

Thomas Pröpper
Vangelo, Ragione, Libertà

TH. PRÖPPER, *Vangelo, Ragione, Libertà*. Lineamenti di un'ermeneutica teologica, a cura di A. Autiero, EDB, Bologna 2008, pp. 407, € 30,00

Oltre al volume *Redenzione e storia della libertà* (1990), fino ad oggi non si possedevano altri testi in italiano del teologo tedesco Thomas Pröpper, professore emerito di teologia dogmatica a Münster. La traduzione di *Evangelium und freie Vernunft* (2001) ci permette ora di poter esplorare maggiormente il suo pensiero. Il testo che qui presentiamo è una raccolta di alcuni densi articoli pubblicati dall'A. nel corso della sua attività accademica. I diversi contributi sono raggruppati in tre sezioni ma possono anche essere letti a sé stanti dato che inizialmente sono stati pensati appunto in questo modo. Nondimeno, la tripartizione ci aiuta a cogliere la disposizione d'insieme della materia.

Intendo soffermarmi particolarmente sulla prima parte (*L'impostazione ellittica: punti focali e categorie*) del volume che ritengo la più importante poiché evidenzia la proposta teologica dell'A. Sono qui raccolti sei articoli (15-128) in cui Pröpper elabora, sulla linea del suo "dichiarato" maestro H. Krings, la sua teoria trascendentale della libertà umana quale determinazione filosofica fondamentale nell'accesso alla verità. Già da questa dichiarazione d'intento possiamo scorgere l'andamento bipolare (Dio e l'uomo) dell'ermeneutica teologica pröpperiana. Da una parte, l'A. concentra la sua riflessione sull'evento libero, gratuito e definitivo dell'autorivelazione di Dio in Gesù Cristo (si vedano in particolare il primo e il terzo

contributo), dall'altra, ne indaga la sua accessibilità antropologica attraverso il pensiero trascendentale della libertà.

Nel primo polo della riflessione ermeneutica, l'A. si sofferma sulla verità fondamentale della teologia cristiana che egli ravvisa nell'amore incondizionato di Dio nei confronti degli uomini espresso in Gesù Cristo. Il significato essenziale della storia di Gesù consiste nel fatto che questa rappresenta la prova d'amore deciso e incondizionato di Dio per l'uomo e che è, in quanto tale, autorivelazione di Dio. L'intera storia di Gesù (predicazione, morte e risurrezione) va considerata come un fenomeno unitario che rappresenta la prova d'amore incondizionato e deciso di Dio per gli uomini: «senza la predicazione di Gesù, Dio non si sarebbe rivelato come amore presente e incondizionatamente sollecito, senza la prova che Gesù era pronto a morire non si sarebbero rivelate la serietà e la determinazione irrevocabile di quest'amore e senza la risurrezione di Cristo non si sarebbero rivelate la fiducia e la potenza in grado di superare la morte che è propria di questo amore né Dio si sarebbe rivelato come la sua vera origine» (70). Gesù è quindi la presenza reale dell'amore di Dio per l'uomo, è l'esistenza dell'amore di Dio che si è deciso per l'uomo, è, in altri termini, autorivelazione di Dio. In questo senso soggetto e contenuto della rivelazione coincidono, in quanto Gesù non solo comunica l'amore incondizionato di Dio agli uomini ma ne è presenza reale perché vive in se stesso tale incondizionatezza. Nell'operato di Gesù, questa validità definitiva dell'autorivelazione di Dio si esprime nella dedizione con cui egli dona l'amore di Dio agli uomini senza condizioni fino alla morte sulla croce. Ma, in linea con la problematica tragica della teodicea e del pensiero ebraico, precisa l'A., questa validità definitiva attende ancora

il suo compimento: «finché esisteranno grida di dolore, finché il nostro mondo reale non sarà redento e la speranza di Israele in una giustizia universale e in una pace escatologica resterà inappagata e controversa, non ci sarà quella manifestazione ultima dell'amore di Dio che è tale perché abbraccia e compie la totalità del reale, raggiunge ogni uomo e salva quanto era perduto» (23). A partire dal fatto che Dio abbia avuto bisogno di un uomo per raggiungere l'uomo con il suo amore, siamo portati a considerare la necessaria mediazione antropologica della verità di fede. L'amore di Dio viene incontro all'uomo e può divenire verità per lui solo attraverso un accadimento della libertà. Solo se l'amore di Dio entra nella realtà umana è in grado di esprimersi in modo incondizionato. Questo amore poteva essere vero solo se un uomo ne fosse stato determinato e lo avesse rappresentato concretamente in se stesso. La mediazione salvifica di Gesù ci rivela il momento costitutivo dell'essere umano rappresentato dal carattere originario della sua libertà. Senza di questa, l'uomo non sarebbe in relazione con Dio e l'amore di Dio non potrebbe raggiungere incondizionatamente l'uomo. L'amore, infatti, ci può raggiungere solo se c'è una libera accoglienza, una disposizione di sé a lasciarsi attraversare dalla parola definitiva di Dio e a decidersi per lui. L'agire simbolico e indicativo di Gesù è la concretizzazione della riposta affermativa, è espressione attestante la decisione di una libertà per un'altra libertà.

