

## LA MORTE E LA RISURREZIONE di GESÙ NELLA SUA SOLIDARIETA CON LA SOFFERENZA DEGLI UOMINI

Dal libro di Helmut PEUKERT, *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1978. Libro disponibile finora solo in traduzione spagnola e inglese (*Teoría de la ciencia y teología fundamental*, Editore: Herder Editorial (2000); *Science, Action, and Fundamental Theology: Toward a Theology of Communicative Action* (Studies in Contemporary German Social Thought) Paperback – August 28, 1986\*.

)

[dGMazzillo](http://dGMazzillo/) / [www.puntopace.net](http://www.puntopace.net)

<p>Peukert pp. 321ss</p> <p><b>(2) Die Krise der Grunderfahrung: Der klagende Beter, der verfolgte Prophet, der leidende Gottesknecht</b></p> <p>Die Grunderfahrung der Befreiung durch Jahwe mit ihrem normativen Anspruch wird da in Frage gestellt, wo jemand gerade deswegen scheitert, weil er sich auf diesen Anspruch in seinem Handeln einläßt.</p> <p>Die Erfahrung des Scheiterns des Gerechten ist zunächst eine prophetische Erfahrung. Sie tritt in der Überlieferung aber auch kultisch formalisiert als allgemeine Erfahrung auf, und zwar in den Texten <i>für den klagenden (und anklagenden) Beter</i>. Nicht nur aus der Bedrängnis physischer Not, Bedrohung und Krankheit, sondern auch aus der Erfahrung, daß er verfolgt wird, <i>weil er gerecht zu sein versucht</i>, ruft er um Errettung; er führt einen verzweifelten Kampf darum, von irgendeiner Instanz gehört zu werden; er führt einen Kampf um die Wirklichkeit Gottes. Am Schluß der Klagepsalmen ist auf kaum mehr verständliche Weise von Erhörung und Rettung die Rede, und zwar auch und gerade in den Psalmen, die sich nicht als Textformulare für institutionalisierte Verfahren der Freisprechung von Schuld deuten lassen (4) Gott wird in den Texten</p> <p>(4) Vgl. BEYERLIN, <i>Die Rettung der Bedrängten</i></p> <p>320</p>	<p>Traduzione di G. Mazzillo</p> <p><b>(2) La crisi dell'esperienza di base: l'orante che piange, il profeta perseguitato, il servo di Dio sofferente</b></p> <p>L'esperienza fondamentale della liberazione attraverso YHWH con la sua pretesa normativa viene messa in discussione laddove qualcuno fallisce proprio perché dedica il suo agire ad assecondare tale affermazione.</p> <p>L'esperienza del fallimento del giusto è prima di tutto un'esperienza profetica. Nella tradizione, tuttavia, appare anche in forma culturale formalizzata come esperienza generale, cioè nei testi per la preghiera di <i>lamento (e di denuncia)</i>. Non solo per l'afflizione a causa di difficoltà fisiche, minacce e malattie, ma anche per l'esperienza di essere perseguitato per aver cercato di essere giusto, il giusto chiede salvezza; intraprende una lotta disperata per farsi ascoltare da qualche autorità; lotta per la causa di Dio. Alla fine dei Salmi di afflizione ascolto e salvezza sono realtà difficilmente comprensibili, anche e soprattutto nei Salmi che non possono essere interpretati come formulari culturali per procedure istituzionalizzate per l'assoluzione dalla colpa (4) &gt;&gt;&gt;&gt;</p> <p>320</p>
--	---

### • SUMMARY

This book offers a rigorous examination of the possibility of a theology based on contemporary conceptions of rationality, with special attention given to Jürgen Habermas's idea of a communicative rationality. The title underscores the interdisciplinary nature of the author's attempt to formulate a foundational theory of theology in response to the challenges of the theories of science and action in this century. The opening section discusses the reception of analytic philosophies of science and language in Germany. A convergence is then established between the theory of science and fundamental theology via the theory of communicative action. The second section of the book is particularly challenging. It deals with the relationship between theology and the theory of action. The limits and paradoxes of communicative action and its normative postulates point toward what Peukert calls the authentic problem - dimension of theological discourse and toward the religious language of the Judeo-Christian tradition. These remarkable arguments form a permanent contribution to the foundational theory of theology and to the contemporary debate on communicative ethics.

für den Beter als die Wirklichkeit behauptet, die den wegen seines Versuchs zu gerechtem Leben tödlich Bedrohten und nun aus dieser Bedrohung um Hilfe Schreienden rettet (vgl. z.B. Ps 21).

Die Frage, welche Wirklichkeit als Gott bezeichnet werden kann, wird in der prophetischen Überlieferung auf zweifache Weise radikalisiert. Einmal, sofern es um den realen Tod dessen geht, der solidarisch zu sein versucht. Zum anderen, sofern die bisherige Geschichte als Schuldzusammenhang erkannt wird und der Prophet nicht mehr nur solidarisch ist mit Unterdrückten, sondern mit Schuldigen; an seinem Schicksal entzündet sich die Frage nach der Wirklichkeit Gottes.

Der *Prophet* wird, am deutlichsten in der deuteronomistischen Tradition,<sup>(5)</sup> schon fast nach einem festen Schema dargestellt als der, der gegen Persionen der Beziehung zu Jahwe - etwa gegen dessen Gleichsetzung mit einer manipulierbaren Kultgottheit - und gleichzeitig gegen Persionen der Beziehung zum anderen protestiert, der deswegen verfolgt wird und zugrunde geht. Damit ist die Situation Ijobs überboten. Zwar geht es auch bei Ijob darum, welche Wirklichkeit überhaupt als Gott bezeichnet werden kann. Formal hat das Buch Ijob den Charakter einer Gerichtsverhandlung, die Ijob selbst gegen Gott anstrengt, um einen Schuldspruch gegen Gott zu erreichen. Er appelliert an eine Instanz, die den Gott verurteilt, der ihn, den Unschuldigen, leiden läßt. Aber der Prophet wird darüber hinaus gerade wegen seiner Solidarität mit den anderen verfolgt und geht zugrunde. Das Paradigma dafür ist Jeremia: er verflucht wegen dieses Schicksals den Tag seiner Geburt (Vgl. Jer 20, 14-18). Was aus diesem Propheten wird, bleibt im Dunkeln; er ist verschollen. Der Einfluss dieser Gestalt auf die weitere Tradition ist elementar. Die Frage nach dem Schicksal des Propheten und zugleich nach der Wirklichkeit, die als Gott bezeichnet werden kann, wird zur zentralen Frage der Überlieferung.

Die Frage, ob der, der die unbedingte Solidarität bis zum vernichtenden Ende lebt, einfach endgültig vernichtet wird, bestimmt vor allem die *Gottesknechtlieder* des Deuterjesaja. In ihnen wird eine Gestalt gezeichnet, die für die Schuld der anderen leidet und dabei zugrunde geht (Jes 52, 13 bis 53, 12). An diesem Punkt kommt dann freilich - wie die disparate Vielheit der Interpretationsversuche zeigt - nicht nur die Analyse der Wortbedeutungen

(5) Vgl. Neh 9,26; dazu STECK, *Israel und das gewaltsame Schicksal der Propheten* 60ff.

>>> Nei testi, Dio si pronuncia per l'orante come la realtà che salva coloro che sono minacciati a morte a causa del loro tentativo di vivere una vita retta e che ora implorano aiuto a motivo di queste minacce (cfr ad esempio Sal 21).

La domanda su quale realtà possa essere chiamata Dio è radicalizzata in due modi nella tradizione profetica. In primo luogo, allorché si tratta della morte reale di qualcuno che cerca di mostrare solidarietà verso altri. In secondo luogo, quando la storia precedente è riconosciuta in una concatenazione di colpa e il profeta non mostra solo solidarietà con gli oppressi, ma anche con i colpevoli; allora la domanda sulla consistenza di Dio sale come fiamma dal suo destino.

