze di altri uomini che esistono, agiscono e vivono in forza delle medesime condizioni. Per questo parliamo di universalità. Ma allo stesso tempo l'orizzonte spaziale illimitato non può essere il solo a dare pienezza all'universalità. Le barriere temporali sono anch'esse infrante. Tutta la storia umana viene ad essere abbracciata da questa solidarietà che porta i viventi attuali a farsi carico di coloro che hanno sofferto e vissuto in nome di essa nel passato e di coloro che "aspettano" di essere accolti in un luogo in cui poter sperimentare concretamente tale solidarietà.

A questo punto bisogna, senza sconti di sorta, entrare in relazione con una storia umana segnata da una solidarietà sconfitta dalle tante oppressioni e violenze che hanno portato a soccombere coloro che nella vita hanno lottato per costruire un mondo a misura d'uomo. Anche quando possa pensarsi in senso evolutivo il raggiungimento di un'umanità pienamente solidale, in cui la dignità di ogni uomo venga riconosciuta e difesa, resta un sottofondo di infelicità, dovuto all'oppressione che i nostri predecessori hanno subito per offrire a questa ipotetica generazione futura un mondo di relazioni solidali: «Questa generazione è liberata, ha raggiunto il felice stato finale, i suoi membri possono vivere con piena solidarietà tra loro. Tuttavia, come definire la sua relazione con le generazioni precedenti? Deve vivere con chiara coscienza che questa deve tutto a loro, cioè agli oppressi, agli assassinati, alle vittime del precedente processo di liberazione»⁴⁹.

Il discorso ci porta così a considerazioni nel campo della filosofia della storia: Come intendere il processo storico? Gli eventi accaduti nel passato sono definitivamente sepolti in esso o hanno una qualche relazione col presente?

Nel secolo scorso gli artefici di un interessante dibattito su questa fondamentale tematica con risvolti evidentemente esistenziali furono due pensatori della scuola di Francoforte: Walter

⁴⁹ H. PEUKERT, *Teoría de la ciencia y teología fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*, Herder, Barcelona 2000, 305.

Benjamin⁵⁰ e Max Horkheimer⁵¹. Il primo è andato sviluppando una concezione di storia che possiamo definire *aperta*, in quanto il passato non è “perduto” per sempre. Mentre Horkheimer è sostenitore della tesi contraria, di una storia *chiusa*, di un passato ormai sepolto.

Secondo Horkheimer, pensare ad una storia secondo la concezione prospettata da Benjamin, è qualcosa di essenzialmente idealista. Quegli uomini sono oramai morti e la loro vita è annientata per sempre. Questo è il dato che emerge dall’analisi storica degli eventi. Cercare altre risposte sarebbe fuori dal retto pensare. Paradigmatico è quanto scrive nel primo volume della *Teoria critica*⁵²:

«L’idea che le preghiere dei perseguitati che versano in una situazione disperata, che quelle degli innocenti destinati a morire senza che sia chiaro perché, che le speranze ultime in un’istanza sovrumana non pervengano ad alcun risultato e che la notte, non rischiarata da alcuna luce umana, non sia attraversata neppure da una qualche luce divina è mostruosa. [...] Ma la mostruosità è mai stato un argomento valido contro l’affermazione o la negazione di uno stato di cose, e nella logica vi è forse una legge secondo cui un giudizio è falso se la sua conseguenza è la disperazione?»⁵³.

La domanda che invece noi ci poniamo è la seguente: perché presupporre che la storia umana non abbia altro orizzonte comprensivo se non quello di una successione cronologica di eventi morti e sepolti? Se stiamo cercando di sviluppare una filosofia della storia, perché dovremmo dare per assodato che la storia è concepibile soltanto secondo una diacronia di fatti che cadranno per sempre nell’oblio del non-esserci più?

Questa concezione della storia intesa con le categorie classiche della fisica newtoniana che ci portano a considerarla esclusivamente nella successione temporale di passato, presente e futuro, ci sembra alquanto riduttiva. Più attinente alla realtà è la nuova visione del tempo a cui conducono le teorie relativistiche sviluppatesi agli inizi del secolo scorso. Un tempo sganciato dallo spazio non è concepibile. Guardare alla storia esclusivamente in senso diacronico non dà ragione al concetto di contemporaneità degli eventi, senza per ciò perdere la causalità che li collega⁵⁴. La realtà della storia