Con il tema della libertà quale principio filosofico dell'ermeneutica teologica, ci portiamo sul secondo polo della riflessione dell'A. Il passaggio è stato già introdotto dalla constatazione del fatto che se l'incondizionato non fosse presente nell'uomo stesso e se tale incondizionato non potesse essere attualizzato, allora neanche

Dio potrebbe riguardarci in maniera incondizionata. L'orientamento dell'uomo a Dio va dunque pensato a partire dalla costituzione della libertà umana nella sua incondizionatezza sul piano formale. Da un punto di vista formale la libertà umana non è dimostrabile in maniera obiettiva, ma solo ritorsiva. Per questo motivo, da una parte, ogni fondazione metafisica non riuscirà a coglierne il carattere originario, mentre, dall'altra, «resta possibile solo un procedimento riduzionistico-trascendentale, in grado di fissare la libertà come quella condizione incondizionata senza la quale le qualità specificatamente umane (moralità, diritto, interazione quotidiana ecc.) risulterebbero inconcepibili». E continua: «la libertà deve essere pensata come rapporto incondizionato con sé, apertura illimitata del sé e decisione originaria; come capacità di autodeterminazione, dunque, in cui essa sia 1. ciò che è possibile determinare a partire da se stesso, 2. ciò che si determina (attraverso l'affermazione di un contenuto) e 3., inoltre, il criterio dell'autodeterminazione reale nella sua incondizionatezza formale» (107). La libertà va dunque pensata come capacità di autodeterminazione, come un rapportarsi a sé spontaneo. Questo non vuol dire che la libertà umana sia isolata dal contesto sociale. Al contrario, è proprio il contesto intersoggettivo delle libertà altrui a costituire appunto il *medium* attraverso cui la libertà può attuarsi. Ma questa condizionatezza materiale per l'attuazione della libertà formale non supera la sua incondizionatezza formale, in quanto «essere condizionato non significa essere causato» (48). Alla reale autodeterminazione della libertà si giunge solo se la libertà si decide effettivamente per dei contenuti determinati. Solo così la libertà perviene a se stessa e attua la sua identità. Ma qual è il contenuto adeguato alla libertà stessa? L'A. non esita a rispondere

che la libertà può essere attuata solo quando si apre e riconosce a sua volta il valore incondizionato dell'altrui libertà. In altri termini, contenuto adeguato per l'attuazione di senso della libertà è solo il riconoscimento incondizionato dell'altra libertà. Questo riconoscimento viene trasmesso mediante azioni concrete e finite che in quanto tali sono definite dall'A. «azioni simboliche»: la decisione incondizionata per l'altro è realizzabile solo in modo condizionato. Come spiegare però il fatto che, nonostante l'uomo abbia consapevolezza che il riconoscimento dell'altro (che l'A. sintetizza nell'espressione di G. Marcel: tu non morirai) non sarà mai portato a termine e che dunque non sarà mai realizzato pienamente, egli continui ad anelare a tale incondizionatezza? Una spiegazione può darsi sul piano teoretico se si ammette l'idea di una libertà che sia incondizionata non solo sul piano formale, ma anche su quello materiale. È questo che la teologia definisce con l'espressione unità di amore e onnipotenza. Solo una tale libertà spiega il fatto che gli uomini s'impegnano nel riconoscimento altrui. Gli uomini agiscono in tal modo perché partono dal presupposto che ciò che iniziano non è vano e inutile ma possiede un senso permanente. A questo punto possiamo tornare al discorso teologico. Infatti, l'idea di Dio estrapolata dalla libertà trascendentale (Dio quale incondizionato formale e materiale che riconosce la libertà umana) ci permette di accedere al discorso cristiano su Dio. Nell'operato di Gesù Cristo, fino al dono totale della sua vita nella morte, Dio stesso si è determinato per noi e ci ha dimostrato la sua fiducia. Dio ha così affermato assolutamente la nostra libertà e noi possiamo perciò autodeterminarci a partire da questo riconoscimento. L'etica dell'autonomia dell'A. è intenta a mostrare come la libertà umana corrisponda a se stessa quando si lascia interpellare da Dio. Si tratta cioè di una