Il profeta, in maniera più evidente nella tradizione deuteronomista, (5) è presentato, quasi in uno schema fisso, come colui che protesta contro le degenerazioni del rapporto con YHWH - ad esempio contro la sua equiparazione ad una divinità di culto manipolabile - e allo stesso tempo contro le degenerazioni del rapporto con l'altro che, a causa di ciò, è perseguitato e muore. La situazione di Giobbe è stata così superata. È vero che anche in Giobbe si indaga su quale realtà possa essere indicata come Dio. Dal punto di vista formale, il libro di Giobbe ha il carattere di un processo che Giobbe stesso intenta rispetto a Dio, per ottenere un verdetto di colpevolezza contro Dio stesso. Si appella a un'istanza che possa condannare il Dio che lo fa soffrire pur essendo innocente. Ma andando oltre a questo, il profeta è perseguitato e muore proprio a causa della sua solidarietà con gli altri. Geremia ne diventa un paradigma: maledice il giorno della sua nascita (cfr Ger 20, 14-18) a causa di questa sua sorte. Quello che avverrà di questo profeta rimane nell'oscurità; egli è scomparso. L'influenza di questa figura sull'ulteriore tradizione è ovvia. La questione della sorte del profeta e, allo stesso tempo, della realtà che può essere chiamata Dio, diventa la questione centrale della tradizione.

La questione se colui che vive la solidarietà incondizionata, fino ad una fine devastante, sarà egli stesso annientato, determina soprattutto i *Canti del Deutero-Isaia*. In essi è disegnata una figura che soffre per la colpa degli altri e perisce nel processo (Is 52, da 13 a 53, 12). >>

an eine Grenze, sondern offensichtlich auch die Analyse der Mitteilungsstruktur der Texte und damit dessen, was überhaupt mitgeteilt werden soll.

Im formalen Wechsel zwischen Gottesrede und Leichenlied wird von der nicht weiter identifizierbaren Gestalt des Gottesknechtes gesagt, daß er in Solidarität mit den Schuldigen, im leidenden Eintreten für sie, für »die vielen«, zugrunde gegangen ist. Von dieser Gestalt wird gesagt, daß Gott sie im Untergang rettet und erhöht. Diese Behauptung wird Gott in den Mund gelegt. Indem der Text Gott selbst so reden läßt, behauptet er Gott als die Wirklichkeit für den anderen, für den solidarisch Leidenden; die Wirklichkeit Gottes erweist sich als Wirklichkeit, indem er den bis zum Tod Solidarischen im Tod rettet. Damit ist die Grenze des Aussagbaren erreicht. Damit sind zugleich aber auch Verstehens- und Handlungsmöglichkeiten eröffnet, an die Jesus, jedenfalls aber die christliche Tradition angeknüpft hat.

### **(3) Die Solidarität mit den Toten und die Frage nach einem gerechten Gott**

Historisch läßt sich die Hypothese aufstellen, daß nach der Vernichtung aller entscheidenden Institutionen (Tempel, Königshaus) mit dem babylonischen Exil vor allem die prophetische Tradition dem Judentum das Überleben und die Regeneration ermöglicht hat. Das mag einmal damit zusammenhängen, daß die von den Propheten angedrohte Vernichtung eingetroffen war. Elementarer aber war wohl, daß der Erkenntnis eigener Schuld und ihrer geschichtlichen Konsequenzen nur standzuhalten war im Vertrauen auf eine Größe, die sich nach dem prophetischen Zeugnis in der Vernichtung als rettende erweist, und zwar auch für die Toten. In dieser Tradition steht auch Ezechiels Vision von dem Feld mit Totengebein (Ez 37,1-14). In einer Situation, in der die Existenz Israels überhaupt auf dem Spiel stand, spricht der Prophet, der sich stellvertretend in physischer Symbolhandlung am Boden liegend die Last der Schuld Israels und Judas hatte aufladen lassen, das belebende Wort zu den Hoffnungslosen und Verlorenen: »So spricht Gott der Herr: Siehe, nun öffne ich eure Gräber und lasse euch aus euren Gräbern steigen und bringe euch heim ins Land Israels. Da werdet ihr erkennen, daß ich der Herr bin, wenn ich eure Gräber auftue und euch, mein Volk, aus euren Gräbern steigen lasse« (Ez 37,12f.).

322

>>> A questo punto ovviamente - come mostra il numero disparato dei tentativi ermeneutici - arriva a un limite non solo l'analisi dei significati delle parole, ma ovviamente anche l'analisi della struttura comunicativa dei testi e quindi di ciò che dovrebbe essere comunicato a tutti.

Nell'alternanza formale tra comunicazione divina e canto funebre, si parla della figura non ulteriormente identificabile del servo di Dio che perisce in maniera solidale con i colpevoli, soffrendo per loro, per "i molti". Di questa figura [del servo di Dio] si dice che Dio lo salva e lo esalta nella sua caduta. Questa affermazione è posta in bocca a Dio. Affermando che Dio stesso parla in questo modo, il testo dichiara Dio come realtà che è per l'altro, per chi soffre in solidarietà con l'altro; la realtà di Dio si mostra come realtà che salva nella morte coloro che sono solidali fino alla morte. Con ciò si raggiunge il limite massimo di ciò che si può dire. Allo stesso tempo, però, questo apre anche opportunità di comprensione e di azione a cui viene collegato Gesù, o almeno la tradizione cristiana.

### **(3) Solidarietà con i morti e la questione di un Dio giusto**

Dal punto di vista storico, si può avanzare l'ipotesi che dopo la distruzione di tutte le istituzioni fondamentali del giudaismo (tempio, casa reale) a motivo dell'esilio babilonese, sia stata soprattutto la tradizione profetica a permettergli di sopravvivere e di rigenerarsi.

Questo potrebbe avere a che fare con il fatto che la distruzione minacciata dai profeti fosse avvenuta. Più ovvio, però, era che la coscienza della propria colpa e delle sue conseguenze storiche poteva continuare ad essere presente solo confidando in una realtà capace, secondo la testimonianza profetica, di poter salvare anche nella distruzione, per giunta anche gli stessi morti. La visione di Ezechiele del campo con le ossa dei morti fa parte di questa tradizione (Ez 37, 1-14).

In una situazione in cui era in gioco l'esistenza stessa di Israele, parla il profeta, che ponendosi simbolicamente a giacere a terra fisicamente, come rappresentate del suo popolo, si carica la colpa di Israele e di Giuda, pronunciando una parola di incoraggiamento per i disperati e i perduti: «Così dice il Signore Dio: Ecco, ora apro le vostre tombe, e vi risusciterò dalle vostre tombe e vi ricondurrò a casa nella terra d'Israele. Allora saprete che io sono il Signore quando aprirò le vostre tombe e vi risusciterò, popolo mio, tirandovi fuori dalle vostre tombe» (Ez 37: 12s.).

322

Der historische Neuanfang Israels nach dem Exil ist also vermittelt durch die Erfahrung der Propheten, die mit der Ambivalenz prophetisch visionärer Rede Jahwe verkündigen als den, der sich im Augenblick der Vernichtung als der erweist, der die Gräber öffnet.

Die allgemeine Hoffnung auf Gott als die Wirklichkeit, die die Toten rettet, hat nun allerdings religionsgeschichtlich verschiedene Wurzeln. Entscheidend dürfte der Rückgriff auf alte Traditionen sein, in denen behauptet wird, daß der Macht Jahwes und seinem unbedingten Willen zur Gerechtigkeit auch durch den Tod keine Grenzen gesetzt sind; die Frevler entkommen ihm nicht: »Brächen sie durch in die Unterwelt - meine Hand faßt sie auch dort« (Am 9,2; Vgl. Ps 139,8). Dieser unbedingte Wille zur Gerechtigkeit ist nun offensichtlich auch das treibende Motiv der Apokalyptik. Deren Entwicklung ist freilich, vor allem in ihrer Verflechtung mit der Sozialgeschichte, sehr undurchsichtig (6)

Während der Verfolgung durch die Syrer Könige (vor allem Antiochus IV. um 160 v. Chr.) war man mit dem Faktum konfrontiert, daß unschuldige »Gerechte« den vorzeitigen gewaltsamen Tod erleiden mussten. Es stellte sich die Frage, ob diesen unschuldig Getöteten jemals Gerechtigkeit widerfahren werde. Zunächst war die partikuläre Hoffnung aufgekommen, die unschuldig getöteten Israeliten würden auferstehen, um am zukünftigen Heil der Endzeit teilnehmen zu können. (7) Später wurde diese Vorstellung universal ausgeweitet zur Erwartung der Auferstehung zum Gericht und zum gerechten Ausgleich für alle. Diese Hoffnung bestimmt weite Teile des Frühjudentums. (8)

In der explosionsartig verlaufenen Entwicklung der Apokalyptik wird auf Gott gehofft als den, der Tote lebendig macht, durch die Katastrophe hindurch die bestehende Welt verwandelt und ein Reich der Gerechtigkeit herstellt.