⁵⁰ Walter Benjamin nasce a Berlino nel 1892 da una famiglia di origine ebraica. Studierà dapprima all’università di Berlino, poi a Friburgo, a Monaco e infine a Berna, dove si laureerà in filosofia con una tesi sul *Concetto di critica d’arte nel Romanticismo tedesco*. I punti di riferimento per lo sviluppo del suo pensiero furono Wyneken, per il quale collaborerà ad una rivista prima dello scoppio della prima guerra mondiale; Rickert, suo professore a Friburgo; e il fenomenologo Morits Geiger. In questi anni conosce il poeta Fritz Heinle, che morirà suicida due anni dopo, e Gershom Scholem col quale si instaurerà un’amicizia che durerà per tutta la vita. Nel 1923 incontrerà Theodor Adorno e si avvicinerà al pensiero marxista. L’avanzata del nazismo lo porta ad essere spesso ospite di Brecht in Danimarca. Dal 1933 deve fuggire dalla Germania per vivere da esule a Parigi. L’unica fonte di sostentamento economico è dovuto alla collaborazione con la rivista *Zeitschrift für Sozialforschung* di Adorno e Horkheimer. La situazione precipita allo scoppio della seconda guerra mondiale. Essendo cittadino tedesco viene internato a Nevers e liberato tre mesi dopo. Cercherà di fuggire negli Stati Uniti, ma sarà fermato al confine con la Spagna, così nella notte tra il 26 e il 27 settembre del 1940 si suiciderà ingerendo una forte dose di morfina.

⁵¹ Max Horkheimer nasce a Stoccarda nel 1895. Sarà uno dei massimi esponenti della Scuola di Francoforte assieme ad Adorno e Marcuse. Durante il periodo nazista, insieme agli altri filosofi della Scuola, si stabilirà prima a Parigi e poi a New York, per ritornare in Germania dopo la seconda guerra mondiale dove trascorrerà il resto della sua vita fino al 1973, anno della morte. La sua opera principale è la *Dialettica dell’Illuminismo* scritta in collaborazione con Adorno.

⁵² La *Teoria critica* pubblicata nel 1968 raccoglie gli scritti di Horkheimer pubblicati sulla rivista della Scuola di Francoforte *Zeitschrift für Sozialforschung*. Il suo approccio critico alla società mira al superamento della concezione utopica della storicismo marxista e a dubitare sulla validità della rivoluzione per la trasformazione delle strutture sociali.

⁵³ M. HORKHEIMER, *Teoria critica*, vol. 1, Einaudi, Torino 1974, 362.

⁵⁴ Per approfondire la tematica sulla teoria della relatività di Einstein, sia nella prima formulazione del 1905 (teoria della relatività ristretta) che negli sviluppi successivi (teoria della relatività generale), oltre al fondamentale testo scientifico sulla relatività generale pubblicato dallo stesso Einstein nel 1916 sulla rivista tedesca *Annalen der Physik* e consultabile in A. EINSTEIN, *I fondamenti della relatività*, Club del Libro Fratelli Melita, La Spezia 1980, consigliamo la consultazione di testi di carattere divulgativo, che hanno avuto un’ampia risonanza nella saggistica internazionale odierna: cfr. E. NEWTH, *Breve storia della scienza. La ricerca della verità*, Salani, Milano 1998, 270-284; M. GUILLEN, *Le cinque equazioni che hanno cambiato il mondo. Potere e poesia della matematica*, Longanesi,

è pertanto più ampia secondo quanto ci mostra la fisica attuale che assume in sé tutta la fisica newtoniana e, al tempo stesso, ci dona un orizzonte nuovo da non poter tralasciare nelle riflessioni sulla filosofia della storia⁵⁵.

Non sappiamo se Benjamin abbia avuto come riferimento per lo sviluppo del suo pensiero anche questi input da parte dell'emergente fisica relativistica, resta il fatto che la sua proposta ci appare più adeguata alla comprensione della realtà.

Il filosofo di origini ebraiche nelle sue *Tesi sulla filosofia della storia*⁵⁶ sostiene che il materialismo storico per uscire dal pessimismo in cui cade necessita di andare a braccetto con la teologia⁵⁷. La storia è permeata da qualcosa che la guida, tutta intera, verso un compimento ultimo: «Il passato reca seco un indice temporale che lo rimanda alla redenzione. C'è un'intesa segreta fra le generazioni passate e la nostra. Noi siamo stati attesi sulla terra. A noi, come ad ogni generazione che ci ha preceduto, è stata data in dote una debole forza messianica, su cui il passato ha un diritto»⁵⁸. Il passato dunque non è sepolto per sempre, ma rimane presente attraverso quella *debole forza messianica*, che gli dà ragione nonostante le sconfitte, le umiliazioni e le sofferenze di cui è stato caricato. Aver sofferto e lottato affinché ogni vita umana potesse essere degna di affacciarsi nella storia è qualcosa che redime il tempo stesso. La lotta per la libertà nel presente agisce su tutta la storia umana⁵⁹.