autonomia dell'etica che Pröpper interpreta teonomicamente in quanto, da una parte, è Dio che in quanto creatore della libertà umana le parla attraverso la sua legge essenziale, dall'altra, è altrettanto vero che egli rimette alla libertà creata lasciandola libera e senza condizionamenti. «Proprio in questo si dimostra la sovranità divina del suo regno: nel fatto che egli ha voluto accanto a sé una libertà incondizionata – una libertà che giunge a Lui, al suo Dio e non deve venire a lui altrimenti che venendo contemporaneamente a se stessa. Non sebbene, ma poiché è libero, l'uomo è orientato a Dio e può farne esperienza attraverso il criterio della sua libertà come determinazione propria» (94).

Naturalmente l'A. è consapevole delle obiezioni che gli si possono muovere partendo dal fatto che egli collega la mediazione del discorso cristiano su Dio con l'autocoscienza della libertà umana. Ma ribadisce che «se non ci fosse qualcosa di incondizionato nell'uomo stesso, e questo incondizionato, la libertà stessa, non potesse essere attualizzato, allora non ci sarebbe inoltre nessuna possibilità che la questione di Dio possa riguardarlo in modo incondizionato» (52). Solo il principio di libertà consente inoltre di sottrarre al sospetto di eteronomia la pretesa obbligatoria avanzata da Dio nei confronti degli uomini attraverso il suo Vangelo. In conclusione, Pröpper sostiene che il pensiero trascendentale della libertà si mostra come quell'adeguata mediazione della fede (ermeneutica teologica) in quanto è capace di dare ragione della struttura rivelativa di Dio e della sua accoglienza da parte dell'uomo. Si istituisce un'istanza duplice (verità teologica fondamentale – fondamento filosofico di determinazione) che corrisponde alla struttura ellittica fondamentale della fede, precisando però che il principio della libertà, nella sua valenza di apertura di senso, lascia intatta la positività della verità di fede (rivelazione sto-

rica, gratuita e libera di Dio) e permette di cogliere il rapporto tra ragione e rivelazione (filosofia e teologia) come un rapporto di determinazione.

Un ulteriore punto di discussione potrebbe riguardare la fondazione della sua etica dell'autonomia. Pröpper, infatti, non si limita a sottolineare che l'evidenza del dovere etico si presenta solo a partire dall'altro, ma si chiede come fondare questa pretesa. Certo è l'altro a pretendere il mio riconoscimento e ad essere il termine reale e diretto, per cui bisogna considerare la prospettiva fenomenologica come avviamento all'esperienza etica, in quanto mette in evidenza la pretesa di cui l'altro è portatore (Levinas). Al tempo stesso però, precisa l'A., bisogna insistere sulla questione della teoria della *validità* che per sé la prospettiva fenomenologica non riesce a chiarire. Entriamo qui nel campo della «fondazione ultima» (prospettiva questa che Pröpper condivide, pur dissentendo in alcuni punti, con il suo collega H. Verweyen: cf 229-278). A proposito di questa fondazione lo stesso Pröpper ne avverte il limite. L'evidenza del pensiero della libertà, dipende infatti dal presupposto che un uomo, nella sua libertà, si decida verso di essa (scelta di sé) e si attenga alla sua essenza incondizionata quale criterio della sua autodeterminazione. Se però si tiene conto del fatto che questa autodeterminazione incondizionata, oltre a realizzarsi attraverso il riconoscimento (mediazione) delle altrui libertà, dipende anche dal reale condizionamento sociale che può permettere o meno tale attuazione, diventa pertanto obbligatorio non dare per scontato il presupposto della libertà auto-obbligantesi. Di questo condizionamento se ne fa carico anche la cultura postmoderna che è riluttante nei confronti dei vincoli. Preso atto della situazione, l'A. riconosce che la teologia è chiamata prima di tutto a «cercare le vie di

una testimonianza pratica della fede che incoraggi gli uomini all'assunzione vincolante della loro libertà e che li spinga a diventare ascoltatori autonomi del vangelo» (40; cf 122).

Dispiace, ai fini di una maggiore completezza del volume, che oltre alle abbreviazioni e all'indice dei nomi non sia stata inserita una bibliografia finale delle opere dell'autore. Segnaliamo, infine, un errore contenuto nella n. 45 di p. 118, in cui si attribuisce a Pannenberg un lavoro di Verweyen (*Botschaft eines Toten?*).

Giuseppe Guglielmi