(6) Der Titel des Buches von K. Koch beschreibt also immer noch die Forschungslage: »Ratlos vor der Apokalyptik«. K. H. Müller spricht von einer »Großmutation der lokalen Zukunftshoffnungen zur apokalyptischen Eschatologie« (K. H. Müller, Ansätze zur Apokalyptik. In: Maier/Schreiner, Literatur 31-41. 42.), die er aus der hellenistischen Übermacht und dem Willen zur Relativierung ihres Totalitätsanspruchs versteht.

(7) Vgl. Dn 12,2; Jes 25,8; 16,19; vgl. 2 Makk 7,9ff.

(8) Vgl. dazu auch Mk 12,24.26f. und Paulus 1 Kor 15,34 gegen diejenigen, die eine Auferweckung der Toten leugnen: »Gewisse Leute haben keine Erkenntnis Gottes«

Il nuovo inizio storico di Israele dopo l'esilio è mediato dall'esperienza dei profeti, che con il valore ambivalente dell'annuncio profetico proclamano YHWH come colui che nel momento dell'annientamento si rivela colui che apre le tombe.

La speranza universale in Dio come realtà che salva i morti, tuttavia, ha radici diverse nella storia della religione. Il fattore decisivo sarà probabilmente il ricorso alle antiche tradizioni, in cui si afferma che il potere di YHWH e la sua volontà incondizionata di giustizia non sono soggetti ad alcun limite nemmeno alla morte; i malvagi non gli sfuggono: "Se cercano scampo negli inferi, anche lì la mia mano li afferrerà" (Am 9,2; cfr Sal 139,8). Questa volontà incondizionata di giustizia è ora ovviamente il motivo trainante dell'apocalittica. Il suo sviluppo non è, ovviamente, trasparente, soprattutto nel suo intreccio con la storia sociale (6)

Durante la persecuzione da parte dei re siriani (in particolare Antioco IV intorno al 160 aC) ci si trovò di fronte al fatto che "persone giuste" innocenti dovettero subire una morte violenta prematura. Sorse la questione se sarebbe mai stata fatta giustizia a coloro che erano stati uccisi innocentemente. All'inizio sorse la particolare speranza che gli israeliti innocenti uccisi sarebbero risuscitati per poter partecipare alla futura salvezza degli ultimi tempi. (7) In seguito questa idea fu universalmente ampliata per includere l'attesa della risurrezione per il giudizio e un giusto compenso per tutti. Questa speranza determinò gran parte del primo giudaismo. (8)

Nello sviluppo eclatante dell'apocalittica, si spera in Dio come colui che riporta in vita i morti, trasforma il mondo esistente attraverso la catastrofe e crea un regno di giustizia.

(6) Il titolo del libro di K. Koch descrive ancora la situazione della ricerca: "Incertezza dinanzi all'apocalittica". KH Müller parla di una "grande mutazione delle speranze future locali in escatologia apocalittica" (KH Müller, Approcci all' Apocalittica. In: Maier / Schreiner, Literature 31-41. 42.), che egli comprende a partire dalla superpotenza ellenistica e dalla volontà di relativizzare la loro pretesa di totalità.

(7) Cfr Dn 12,2; Isa 25,8; 16,19; vedere 2 Makk 7,9ff.

(8) Cfr. Anche Mc 12,24.26f. e Paolo 1 Cor 15,34 contro coloro che negano la risurrezione dei morti: "Certe persone non hanno conoscenza di Dio"

## c) Bemerkungen zur neutestamentlichen Tradition

### (1) Das Verhalten und die Verkündigung Jesu

1. Von der neutestamentlichen Tradition aus muß die Verkündigung Jesu als Konzentration und Radikalisierung, von einer Theorie kommunikativen Handelns aus als ein Paradigma von Elementarstrukturen menschlicher Interaktion überhaupt erscheinen. Die Formulierung des Doppelgebots, das nach dem allgemeinen Bewusstsein den Kern des Christentums ausmacht, spricht dann für sich selbst: »Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken. Dies ist das größte und erste Gebot. Das zweite ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen zwei Geboten hängt das ganze Gesetz und die Propheten« (Mt 22,37-40). Der Stellenwert und der genaue Sinn dieser Aussage muß jedoch aus dem historischen Kontext erhoben werden. Innerhalb der neutestamentlichen Forschung dürfte Einigkeit darüber bestehen, daß methodisch die Verkündigung Jesu nur in Korrespondenz zu seinem Verhalten rekonstruiert werden kann. Verkündigung und Verhalten interpretieren sich gegenseitig und sind nicht zu trennen.<sup>(9)</sup> Auch seine Verkündigung ist dabei keine objektivierende Lehre, sondern sprachliche Handlung: Er enthüllt und verändert die bestehende Situation durch die Seligpreisung, den prophetischen Ruf, das Drohwort, den Kontrastvergleich, durch Erhellung im Weisheitsstil, durch das Erzählen von Gleichnissen. Hermeneutisch erfordert schon dieser Sachverhalt einen umfassenden Begriff kommunikativen Handelns. Das zentrale Thema des Wirkens Jesu ist der Anbruch des *Reiches Gottes*. So sehr bei solchen Rekonstruktionsversuchen die gleichzeitigen *apokalyptischen* Bewegungen als allgemeiner Hintergrund gesehen werden müssen, <sup>(10)</sup> so weist doch die Verkündigung Jesu charakteristische Unterschiede auf.

In der apokalyptischen Literatur spielt der Begriff »Reich Gottes«

(9) Vgl. dazu z. B. die für die neuere Debatte um den historischen Jesus wichtige These von E. Fuchs, »daß Jesu Verhalten selber der eigentliche Rahmen seiner Verkündigung war« (Fuchs, Die Frage nach dem historischen Jesus. In: Ders., Gesammelte Aufsätze II 143-167. 155; vgl. ders., Jesus. Wort und Tat, Tübingen 1971, passim).

(10) Vgl. Maier/Schreiner, Literatur; Harnisch, Verhängnis und Verheißung der Geschichte.

## c) Osservazioni sulla tradizione del Nuovo Testamento

### (1) La prassi e la predicazione di Gesù

1. Dalla tradizione neotestamentaria, la predicazione di Gesù deve apparire come concentrazione e radicalizzazione di una teoria dell'azione comunicativa come paradigma delle strutture elementari dell'interazione umana in generale. La formulazione del doppio comandamento, che secondo una visione complessiva, costituisce il nucleo centrale del cristianesimo, parla da sé: «Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore e con tutta la tua anima e con tutta la tua mente [lett. *pensare*]. Questo è il più grande e il primo comandamento. Il secondo è come questo: amerai il tuo prossimo come te stesso. Tutta la legge e i profeti dipendono da questi due comandamenti» (Mt 22: 37-40). Tuttavia, il significato e il senso esatto di questa affermazione devono essere acclarati dal contesto storico. Ci dovrebbe essere accordo all'interno della ricerca del Nuovo Testamento sul fatto che dal punto di vista metodologico, la predicazione di Gesù può essere ricostruita solo in corrispondenza del suo agire. Annuncio e agire si interpretano reciprocamente e non possono essere separati. <sup>(9)</sup> Il suo annuncio non è una dottrina oggettivante, ma un atto linguistico: rivela e cambia la situazione esistente attraverso la proclamazione della beatitudine, la chiamata profetica, la parola minacciosa, il confronto tra contrasti, il chiarimento di stile sapienziale con il racconto delle parabole. Dal punto di vista ermeneutico, questo fatto richiede un concetto completo di azione comunicativa. Il tema centrale del ministero di Gesù è l'irruzione del regno di Dio. Per quanto i movimenti apocalittici contemporanei debbano essere visti come uno sfondo generale in tali tentativi di ricostruzione, <sup>(10)</sup> la predicazione di Gesù mostra differenze caratteristiche.

(9) Vedi z. La tesi di B. E. Fuchs, che è importante per il recente dibattito sul Gesù storico, "che il comportamento stesso di Gesù fosse l'effettiva struttura della sua predicazione" (Fuchs, la Domanda verso il Gesù storico. In: ID., Gesammelte Aufzüge II 143- 167, 155; cfr. L'altro, Gesù. Parola e azione, Tubinga 1971, passim).