Il concetto chiave che plasma Benjamin è quello di *Jetztzeit*. La parola tedesca è composta da *Jetzt*, “adesso”, “ora” e da *Zeit*, “tempo”. Quindi viene tradotta in “tempo attuale” o “adessità”⁶⁰. Il termine vuole esprimere che ogni evento del passato ha una dimensione di contemporaneità nel

Milano 1997, 231-282; P. DAVIES, *I misteri del tempo. L'universo dopo Einstein*, Mondadori, Milano 1997; A. D. ACZEL, *L'equazione di Dio. Einstein, la relatività e l'universo in espansione*, Saggiatore, Milano 2008; S. HAWKING, *Dal Big Bang ai buchi neri. Breve storia del tempo*, 28-50.

⁵⁵ Assumere questa concezione più comprensiva della realtà a partire dagli sviluppi delle scienze fisiche ci sembra necessario per poter sviluppare una filosofia ed una teologia che sappiano dare risposte concrete all'uomo di oggi. Partire dalle conoscenze sensibili (quindi da quelle che ci offrono le scienze sperimentali, in particolare la fisica e la biologia) è imprescindibile per giungere a delle conoscenze filosofiche e teologiche che dicano effettivamente qualcosa di sensato per l'oggi della storia. Non ci sembra di andare oltre all'assumere con serietà il principio-monito di Tommaso d'Aquino, secondo il quale non si dà conoscenza intellettuale che non passi attraverso quella sensibile (*Nihil est in intellectus quod prius non fuerit in sensu*). Per dirla in altri termini si tratta in particolare per i teologi di ritornare a leggere il libro della natura. Da ciò dovrebbe avvertirsi con estrema urgenza lo sviluppo di una teologia della scienza. A proposito rimandiamo alla lettura di M. HELLER, *Nuova fisica e nuova teologia*, Paoline, Milano 2009.

⁵⁶ Benjamin scrive la sua opera più nota negli ultimi mesi prima della morte. Nelle *Tesi di filosofia della storia* il filosofo tedesco di origini ebraiche si richiama alle 11 *Tesi su Feuerbach* di Marx, criticando lo storicismo materialista che, giustificando gli eventi storici, finisce per schierarsi dalla parte dei vincitori. Benjamin recupera l'intensità del pensiero ebraico nella tradizione messianica, offrendo una concezione alternativa del tempo.

⁵⁷ W. BENJAMIN, «Tesi di filosofia della storia (1940)», in *Angelus novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 75, Tesi I.

⁵⁸ *Ibidem*, Tesi II.

⁵⁹ «La lotta di classe, che è sempre davanti agli occhi dello storico educato su Marx, è una lotta per le cose rozze e materiali, senza le quali non esistono quelle più fini e spirituali. Ma queste ultime sono presenti, nella lotta di classe, in altra forma che non sia la semplice immagine di una preda destinata al vincitore. Esse vivono, in questa lotta, come fiducia, coraggio, umore, astuzia, impassibilità, e agiscono retroattivamente nella lontananza dei tempi. Esse rimetteranno in questione ogni vittoria che sia toccata nel tempo ai dominatori. Come i fiori volgono il capo verso il sole, così, in forza di un eliotropismo segreto, tutto ciò che è stato tende a volgersi verso il sole che sta salendo nel cielo della storia. Di questa trasformazione, meno appariscente di ogni altra, deve intendersi il materialista storico» (*ivi*, 76, Tesi IV).

⁶⁰ R. Solmi nella traduzione da noi presa in considerazione rende il tedesco con “tempo attuale”, mentre G. Mazzillo preferisce tradurlo con “adessità” per una fedeltà maggiore all'originario tedesco (cf G. MAZZILLO, «L'ingresso della teologia nella storia», *Rassegna di Teologia*, 41 (2000), 271-286).

considerare la storia umana nel suo complesso⁶¹. Ogni evento storico risulta essere aperto ad una redenzione che è già presente e, al tempo stesso, deve ancora giungere a compimento⁶².