(10) Cfr. Maier / Schreiner, Literatur; Harnisch, Destino e promessa della storia.

fast keine Rolle,(11) während Jesus ihn aus dem »Winkeldasein« im religiös-theologischen Sprachgebrauch seiner Zeit herausgeführt und zum »Zentralbegriff« und »Rahmenbegriff« seiner Verkündigung gemacht hat.(11) Dabei treten die dualistischen Motive und die Spekulation über das Ende der Welt und den Anbruch des künftigen Äons durch die vernichtende Katastrophe hindurch zurück. Ein weiterer Unterschied besteht darin, daß Jesus nicht nur eschatologische Traditionen, sondern auch weisheitliche vom Handeln Gottes in der Schöpfung aufnimmt und beide dahingehend verbindet, daß Gottes Schöpfung erst herzustellen bzw. die verletzte, geschundene, verzerrte Schöpfung wiederherzustellen ist.(13)

Historisch muß Jesus wohl in größerer Nähe zur prophetischen Verkündigung des Täufers gesehen werden. Während jedoch beim Täufer das Gerichtsmotiv völlig vorherrscht, obwohl er kaum apokalyptisches Vorstellungsmaterial verwendet, hat bei Jesus die Heilszusage in der drängenden Entscheidungssituation den eindeutigen Vorrang. (14) Das Nahekommen des Reiches ist ein letztes, entscheidendes Heilsangebot, und Jesus versteht sich selbst als Element in diesem Geschehen. Er beansprucht, schon jetzt in seinem Handeln die endzeitliche Herrschaft Gottes vorgehend zu realisieren. Einen solchen Vorgriff hielten auch andere Gruppen für möglich: So wollten die Zeloten den Anbruch des Reiches durch den heiligen Krieg gegen die Römer herbeiführen. Für die Qumran-Leute konnte das eschatologische Heil durch strenge Gesetzesbeobachtung in einer abgeschlossenen Gemeinde zur Gegenwart werden. In der talmudischen Literatur tritt die Vorstellung auf, daß es Taten gibt, die gleichsam die Erlösung herbeibringen helfen. Für Jesus jedoch bestehen die auf die Vollendung des Reiches Gottes vorgehenden, seinen Anbruch jetzt erfahrbar werden lassenden Taten nicht im heiligen Krieg, nicht in strenger Gesetzesobservanz oder in Bußübungen, sondern in der auch das Gesetz noch einmal durchbrechenden unmittelbaren Zuwendung zum anderen. Die Zuwendung gilt dabei gerade dem Armen, dem (11) Unter den wenigen Belegstellen Vgl. Dn 2,44; 7,13f.; Ass Mos 10,1; Or Sib III 767.

(12) SCHÜRMAN, Hauptproblem 579.

(13) Vgl. dazu Schürmann, a. a. O. 579-607; dazu die Stellungnahme von Vögtle, »Theo-logie« und »Eschatologie«; außerdem Flender, Herrschaft Gottes 23-65; Hoffmann/Eid, Jesus von Nazareth.

(14) Vgl. Becker, Johannes der Täufer und Jesus 71-106. 325

Nella letteratura apocalittica il tema del "Regno di Dio" non ha quasi nessun ruolo, (11) mentre Gesù lo ha tirato fuori dall'"angolo esistenziale" del gergo teologico-religioso del suo tempo e ne ha fatto il "concetto centrale" e il "concetto portante" della sua predicazione. (11) Qui emergono motivazioni dualistiche e speculazioni sulla fine del mondo e sull'arrivo del futuro eone attraverso la catastrofe devastante. Un'altra differenza è che Gesù non solo riprende le tradizioni escatologiche, ma anche la tradizione sapienziale dell'azione di Dio nella creazione, e le ricongiunge entrambe, nel fatto che la creazione di Dio deve prima essere ristabilita, in ordine a quella che è tuttora ferita, maltrattata e distorta. (13)

Storicamente, Gesù deve essere stato accostato molto più intensamente alla predicazione profetica del Battista. Tuttavia, mentre con il Battista il motivo del giudizio predomina completamente, pur utilizzando a malapena il materiale apocalittico, con Gesù la promessa di salvezza ha chiara priorità nell'urgente situazione decisionale. (14) L'avvicinarsi del regno è un'offerta di salvezza finale e decisiva, e Gesù vede se stesso come un elemento di questo evento.

Afferma di realizzare in anticipo già nel suo agire la regalità di Dio del tempo della fine. Anche altri gruppi pensavano che una simile anticipazione fosse possibile: gli zeloti volevano provocare l'avvento del Regno attraverso la guerra santa contro i Romani. Per il popolo di Qumran, la salvezza escatologica sarebbe venuta attraverso la stretta osservanza della legge in una comunità ristretta. Nella letteratura si affaccia l'idea che ci siano azioni che, per così dire, aiutano a realizzare la salvezza.

Per Gesù, invece, gli atti che anticipano il compimento del regno di Dio e ne fanno sperimentare l'irruzione non consistono nella guerra santa, né nella stretta osservanza della legge o negli esercizi penitenziali, ma nella dedizione diretta verso gli altri, anche nel caso ciò infranga di nuovo la legge. L'attenzione è verso i poveri,

(11) Tra i pochi riferimenti cfr. Dn 2.44; 7,13f.; Ace Mos 10.1; O Sib III 767.

(12) SCHÜRMAN, problema principale 579.

(13) Vedi Schürmann, op. un. O.579-607; su questo l'affermazione di Vögtle, "Theo-logie" e "Eschatologie"; anche Flender, Signoria di Dio 23-65; Hoffmann / Eid, Gesù di Nazareth.

(14) Cfr Becker, Johannes the Baptist e Jesus 71-106. 325

Kranken, dem Unterdrückten, dem Schuldigen, dem gesellschaftlich Geächteten.

Die Vergegenwärtigung des Reiches Gottes für die anderen ist möglich, weil das Reich Gottes von sich aus nahegekommen ist. Wenn Jesus Dämonen austreibt, Kranke heilt, sich mit dem gesellschaftlich Geächteten an einen Tisch setzt, dann realisiert sich das zukünftige Reich Gottes schon jetzt. (15) Von den Anfängen aus, die mit seinem Handeln gegeben sind, setzt es sich unaufhaltsam »von selbst« (Mk 4, 28) durch. Die Kontrastgleichnisse illustrieren dieses Bewußtsein.

Jesu Handeln ist dabei auch für ihn selbst glaubender Vorgriff. (16) Er »wagt« es, sich auf die drängende Nähe der Herrschaft Gottes einzulassen. (17) Er greift vor auf die Vollendung des Reiches Gottes, die sich durchsetzen will, und zwar so, daß er die Wirklichkeit Gottes und **sein Heil für die anderen behauptet**. Er stellt diese Behauptung aber **nicht theoretisch** auf, sondern **in seinem Verkündigen und Handeln**, im Vollzug seiner Existenz **als kommunikativer Praxis**. Er *ist* diese Behauptung für die anderen.

So existiert Jesus radikal für Gott, indem er diesen Gott für die anderen praktisch behauptet und in seinem Handeln als die heilende, vergebende, rettende Wirklichkeit erfahrbar macht. Im solidarischen Handeln für die anderen behauptet er Gott als die von ihm verschiedene rettende Wirklichkeit.

Fragt man nach seinem Selbstverständnis, so wird man davon ausgehen müssen, daß er sich gerade von der Wirklichkeit her versteht, die er in seinem Handeln für die anderen behauptet und gegenwärtig setzt, daß er sich also in diesem Sinne *von den anderen her* versteht. (18) \*

(15) Vgl. Lk 11,20.

(16) Zur Vorstellung vom Glauben Jesu vgl. Hebr 12,2; Thüsing, Zugangswege 211-226; Ebeling, Jesus und Glaube. In: Ders., Wort und Glaube I 203-254.

(17) Vgl. Fuchs, Alte und neue Hermeneutik. In: Ders., Gesammelte Aufsätze III 193-230.

(18) **Das ist der Vorschlag von E. Fuchs. In der exegetischen Diskussion über das Selbstverständnis Jesu hat die Formel D. Bonhoeffers, Jesus sei »der Mensch für andere«** (Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung 260) eine große Rolle gespielt. Man hat sie kritisiert und dagegen gesetzt, Jesus sei »der Mensch für Gott«. Beide Formeln bringen die Pointe des entwickelten Sachverhalts nicht klar zum Ausdruck. Jesus behauptet in seinem kommunikativen Handeln Gott für den anderen und versteht sich selbst von diesem Geschehen, in diesem Sinn von den anderen her. E. Fuchs fragt deshalb: »... müssen wir ihm eine Ausnahmestellung zubilligen, so daß wir nicht ihn, sondern nur diejenigen, die an ihn glaubten, nach so etwas wie einem Selbstverständnis fragen ----->

gli ammalati, gli oppressi, i peccatori, quelli socialmente fuorilegge.