Questa visione aperta della storia all'interno della teoria dell'agire comunicativo-solidale ci conduce a cogliere come struttura profonda del reale, quella che è stata definita come *solidarietà anamnetica*. Si tratta della «solidarietà che si accredita nel ricordo, nella memoria dei defunti, degli assassinati»⁶³. Non può però trattarsi del semplice ricordo di eventi che ormai non sono più. La *debole forza messianica* di Benjamin invita a vedere nel ricordo solidale un'attualizzazione reale degli eventi del passato. Un agire solidale con gli oppressi, gli schiavizzati e gli sfortunati della storia che resti esclusivamente sul piano della norma pone seri problemi per un suo reale attuarsi, che risulta in ultima analisi impossibile, in quanto i morti sono effettivamente morti e le sofferenze vissute resteranno tali e segneranno indelebilmente la storia umana. Le lacrime di una madre per un figlio ucciso accidentalmente per strada in un rendimento di conti tra famiglie mafiose; la sofferenza di giovani che hanno visto morire un loro genitore in seguito ad una malattia devastante; lo sfruttamento di bambini costretti a lavorare per soddisfare l'avidità di guadagno di gente che pensa soltanto al proprio tornaconto economico; la perdita improvvisa di persone care o di beni fondamentali per via di catastrofi naturali; i traumi subiti da fanciulli a causa di abusi sessuali; una vita costretta ad essere vissuta su una sedia a rotelle senza nessuna possibilità di riottenere l'uso delle gambe; le stragi invisibili di intere popolazioni che hanno subito le conseguenze di scelte governative senza ricerca del vero bene comune. Sono solo alcuni esempi concreti di eventi tragici che hanno segnato e, continuano a segnare, la storia umana nel suo nucleo più profondo senza possibilità di poter essere cancellati, in quanto l'atrocità ormai è stata compiuta. È questo che Peukert ha definito come l'estremo *paradosso della solidarietà anamnetica*.

In conclusione, dall'orizzonte spazio-temporale della storia umana inglobante passato, presente e futuro, emerge una difficoltà che sembra scardinare l'approdo alla solidarietà universale come presupposto ad una comunità illimitata della comunicazione. Gettando lo sguardo sul passato della nostra storia, o, sarebbe meglio dire, su tutta la storia umana (la totalità stessa della nostra storia ci pone oltre il semplice momento presente come orizzonte critico-riflessivo), possiamo notare che essa non rende ragione dell'agire comunicativo e solidale in cui ogni soggetto dell'umanità ha la sua coerenza d'essere. L'agire solidale è lacerato in se stesso e implora la sua liberazione. La comunità umana si ritrova immersa nell'autocontraddizione e nel non-senso pragmatico.

Così si esprime Peukert: «la solidarietà anamnetica marca il paradosso estremo di un essere che agisce nella storia in modo comunicativo. Già la propria esistenza, vista dalla solidarietà alla quale si deve questa stessa esistenza, è una contraddizione. La condizione della possibilità della propria esistenza diventa qui la sua distruzione»⁶⁴.

Sembra emergere a questo punto l'invocazione paolina presente nella Lettera ai Romani: «Chi mi libererà da questo corpo di morte?» (Rm 7,24), che potrebbe essere parafrasata nel modo

⁶¹ «Il tempo attuale [*die Jetztzeit*], che, come modello del tempo messianico, riassume in una grandiosa abbreviazione la storia dell'intera umanità, coincide esattamente con la parte che la storia dell'umanità occupa nell'universo. [...] Lo storicismo si accontenta di stabilire un nesso causale fra momenti diversi della storia. Ma nessun fatto, perché causa, è già perciò storico. Lo diventerà solo dopo, postumamente, in seguito a fatti che possono esserne divisi da millenni. Lo storico che muove da questa constatazione cessa di lasciarsi scorrere fra le dita la successione dei fatti come un rosario. Coglie la costellazione in cui la sua propria epoca è entrata con un'epoca anteriore affatto determinata. E fonda così un concetto del presente come del "tempo attuale", in cui sono sparse schegge di quello messianico» (*ivi*, 86, Tesi XVII).

⁶² I punti di contatto con l'escatologia cristiana sono evidenti: il fine della storia è presente in ogni istante. L'escatologia cristiana «parla di esperienze che uomini credenti hanno fatto con Gesù Cristo, di una realtà che è operante oggi in mezzo a noi e che allo stesso tempo suscita la speranza in un futuro più grande» (F. J. NOCKE, *Escatologia*, Queriniana, Brescia 1985², 43).

⁶³ H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 304.

⁶⁴ *Ivi*, 305.

seguinte: «Chi ci libererà da un agire comunicativo e solidale votato all'autocontraddizione performativa e ad una sorta di *paralisi esistenziale*?».

2. 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 presupposto 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 scientifico⁶⁵. 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»⁶⁶, 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»⁶⁷.

2.1. 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-cristiana⁶⁸.

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 annichilato dalla morte. Per giungere così al terzo e ultimo *problema-limite* che ci porta a valutare 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.

⁶⁵ «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).

⁶⁶ H. PEUKERT, «Teologia fondamentale», in *Enciclopedia teologica*, Queriniana, Brescia 1989, 1038.

⁶⁷ Ivi, 1039.

⁶⁸ Cfr. H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 314-329.

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)⁶⁹. 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»⁷⁰. 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 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.

⁶⁹ 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 *Ehjah asher ehje*, 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. CAPPELLETTO, *In cammino con Israele. Introduzione all'Antico Testamento – I*, Messaggero, Padova 2006⁵, 249-250).

⁷⁰ H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 317.

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 metamorfosi⁷¹. 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)⁷². 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 zeloti⁷³), 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 Qumran⁷⁴), o ancora, secondo la letteratura talmudica⁷⁵, 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 al tavolo 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»⁷⁶.

⁷¹ 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.

⁷² Cfr. B. MARCONCINI, «Il messaggio teologico del libro di Daniele», in B. MARCONCINI, *Profeti e apocalittici*, 478-479.

⁷³ 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.

⁷⁴ Cfr. E. LOHSE, *L'ambiente del Nuovo Testamento*, 68-88.

⁷⁵ Cfr. G. STEMBERGER, *Il Talmud. Introduzione, testi, commenti*, EDB, Bologna 1989.

⁷⁶ H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 322-323.

I vari aspetti dell'agire di Gesù⁷⁷, 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 azione solidale verso gli altri e aprire nuovi orizzonti sulla concezione che si ha di Dio, nuovi modi di comprendere la realtà e di agire concretamente⁷⁸. 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»⁷⁹.

L'affermazione della realtà di Dio come salvezza per gli altri, testimoniata dall'agire e dalle parole di Gesù, 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 se stesso. Peukert sottolinea come a questo punto si assiste ad una radicalizzazione sulla questione della realtà di Dio. Le figure dell'orante che piange e protesta⁸⁰, del profeta perseguitato⁸¹ e del servo sofferente⁸² vengono adoperate dagli evangelisti per la narrazione della passione di Gesù. In lui le *questioni-limite* presenti nella tradizione giudaica vengono ulteriormente radicalizzate:

«Se chi afferma con la sua propria esistenza Dio per gli altri è a sua volta annichilato, non è già in tal modo confutata la sua affermazione? È ancora possibile parlare di Dio in questa situazione? E inoltre: 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?»⁸³.

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,

⁷⁷ 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 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.

⁷⁸ «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, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 324-325).

⁷⁹ Ivi, 325.

⁸⁰ Il salmo 21 messo sulla bocca di Gesù morente sulla croce da Marco (cfr. Mc 15,34).

⁸¹ 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).

⁸² Il riferimento esplicito al primo canto del Servo di Jahvé è posto da Matteo (cfr. Mt 12,18-21).

⁸³ H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 326-327.

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. 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. Inoltre 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. 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 risurrezione stessa di Gesù rende possibile la fede nella risurrezione 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»⁸⁴.

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»⁸⁵.

Inoltre si instaura un nesso strettissimo tra risurrezione di Gesù (quindi tra fede nelle 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 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

⁸⁴ Ivi, 328.

⁸⁵ Ibidem.

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»⁸⁶.

2.2. Dal paradosso della solidarietà anamnetica alla realtà di Dio

Abbiamo già osservato come ogni teoria scientifica fondi la sua razionalità su una 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, della sofferenza e del dolore presenti in una creazione tutta buona ad opera di Dio (problematica della teodicea).

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*⁸⁷.

Gli sviluppi teologici dell'ultimo secolo, a partire da autori quali Bultmann, Rahner, Metz e Moltmann⁸⁸, 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 pone interrogativi 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 aporetiche⁸⁹, quello *euristico*, poiché si scoprono dimensioni dell'agire che sono normalmente nascoste, e, infine, quello *sistematico*, in quanto la struttura a fondamento dell'azione è distrutta nella sua stessa possibilità⁹⁰.