L'attualizzazione del regno di Dio per gli altri è possibile perché il regno di Dio si è avvicinato da se stesso. Quando Gesù scaccia i demoni, guarisce i malati, si siede a tavola con chi è socialmente ostracizzato, allora il futuro regno di Dio si sta già realizzando. (15) Dagli inizi che sono dati con le sue azioni, si fa presente irresistibilmente "da se stesso" (Mc 4, 28). Le parabole contenenti elementi di contrasto illustrano questa consapevolezza.

L'azione di Gesù è anche per lui un'anticipazione credente. (16) Egli "osa" essere coinvolto nella pressante vicinanza della Signoria di Dio. (17) Anticipa l'avvento del regno di Dio, che vuole realizzarsi, nell'affermare la realtà di Dio e la sua salvezza a vantaggio degli altri. Non fa questa affermazione teoricamente, ma nella sua predicazione e nella sua prassi, nell'attuazione della sua esistenza come prassi comunicativa. Egli stesso è questa attestazione per gli altri.

Quindi Gesù esiste radicalmente per Dio testimoniando praticamente questo Dio per gli altri e rendendolo tangibile nelle sue azioni come realtà di guarigione, di perdono, di salvezza. Agendo in solidarietà con gli altri, afferma che Dio è la realtà salvifica che differisce da lui.

Se ci si chiede della sua autocoscienza, allora si deve presumere che egli intenda se stesso precisamente dal punto di vista della realtà che afferma e che attualmente realizza nelle sue azioni per gli altri: in questo senso comprende se stesso nel suo riferimento agli altri. (18) \*

(15) Cfr Lc 11,20.

(16) Sull'idea della fede di Gesù vedere Ebrei 12,2; Thüsing, Vie di accesso 211-226; Ebeling, Gesù e la fede. In: Ders., Wort und Glaube I 203-254.(17) Cfr. Fuchs, Alte und neue Hermeneutik. In: ID., Gesammelte Aufsätze III 193-230.

(18) Questo è il suggerimento di E. Fuchs. Nella discussione esegetica dell'autocomprensione di Gesù, la formula di D. Bonhoeffer secondo cui Gesù è "l'essere umano per gli altri" (Bonhoeffer, Resistenza e Resa, 260) ha giocato un ruolo importante. Tale formula è stata criticata e le è stato contrapposto il fatto che Gesù sia "l'uomo di Dio". Entrambe le formule non esprimono chiaramente il punto dei fatti sviluppati. Nella sua azione comunicativa Gesù afferma Dio per l'altro e si capisce da questo evento, in questo senso *dall'altro*. E. Fuchs chiede quindi: «... dobbiamo ammettere una posizione eccezionale, in modo da poter chiedere non a [Gesù], ma solo a coloro che hanno creduto in lui, qualcosa come un'immagine di sé? ----->

\*(Seguito testo) 2. Innerhalb der neutestamentlichen Forschung ist dieser Zusammenhang von Verhalten, Verkündigen, Bestimmung der Wirklichkeit Gottes und Selbstverständnis Jesu vor allem bei der Analyse der Gleichnisse Jesu behandelt worden. Die verschiedenen Aspekte des Redens Jesu in Gleichnissen sind in den letzten Jahren intensiv untersucht worden. (19) Als ursprünglich »Sprechsituation« der Gleichnisse kann die Auseinandersetzung Jesu mit seinen Gegnern über den Anspruch angesehen werden, das Reich Gottes für die anderen in seinem Handeln gegenwärtig zu setzen. Die Gleichnisse als situationsbezogene »Sprachhandlungen« besonderer Art sind dann Versuche, den Konflikt dadurch zu überwinden, daß eine neue Einsicht, wel—

-> (seguito nota 18) dürften? Weil es sinnlos wäre, ihn nach seinem »extra nos« zu fragen, wenn er doch selbst unser »extra nos«, also derjenige, durch den wir uns verstehen, sein sollte? Aber warum sollten wir nicht gerade diejenigen sein können, durch die ER seinerseits sich verstand?« (Fuchs, a. a. O. 222) Insofern würde einfach in radikaler Weise für Jesus gelten, was Fuchs für den Glauben allgemein behauptet: »... im Glauben verstehe ich mich aus Gottes Werk an meinem Nächsten« (A. a. O. 2.03)

Die Versuche, diese Zusammenhänge zu formulieren, müssen ungenügend bleiben. Es zeigt sich, daß die Grundkategorien zur Interpretation solcher Vorgänge kaum ausgearbeitet sind. Andererseits hilft der Rekurs auf die biblische Interpretation des Sachverhalts, etwa auf die Hoheitstitel für Jesus, direkt kaum weiter. Ihre Bedeutung muß selbst aus diesem Grundgeschehen erhoben werden. Ein Dilemma der klassischen Christologie besteht ja ebenfalls darin, daß das Handeln Jesu nachträglich zu einer eher statisch konzipierten Wesenheit hinzugefügt wird. Eine theologische Hermeneutik, genauer eine Basistheorie der Theologie, müßte den Zusammenhang von kommunikativem Handeln und Wirklichkeit Gottes bestimmen. Die - zugegeben - etwas provokatorische Verwendung des Wortes »behaupten« möchte auf folgende Sachverhalte aufmerksam machen:

(1) Diese Redeweise insistiert nach dem Durchgang durch die wissenschaftstheoretische Diskussion darauf, daß es im Reden der Theologie um eine Wirklichkeit geht, nicht um einen illusionären Projektionsvorgang oder um eine idealistische Sinnkonstruktion.

(2) Dieser Verweis auf Wirklichkeit geschieht nicht im rein verbalen Konstatieren, sondern darin, daß ein Mensch im zeitlich strukturierten, tödlich-endlichen Vollzug seiner Existenz auf Gott als Wirklichkeit für den anderen und darin als Wirklichkeit für sich zugeht und daß er ihn gerade so als Wirklichkeit »behauptet«. Das schließt ein verdinglichtes Verständnis der Wirklichkeit Gottes aus. Die Frage der »Widerlegung« taucht dann gerade bei der Vernichtung dieser Art von Existenz auf.

(3) Damit wird alles Reden der Theologie zurückgebunden an eine bestimmte kommunikative Praxis, die einen auch humanwissenschaftlich diskutierbaren normativen Kern hat.

(4) Die Konsequenz dieser Überlegungen ist, den Grundansatz von Theologie als Handlungstheorie zu entwickeln.

(19) Für die folgenden Bemerkungen müssen die Ergebnisse von A. Jülicher, R. Bultmann, C. Dodd, J. Jeremias, E. Fuchs, E. Jüngel, E. Linnemann, G. Eichholz, D. O. Via, N. Perrin, E. Güttgemanns, P. Ricoeur, W. Harnisch, O. Bayer u. a. vorausgesetzt werden.

327

\* (Seguito testo) 2. Nell'ambito della ricerca neotestamentaria questa connessione tra agire, proclamazione, determinazione della realtà di Dio e autocomprensione di Gesù è stata trattata soprattutto nell'analisi delle parabole di Gesù. I vari aspetti del discorso di Gesù nelle parabole sono stati esaminati intensamente negli ultimi anni. (19) Come originaria "situazione della parola" (*Sprechsituation*) delle parabole può essere considerata la discussione tra Gesù e i suoi avversari sull'affermazione che il regno di Dio si rende presente nel suo agire per gli altri. \*

-> (seguito nota 18) Perché sarebbe inutile chiedergli di ciò che lo riguarda 'extra nos' quando lui stesso dovrebbe essere il nostro 'extra nos', cioè quello attraverso il quale ci capiamo? Ma perché non dovremmo essere noi quelli attraverso i quali LUI comprende se stesso? "(Fuchs, op. Cit. 222) A questo proposito, ciò che Fuchs afferma per la fede in generale si applicherebbe in modo radicale a Gesù: " ... per la fede mi capisco dall'opera di Dio sul mio prossimo "(A. op. 2.03)

I tentativi di formulare questi collegamenti devono rimanere inadeguati. Risulta che le categorie di base per interpretare tali processi sono state elaborate con difficoltà. D'altra parte, il ricorso all'interpretazione biblica dei fatti, come i titoli di sovranità di Gesù, non aiuta molto. Il suo significato deve essere raggiunto anche da questo evento fondamentale. Un dilemma della cristologia classica consiste anche nel fatto che le azioni di Gesù vengono successivamente aggiunte a un essere concepito piuttosto staticamente. Un'ermeneutica teologica, più precisamente una teoria teologica di base, dovrebbe determinare la connessione tra l'azione comunicativa e la realtà di Dio. L'uso - è vero - in qualche modo provocatorio della parola "affermare" ["ma io vi dico"] dovrebbe attirare l'attenzione sui seguenti fatti:

(1) Dopo aver attraversato la discussione epistemologica, questo modo di parlare insiste sul fatto che ciò di cui parla la teologia è una realtà, non un processo di proiezione illusoria o una costruzione idealistica di un senso.

(2) Questo riferimento alla realtà non ha luogo nell'affermazione puramente verbale, ma nel fatto che una persona nel compimento temporalmente strutturato, mortalmente finito della sua esistenza, si avvicina a Dio come realtà per l'altro e in esso come realtà per se stesso, e che egli affermi se stesso proprio come tale realtà. Ciò esclude una comprensione reificata della realtà di Dio. La questione della "confutazione" sorge quindi proprio quando questo tipo di esistenza viene distrutto.

(3) In questo modo, tutto il discorso teologico è legato a una specifica pratica comunicativa che ha un nucleo normativo che può essere discusso anche nelle scienze umane.

(4) La conseguenza di queste considerazioni è sviluppare l'approccio di base della teologia come teoria dell'azione.

(19) Per le seguenti osservazioni devono essere presupposti i risultati di A. Jülicher, R. Bultmann, C. Dodd, J. Jeremias, E. Fuchs, E. Jüngel, E. Linnemann, G. Eichholz, D. O. Via, N. Perrin, E. Güttgemanns, P. Ricoeur, W. Harnisch, O. Bayer e a.

327



-che Wirklichkeit als Gott bezeichnet werden kann, eröffnet wird und damit neue Möglichkeiten des Verständnisses von Wirklichkeit, des Selbstverständnisses und des gemeinsamen Handelns entstehen.

Der Grundkonflikt besteht darin, daß Jesus angegriffen wird, weil er in seinem Verhalten, etwa durch gemeinsame Mahlzeiten, entschieden Partei ergreift für »Zöllner und Sünder«, also für gesellschaftlich-religiös stigmatisierte Gruppen. (20) Der Streit um die Legitimierbarkeit dieser Parteinahme hat dabei durchaus den Charakter eines Streits um die Prinzipien der »gesellschaftlichen Konstruktion der Wirklichkeit« (Berger/Luckmann) und ist als solcher ein Streit darum, wie die Wirklichkeit Gottes und seine Herrschaft verstanden werden müssen. Der Streit um eine bestimmte Weise kommunikativen Handelns ist zugleich ein Streit um die Wirklichkeit Gottes. Das Erzählen des Gleichnisses soll diesen Konflikt lösen.

Die im Gleichnis erzählte Geschichte entwirft eine alternative Welt mit anderen Selbstverständlichkeiten. Die Anknüpfung an die Konfliktsituation wird dadurch erreicht, daß bestimmte Verhaltensweisen im Medium des Gleichnisses verfremdet zur Sprache kommen. Dadurch werden Verhaltensmuster aufgedeckt und in Frage gestellt. Zugleich werden in der Erzählung andere Handlungsmöglichkeiten erschlossen. Die Intention der Sprachhandlung des Gleichniserzählens ist darauf gerichtet, die gegenwärtige Situation zunächst in der verfremdenden Erzählung zu überschreiten, das gegebene Verständnis von Wirklichkeit zu erschüttern und neue Möglichkeiten des Handelns und des Verständnisses von Wirklichkeit zu erschließen.

Die Operation des fiktiven, verfremdenden Redens verweist vor allem durch das Erzählen unerwarteter Ereignisse (der patriarchalische Vater beginnt zu rennen, der Weinbergbesitzer verschenkt Tagelöhne, der Bankier erlasst Schulden usw.) auf eine andere Wirklichkeit, die nur als unbedingte Güte verstanden werden kann, gerade aber als unbedingte Güte selbstevident ist und bisherige Handlungsschemata sprengt. In der Redehandlung des Gleichnisses wird eine neue Handlungsmöglichkeit dadurch eröffnet, daß auf eine Wirklichkeit verwiesen wird, die diese Handlungsmöglichkeit einräumt, und zwar jetzt, in der Situation

(20) Vgl. z.B. Lk 15,1f.

328

\* Le parabole come "atti linguistici" legati a situazioni particolari sono quindi tentativi di superare il conflitto prospettando una nuova visione e cioè che la realtà che può essere chiamata Dio, apre nuove possibilità per comprendere la realtà stessa, la comprensione di sé e l'agire insieme. Il conflitto di fondo consiste nel fatto che Gesù viene attaccato perché nel suo comportamento, ad esempio mangiando insieme con loro, si pone decisamente dalla parte dei "pubblicani e peccatori", cioè di gruppi socialmente e religiosamente stigmatizzati. (20) La disputa sulla legittimità di questo suo schierarsi ha il carattere di una disputa sui principi della "costruzione sociale della realtà" (Berger / Luckmann) e come tale è una disputa su come devono essere capite la realtà di Dio e la sua signoria. La disputa su un certo modo di agire comunicativo è allo stesso tempo una disputa sulla realtà di Dio. Raccontare la parabola ha lo scopo di risolvere questo conflitto. La storia raccontata nella parabola delinea un mondo alternativo insieme con altre realtà date per scontate. La connessione alla situazione di conflitto è ottenuta dal fatto che certi modi di comportamento sono presentati come inusuali nel bel mezzo della parabola. Attraverso ciò vengono allo scoperto particolari modelli comportamentali e vengono messi in discussione. Allo stesso tempo, nella narrazione si aprono altre possibilità di azione. L'intenzione dell'atto linguistico del racconto di parabole è diretta a trascendere la situazione presente innanzi tutto nella narrazione di qualcosa di inusuale, a scuotere la comprensione solitamente data della realtà e ad aprire nuove possibilità di azione e comprensione della realtà stessa.

L'operazione del linguaggio inventivo [*come fiction*] e inconsueto rimanda, principalmente attraverso la narrazione di eventi inattesi (il padre patriarcale inizia a correre, il proprietario della vigna regala la paga giornaliera, il banchiere condona i debiti, ecc.) a un'altra realtà. A quella realtà che può essere intesa solo come bontà incondizionata, e che rompe gli schemi precedenti come modalità di agire. Nella narrazione della parabola si apre una nuova possibilità di azione facendo riferimento a una realtà che consente questa possibilità di azione, e cioè proprio ora, nella situazione di un conflitto e di una comunicazione distorta.

(20) Cfr ad esempio Lc 15,1 ss.

328

des Konflikts und der gestörten Kommunikation.

Jesus legitimiert sein eigenes Verhalten und das ermöglichte Verhalten der anderen nicht nur durch den Verweis auf seine eigene Person. Vielmehr verweist die verfremdende Darstellung des Gleichnisses auf eine Wirklichkeit, die gerade nicht er selbst ist, die er abermals Wirklichkeit in seinem Verhalten erfahrbar werden läßt, die seine Existenz, seine kommunikative Praxis ganz bestimmt und die eine neue Art des Verhaltens herausfordert und ermöglicht. »So verhält es sich mit der Herrschaft Gottes.« Die Rede von Gott und seiner Herrschaft wird also streng aus dem Handeln in einer bestimmten Situation eingeführt und begründet. Die Bestimmung der Wirklichkeit Gottes ist gebunden an eine bestimmte Weise kommunikativer Praxis und geschieht im Handeln auf den anderen zu: Jesus behauptet mit seiner Existenz, in seinem Handeln Gott als die rettende Wirklichkeit für den anderen.

Es besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit, daß Jesus mit dem Bewußtsein, in seinem Handeln und in seinem Dasein für die anderen das eschatologische Heil gegenwärtig zu machen, auf seinen Tod zugegangen ist und die Hingabe in den Tod als die äußerste Konsequenz und Erfüllung dieser Hingabe verstanden hat. (21)

## (2) Die Erfahrung des Todes Jesu und die Frage nach der Wirklichkeit Gottes

Jesus hatte in seinem Reden und Handeln, in der Weise seiner faktischen Existenz behauptet, daß Gott die rettende Wirklichkeit für die Armen, die Ausgestoßenen und die Verlorenen sei. Seine Hinrichtung mußte den Jüngern die elementare Frage aufdrängen: Galt diese Behauptung für ihn selbst in seinem Tod nicht? Der Tod Jesu bringt einen Perspektivenwechsel: Er hatte Gott für die anderen behauptet. Kann man Gott als rettende Wirklichkeit für ihn in seinem Tod behaupten? Dieser Perspektivenwechsel, der mit der Erfahrung des Todes Jesu einhergeht, radikalisiert auch die Frage nach der Wirklichkeit Gottes. Die Passionsberichte wollen klarmachen, daß hier die äußersten Erfahrungen des Alten Testaments erreicht und überbo-

(21) Als eine sehr differenzierte Stellungnahme zu diesem umstrittenen Thema vgl. z. B. Schürmann, Wie hat Jesus seinen Tod bestanden und verstanden? In: Ders., Jesu ureigener Tod 16-65; außerdem Kessler, Die theologische Bedeutung des Todes Jesu.