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

⁸⁶ *Ivi*, 328-329.

⁸⁷ Cfr. J. B. METZ, «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*).

⁸⁸ Cfr. J. MOLTMANN, *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1970; ID., *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973; ID., *Scienza e sapienza. Scienza e Teologia in dialogo*, Queriniana, Brescia 2003.

⁸⁹ 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).

⁹⁰ Cfr. *ivi*, 334-335.

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»⁹¹.

Questa realtà che viene affermata, consapevolmente o inconsapevolmente, in modo esplicito o implicito, in ogni azione solidale può essere denominata "Dio"⁹².

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.

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»⁹³. L'affermare Dio come realtà di salvezza dalla morte per tutti non si può

⁹¹ *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).

⁹² «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).

⁹³ *Ivi*, 342.

storicamente separare dalla persona e dall'agire concreto di Gesù di Nazareth⁹⁴. 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.

2.3. 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 teologia⁹⁵. Al contrario, solo avendo come riferimento i presupposti di base di un agire comunicativo, che muova da Dio e resti nella sua orbita, si può costruire una teologia sistematica.

Peukert fa notare come lo sguardo primo alla consumazione esistenziale che rimanda ad una realtà altra sia presente nelle cinque vie di Tommaso d'Aquino e, più recentemente, in Karl 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 può così definire 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.

Un tale approccio è *fondamentale* sia in senso oggettivo sia 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 comunicazione⁹⁶.

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

⁹⁴ 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).

⁹⁵ Cfr. H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 343.

⁹⁶ Cfr. *ivi*, 345.

sono le realizzazioni dei soggetti nell'intersoggettività. Le dimensioni storica, ermeneutica e linguistica 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»⁹⁷.

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»⁹⁸. In conclusione «la teologia fondamentale è dunque una teoria dell'agire comunicativo e della realtà che in questo agire si mostra»⁹⁹.

Al punto in cui siamo giunti, ovvero al parlare della teologia fondamentale come teoria dell'agire comunicativo, emergono alcune 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»¹⁰⁰, 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 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*¹⁰¹.

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

⁹⁷ Ivi, 347.

⁹⁸ H. PEUKERT, «Teologia fondamentale», 1038.

⁹⁹ H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 344.

¹⁰⁰ Ivi, 348.

¹⁰¹ 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.

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*)¹⁰². 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*¹⁰³. 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»¹⁰⁴.

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»¹⁰⁵. 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»¹⁰⁶.

È proprio la teologia della liberazione, che per altri versanti e contesti giunge ad analoghe conclusioni. Avendo come punto di partenza il vissuto storico delle popolazioni dell'America Latina, oppresse da strutture di potere economico-politiche imposte da regimi dittatoriali, e la graduale presa di coscienza dell'essenziale rilevanza sociale del messaggio evangelico, alcuni teologi cristiani offrono una rifondazione contestuale della teologia¹⁰⁷, troppo spesso lontana dal vissuto storico dei soggetti credenti, enucleando l'opzione preferenziale per i poveri¹⁰⁸. Uno dei suoi massimi esponenti e testimoni, Ignacio Ellacuria, ne parla nei seguenti termini, qualche mese prima del suo omicidio: «La verità è che i grandi trattati teologici e i più noti dizionari di teologia fino ad oggi hanno trascurato questo problema essenziale della fede Cristiana e dell'antropologia teologica. Questa trascuratezza è ancor più sorprendente considerando che il concetto correlato di libertà ha goduto di grande rilievo. Doveva essere la teologia della liberazione, prodotta in America Latina come prassi ecclesiale e riflessione teoretica, a recuperare qualcosa di così essenziale per la fede e la prassi ecclesiale; qualcosa che sebbene non fosse stata formalmente negata, era stata inesplorata,

¹⁰² Cfr. W. BENJAMIN, «Tesi di filosofia della storia», 82-84.

¹⁰³ Cfr. *ivi*, 79.

¹⁰⁴ H. PEUKERT, *Teoria de la ciencia y teologia fundamental*, 351.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ H. PEUKERT, «Teologia fondamentale», 1041.