Gesù legittima il proprio comportamento e il possibile comportamento degli altri non solo facendo riferimento alla propria persona. Piuttosto, la rappresentazione inconsueta della parabola indica una realtà che non è proprio lui, ma piuttosto una realtà che ancora una volta può essere sperimentata nel suo comportamento, e che determina abbastanza la sua esistenza, la sua prassi comunicativa e che provoca e abilita un nuovo tipo di comportamento. «Così è con la Signoria [così avviene con il regno di Dio]». La discussione su Dio e la sua signoria è quindi rigorosamente introdotta e giustificata dall'agire in una particolare situazione. La determinazione della realtà di Dio è legata a un certo modo di prassi comunicativa e si attua nell'azione verso l'altro: Gesù con la sua esistenza, nel suo agire, afferma Dio come realtà salvifica per l'altro.

C'è una certa probabilità che Gesù, consapevole di rendere presente la salvezza escatologica per gli altri nelle sue azioni e nella sua esistenza, arrivasse a intravedere la sua morte e comprendesse il suo offrirsi (*Hingabe*) alla morte come conseguenza ultima e il compimento di tale resa. (21)

## (2) L'esperienza della morte di Gesù e la questione della realtà di Dio

Nelle sue parole e nella sua prassi, nel modo di agire della sua effettiva esistenza, Gesù aveva affermato che Dio è la realtà salvifica per i poveri, gli emarginati e gli smarriti. La sua esecuzione dovette costringere i discepoli a porsi l'elementare domanda: questa affermazione non vale anche per lui anche nella sua morte? La morte di Gesù provoca un cambio di prospettiva: egli aveva fatto per gli altri tale affermazione su Dio. Si può affermare che Dio è una realtà salvifica per lui nella sua morte? Questo cambio di prospettiva, che va di pari passo con l'esperienza della morte di Gesù, radicalizza anche la questione della realtà di Dio. I resoconti della passione vogliono evidenziare che le esperienze estreme dell'Antico Testamento vengono qui raggiunte e superate.

(21) Come posizione molto differenziata su questo argomento controverso, cfr. B. Schürmann, *In che modo Gesù affrontò e comprese la sua morte?* In: Ders., Gesù di fronte alla propria morte 16-65; anche Kessler, Il significato teologico della morte di Gesù.

- ten sind. Möglicherweise bestimmte die Vorstellung vom Schicksal des verfolgten Propheten nicht nur die Darstellung des Weges Jesu zum Kreuz, sondern auch sein Selbstverständnis. (22) Auf die Klagepsalmen und die Gottesknechtslieder wird ausdrücklich zurückgegriffen. (23) Das Markusevangelium stellt Jesus als den aus Todesnot zu Gott schreienden Gerechten dar, der mit der Frage, warum Gott ihn verlassen habe, stirbt. Die Passionsberichte zeigen Jesus als den, der für die Sache Gottes eingetreten war und der nun, in einem unerbittlichen Prozess seinen Gegnern ausgeliefert, auf den Tod zugeht und hingerichtet wird.

Mit dieser Darstellung ist die Frage nach der Wirklichkeit Gottes gestellt. Wenn derjenige, der mit seiner Existenz Gott für die anderen behauptet, selbst vernichtet wird, ist dann diese Behauptung nicht widerlegt? Kann dann überhaupt noch von Gott die Rede sein? Darüber hinaus: Ist damit nicht der Versuch zu einer Existenz, die im Dasein für den anderen auf ein Unbedingtes verweist, ad absurdum geführt? Und: Wenn man dieses Schicksal nicht aus dem Bewusstsein tilgt, kann man dann noch ohne Verzweiflung existieren?

Die Antwort der Evangelien und der gesamten christlichen Verkündigung auf diese Fragen ist eindeutig. Sie bekennen: Gott hat Jesus vom Tod auferweckt, und er hat ihn als gerettet, als lebend, als nicht vernichtet erwiesen.

Die Auslegung der Auferweckung Jesu wirft freilich hermeneutische Fragen auf, Fragen nach der möglichen Grundbegrifflichkeit der Theologie. (24) Klar ist jedoch, welche Dimensionen die Erfahrung und die Verkündigung der Auferweckung Jesu hat. In ihr erweist sich 1) die Gottheit Gottes, d. h. Gott zeigt sich als die Macht, die im Tod einen Menschen rettet. (25) In der Auferweckung wird 2) Jesus als der, der für die anderen bis zum Tod existierte und für sie Gott als die rettende Wirklichkeit setzte, endgültig gerettet und bestätigt. Die Erfahrung der Auferweckung Jesu bedeutet 3) für die anderen nun die Eröffnung der Möglichkeit, im Rückgriff auf seinen Tod und seine Auferstehung ihrerseits auf Gott in Solidarität zu existieren.

(22) Zu diesem Motiv vgl. Steck, Das gewaltsame Geschick.

(23) Vgl. etwa Gese, Psalm 22 und das Neue Testament; vgl. auch Ruppert, Der leidende Gefechte; ders., Jesus als der leidende Gerechte?

(24) Vgl. etwa Lehmann, Die Erscheinung des Herrn.

(25) Vgl. etwa Kasper, Jesus der Christus 162ff.

Probabilmente l'idea del destino del profeta perseguitato determinò non solo la raffigurazione del modo in cui Gesù andò alla croce, ma anche la comprensione che egli ebbe di sé. (22) Si ricorre espressamente ai Salmi di lamentazione e ai carmi del servo di Dio. (23) Il Vangelo di Marco presenta Gesù come l'uomo giusto che grida a Dio nell'angoscia della morte, che muore con la domanda sul perché Dio lo abbia abbandonato. I racconti della passione mostrano Gesù come colui che ha difeso la causa di Dio e che ora, in un processo implacabile alla mercé dei suoi avversari, sta per morire e sarà giustiziato.

Con questa raffigurazione si solleva la questione della realtà di Dio. Se colui che, con la sua esistenza presenta Dio a favore degli altri, viene lui stesso distrutto, la sua asserzione non rimane confutata? Si può ancora parlare di Dio? Inoltre: questo non significa che il tentativo di un'esistenza che si riferisce a qualcosa di incondizionato esistente per l'altro conduce all'assurdo? E ancora: se non si cancella tale destino dalla propria coscienza, uno può ancora esistere senza disperarsi?

La risposta a queste domande nei Vangeli e in tutto l'annuncio cristiano è chiara. Confessano: Dio ha risuscitato Gesù dai morti e lo ha mostrato salvato, vivo, non annientato.

La rappresentazione della risurrezione di Gesù solleva certamente interrogativi ermeneutici, interrogativi sui possibili concetti di base della teologia. (24) Ciò che è chiaro, tuttavia, sono quali dimensioni abbiano l'esperienza e l'annuncio della risurrezione di Gesù. Vi si vedono: 1) la divinità di Dio, cioè Dio si mostra come potenza che salva una persona nella morte (25). 2) Nella risurrezione Gesù è alla fine definitivamente salvato e confermato come Colui che è esistito per gli altri fino alla morte e ha posto Dio come realtà salvifica per loro. 3) L'esperienza della risurrezione di Gesù significa ora per gli altri lo schiudersi della possibilità di esistere in solidarietà con Dio, attingendo alla sua morte e risurrezione.

(22) Su questo motivo, vedi Steck, Il destino violento.

(23) Cfr. Ad esempio Gese, Salmo 22 e Nuovo Testamento; vedi anche Ruppert, Il sofferente attaccato; ID., Gesù come il giusto che soffre?

(24) Cfr. Ad esempio Lehmann, L'apparizione del Signore.

(25) Cfr. Ad esempio Kasper, Jesus der Christus 162ss.