¹⁰⁷ La dimensione contestuale di ogni sintesi teologica è stata di recente sottolineata da Gustavo Gutierrez nella sua relazione al XXIII Congresso nazionale dell'Associazione Teologica Italiana, tenutosi a Milano dal 2 al 6 settembre 2013 (cfr. G. GUTIERREZ, «Fare teologia nella tradizione in America Latina», in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Fare teologia nella tradizione*, Glossa, Milano 2014). Il riconoscimento dell'imprescindibilità di tale dimensione per ogni prospettiva teologica emerge anche nel monumentale trattato in quattro volumi, ancora in fase di pubblicazione, di Giuseppe Tanzella-Nitti, intitolato per l'appunto *Teologia fondamentale in contesto scientifico*. Attualmente sono stati pubblicati i primi due volumi: G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico. La Teologia fondamentale e la sua dimensione di Apologia*, Vol. I, Città Nuova, Roma 2015; ID., *Teologia della credibilità in contesto scientifico. La Credibilità del Cristianesimo*, Vol. II, Città Nuova, Roma 2015.

¹⁰⁸ Espressione utilizzata ufficialmente dalla Conferenza Episcopale dell'America Latina e dei Caraibi a Puebla nel 1979 e successivamente, nel 1984, da Giovanni Paolo II, integrandola nel magistero sociale della Chiesa. Cfr. G. MAZZILLO, «La scelta preferenziale dei poveri: che cosa implica e che cosa comporta?», in AA.VV., *Motivi e modi della carità ecclesiale*, Queriniana, Brescia 1985, 72-77.

dimenticata, e a volta implicitamente rifiutata»¹⁰⁹. Tale prassi di liberazione, come abbiamo già avuto modo di constatare, ha il suo fondamento nella prassi di Dio stesso, che si rivela al suo popolo originariamente come colui che lo libererà dalle oppressioni egiziane e da qualsiasi altro genere di schiavitù. Tale liberazione, che è stata successivamente connotata come liberazione dal peccato, non può essere intesa soltanto come liberazione dal peccato originale o dai peccati personali, ma deve divenire liberazione dalle conseguenze dei peccati storici e sociali, innestando la prassi umana cooperativamente con la prassi di Dio stesso¹¹⁰. Per cui la prassi di liberazione storica è tutt'altro che opzionale per la storicizzazione della salvezza cristiana e richiama una prassi profetica e solidale: «Il punto focale ha a che fare con l'opzione preferenziale per i poveri come modo fondamentale per combattere la priorità della ricchezza nel plasmare l'essere umano. Si va verso una maggiore solidarietà con la causa degli oppressi, un inserimento crescente nel loro mondo come luogo privilegiato di umanizzazione e di divinizzazione cristiana, non per crogiolarsi in una povertà miserabile, ma per accompagnare i poveri nel loro anelito di liberazione»¹¹¹. Si tratta di una visione teologica, che dopo critiche, molto spesso infondate e pretestuose, ha trovato il meritato riconoscimento come «teologia della chiesa» e come impostazione teologica fondamentale. Lo sottolinea il cardinale Gerhard Ludwig Müller, prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, nel recente libro scritto a quattro mani con Gustavo Gutiérrez, fondatore della teologia della liberazione: «È piuttosto la materia stessa della teologia e la sua impostazione metodologica a far sì che le questioni poste dalla Teologia della liberazione siano un aspetto imprescindibile di ogni teologia, quale che sia il quadro socio-economico che ne circoscrive lo spazio»¹¹².

3. La critica di Verweyen a 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*¹¹³ 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, il teologo tedesco 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»¹¹⁴. 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

¹⁰⁹ I. ELLACURIA, «En torno al Concepto y a la idea de Liberación», in AA.VV., *Implicaciones sociales y políticas de la teología de la liberación*, Instituto de Filosofía de Estudios Hispanoamericanos, Madrid 1989, 92. La traduzione è nostra.

¹¹⁰ «La liberazione dal peccato sociale e storico [...] è anche un processo in cui Dio e l'uomo intervengono congiuntamente a causa del carattere storico e sociale di quel peccato. Per quanto il peccato è sociale e storico, non è attribuibile direttamente e immediatamente a qualche uomo in particolare, ma questo sicuramente non gli impedisce di essere l'occultamento della verità di Dio e l'intenzione di annullare la pienezza della vita che Dio vuole comunicare all'umanità. È in questa dimensione del peccato dove la necessità per la trasformazione delle strutture si presenta precisamente, nel fatto che queste strutture sono l'effetto del peccato e la causa di nuovo peccato» (ivi, 98).

¹¹¹ I. ELLACURIA, «Utopía y profetismo desde América Latina. Un ensayo concreto de soteriología histórica», *Revista latinoamericana de teología* 17 (1989), 166. La traduzione è nostra.

¹¹² G. GUTIÉRREZ – G. L. MÜLLER, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Edizioni Messaggero, Padova 2013, 75.

¹¹³ L'originale tedesco è intitolato *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie. Dritte vollständig überarbeitete Auflage*.

¹¹⁴ H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2001³, 16.

che è necessario per poter razionalmente legittimare l'«una volta per sempre» affermato dalla fede cristiana»¹¹⁵.

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*)¹¹⁶.

Verweyen intravede nel passaggio dal *pilastro 1* al *pilastro 2* un primo problema, sostenendo che vi è «una carenza in fatto di fondazione»¹¹⁷ 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 riguarda invece il passaggio dal *pilastro 2* al *pilastro 3*: «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»¹¹⁸.

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 modo statico¹¹⁹.

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

¹¹⁵ *Ivi*, 157.

¹¹⁶ Cfr. *ivi*, 153-154.

¹¹⁷ *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).

¹¹⁸ H. VERWEYEN, *La Parola definitiva di Dio. Compendio di teologia fondamentale*, 156.

¹¹⁹ 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 garantiscano?». 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'omni-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).

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»¹²⁰.

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 solidale¹²¹. 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 culturale¹²². 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 essa¹²³.

Quanto finora detto ci conduce abbastanza vicino alla posizione di chi ritiene la teologia fondamentale molto più che un dipanamento intellettuale di mere questioni cognitive e per giunta soltanto preliminari. La teologia è un approccio complessivo e interagente con la solidarietà anamnetica che ha nel Dio di Gesù Cristo il punto di riferimento storico e prolettico: di anticipazione escatologica che però è già accolta come irreversibilmente avviata nel mistero pasquale di Cristo. Sia che si chiami un tale approccio teologia della liberazione¹²⁴, sia che lo si

¹²⁰ 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 (accesso del 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 ermeneutica, 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 Burrel, 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.

¹²¹ Cfr. H. PEUKERT, «Teologia fondamentale», 1040-1041.

¹²² 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.

¹²³ È questo il metodo che abbiamo tracciato trattando della scientificità della teologia nel quarto paragrafo del quinto capitolo seguendo le indicazioni di W. Pannenberg.

indichi come prassi liberante di pace¹²⁵, la teologia è anche da questo versante scienza, perché acquisisce e svela epistemologicamente le linee fondamentali cui “la scienza” o le scienze sono pervenute. È scienza perché non elude, ma prende a cuore il problema antropologico come problema numero uno intorno a cui ruota ogni *scire* sull’uomo rispetto al mondo e al suo futuro. È ugualmente teologia, perché muovendosi nell’alveo della rivelazione sul mistero dell’uomo nel mistero di Dio, può indicare almeno la traiettoria verso cui esso si ricompone in un senso più complessivo.

¹²⁴ Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Teologia della liberazione. Prospettive*, Queriniana, Brescia 1972; ID., *La forza storica dei poveri*, Queriniana, Brescia 1981; L. BOFF, *Teologia della cattività e della liberazione*, Queriniana, Brescia 1977; I. ELLACURIA – J. SOBRINO, *Mysterium liberationis. I concetti fondamentali della teologia della liberazione*, Borla, Roma 1992; J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazareth*, Cittadella, Assisi 1995; R. GIBELLINI, *Il dibattito sulla teologia della liberazione*, Queriniana, Brescia 1986; G. SILVESTRE, *La teologia della liberazione. Storia, problemi, conflitti, prospettive e speranze*, Progetto 2000, Cosenza 1996; G. GUTIÉRREZ – G. L. MÜLLER, *Dalla parte dei poveri. Teologia della liberazione, teologia della Chiesa*, Edizioni Messaggero, Padova 2013.

¹²⁵ Cfr. J. COMBLIN, *Teologia della pace*, Paoline, Roma 1962-1966; G. MAZZILLO, *La teologia come prassi di pace*, Meridiana, Molfetta 1988; ID., *Gesù e la sua prassi di pace*, Meridiana, Molfetta 1990; L. LORENZETTI (ed.), *Dizionario di teologia della pace*, EDB, Bologna 1997; R. COSTE, *Théologie de la paix*, Du Cert, Paris 1997; B. FORTE, «Cristo nostra pace. Per una teologia cristiana della pace», in AA.VV., *Pacem in terris: impegno permanente. Le comunità cristiane protagoniste di segni e gesti di pace*, Editrice Monti, Milano 2004.