Eine angemessene Auslegung dieser Erfahrung würde indessen einen genügend ausgearbeiteten Begriff **des Existierens auf den Tod zu und der Intersubjektivität gerade dieses Geschehens verlangen**. Die Temporalität kommunikativen Handelns, sein Bezug auf den Tod des anderen und sein Bezug auf Gott als auf die Wirklichkeit, die den anderen im Tod rettet, müßte ausgearbeitet sein. (26)

### **(3) Die Ermöglichung anamnetischer, universal-solidarischer Existenz**

Im Verständnis des Neuen Testaments ermöglicht die Tat der Auferweckung Jesu zugleich den Glauben an diese Auferweckung und damit eine Existenz, die hoffend auf die Vollendung des Heils für alle vorgeht. Gottes Tat der **Auferweckung ermöglicht eine Existenz, die auf Gott als die unbedingt rettende Wirklichkeit für Jesus und - im Vorgriff auf die Vollendung - für alle zugeht**. Der Glaube ist die erinnernde Behauptung der rettenden Wirklichkeit für Jesus und zugleich die Behauptung der Wirklichkeit Gottes für alle anderen.

Der Glaube ist in sich selbst eine Praxis, die als Praxis, also im konkreten kommunikativen Handeln, Gott **für die anderen behauptet und diese Behauptung im Handeln zu bewähren versucht**. Der Glaube an die Auferweckung Jesu ist Glaube als faktisch auf das Heil für die anderen und damit für die eigene Existenz vorgeifendes kommunikatives Handeln. Als praktische Solidarität mit den anderen bedeutet er die Behauptung der Wirklichkeit Gottes für sie und für die eigene Existenz. (26)

Ein Dilemma ist, daß die bisher in der systematischen Theologie verwendeten Kategorien, etwa die idealistische Begrifflichkeit zur Analyse **der »Erscheinung«**, eher an der Dialektik von Subjekt und Objekt entwickelt sind als am Verhältnis von Menschen zueinander, die auf den Tod zugehen. Dasselbe Dilemma bringt die Anlehnung an die Hegelsche Analytik des Todes mit sich. Die Frage bei Hegel ist ja gerade, ob der Begriff des Todes nicht nur ein Reflexionsbegriff ist: das Zugrundegehen wird als Kommen zum Grund und damit zur eigentlichen Wirklichkeit im dialektischen Umschlag der Reflexion verstanden. Dann hat man aber einen Reflexionsbegriff von Negativität, nicht aber einen Begriff des Todes zeitlicher, menschlicher Existenz gewonnen. Insofern bleibt eine Theorie der Intersubjektivität, die eine Analyse des Todes und eine *Analyse der intersubjektiven Erfahrung des Todes des anderen* einschließt, eine fundamentale Forderung für eine Basistheorie der Theologie im Blick auf eine Theologie der Auferstehung und eine Hermeneutik zur Interpretation der Auferstehungsgeschichte.

Un'esplicazione adeguata di questa esperienza richiederebbe, tuttavia, un concetto sufficientemente elaborato di esistenza nei confronti della morte e dell'intersoggettività proprio di questo accadimento. Richiederebbero un'elaborazione la dimensione temporale dell'agire comunicativo, la sua relazione con la morte dell'altro e la sua relazione con Dio come realtà che salva l'altro nella morte (26)

### **(3) La possibilità di un'esistenza anamnetica universalmente solidale**

Nella comprensione del Nuovo Testamento, l'atto della risurrezione di Gesù consente allo stesso tempo di credere in questa risurrezione e quindi in un'esistenza che spera nel conseguimento della salvezza per tutti. L'atto di risurrezione di Dio rende possibile un'esistenza ancorata a Dio come incondizionata realtà salvifica per Gesù e - in relazione al suo compimento - come realtà salvifica per tutti. La fede è l'affermazione che fa memoria della realtà salvifica a vantaggio di Gesù e allo stesso tempo affermazione di tale realtà di Dio a favore di tutti gli altri.

La fede è di per sé una prassi, che come prassi, cioè nell'agire comunicativo concreto, afferma Dio per gli altri e cerca di dimostrare questa affermazione nell'agire. La fede nella risurrezione di Gesù è la fede nell'agire comunicativo fattuale che anticipa la propria esistenza nella salvezza degli altri. In quanto prassi solidale con gli altri, significa l'affermazione della realtà di Dio per loro e per la propria esistenza. (26)

È un dilemma che le categorie utilizzate finora nella teologia sistemata, con la terminologia idealistica utilizzata per la "manifestazione" (*Erscheinung*), siano basate più sulla dialettica soggetto e oggetto che sulla relazione reciproca tra persone, nel loro andare verso la morte.

Lo stesso dilemma porta con sé l'appoggio all'analisi hegeliana della morte. La domanda su Hegel è precisamente se il concetto di morte non sia solo un concetto frutto di semplice riflessione: il perire è inteso come il venire a mancare e quindi alla propria realtà nel rovesciamento dialettico della riflessione. Ma da qui si è acquisito nella riflessione un concetto di negatività, non un concetto di morte dell'esistenza umana che si esplica nel tempo. A questo proposito, una teoria dell'intersoggettività, che include *un'analisi della morte e un'analisi dell'esperienza intersoggettiva della morte dell'altro*, rimane una richiesta basilare per una teoria teologica fondamentale in relazione a una teologia della risurrezione e ad un'ermeneutica sull'interpretazione della storia della risurrezione.

Die Auferweckung Jesu wird als die Ermächtigung verstanden, solche Existenz zu leben und den anderen zu bezeugen, d. h. eine solche Existenz durch die Art des eigenen Existierens, durch das eigene kommunikative Handeln, als Möglichkeit aufzuweisen. Die Erfahrung der Auferweckung wird in den neutestamentlichen Zeugnissen immer als Ermöglichung des Glaubens und zugleich als Sendung zur Bezeugung dieses Glaubens verstanden, der die Anamnese seines Todes und seiner Rettung im Tod ist. Als anamnetische Solidarität mit Jesus, die durch sein Leben und das Handeln Gottes in ihm und an ihm ermöglicht ist, ist der Glaube an die Auferweckung Jesu zugleich Solidarität mit allen anderen. Er ist als anamnetische Solidarität universale Solidarität im Horizont der einen Menschheit und der einen Geschichte; er konstituiert die eine Menschheit in der unbedingten Solidarität kommunikativen Handelns, das auf die Vollendung des Heils für alle vorgreift. Diese universale Solidarität muß sich im konkreten Handeln dem einzelnen gegenüber realisieren. Interaktion aus der Erfahrung der möglichen Solidarität mit dem gekreuzigten Jesus bedeutet, Gott als die Wirklichkeit zu behaupten, die den anderen unbedingt will. Die Radikalität, mit der der andere bejaht wird, ist die praktische Grundforderung, an der sich die Struktur einer Gesellschaft messen lassen muß: Die Bejahung des anderen in der Weise, Gott als die absolute Wirklichkeit für ihn im Tod zu behaupten, schließt seine Unterdrückung aus. Die Behauptung Jesu, Gott sei für die anderen als die unbedingte Güte und Liebe da, wird in seiner Auferweckung endgültig bestätigt. Sie wird zum normativen Kern kommunikativen Handelns in den Dimensionen der Gesellschaft und impliziert damit die Forderung gesellschaftlicher Freiheit und Solidarität.

Eine Theologie der Auferweckung, die die Behauptungen Jesu in seinem kommunikativen Handeln ernst nimmt und als ermöglichenden Grund und zugleich als Maßstab des eigenen Handelns begreift, kann letztlich nur als Theorie der Geschichte und Theorie der Gesellschaft entwickelt werden. Eine Basistheorie der Theologie müßte eben aus diesem Zusammenhang als Theorie der möglichen Identität von Subjekten, als Theorie kommunikativen Handelns, als Gesellschaftstheorie und als Geschichtstheorie entwickelt werden.

La risurrezione di Gesù viene intesa come la possibilità offerta di vivere tale esistenza e di testimoniare agli altri, ad es. mostrando un tale modo di esistere attraverso la via del proprio personale esistere, tramite il proprio agire comunicativo. L'esperienza della risurrezione è sempre intesa nelle testimonianze neotestamentarie come possibilità di fede e nello stesso tempo come missione di testimonianza di tale fede, la quale è l'anamnesi della sua morte [di Gesù] e della sua salvezza nella morte.

In quanto siamo solidali in tale realtà anamnetica con Gesù, resa per noi possibile dalla sua vita e dall'agire di Dio in lui e per lui, credere nella risurrezione di Gesù è allo stesso tempo solidarietà con tutti gli altri. Egli è solidarietà anamnetica, solidarietà universale che abbraccia l'orizzonte dell'umanità e della storia; egli la costituisce come unica umanità nella solidarietà incondizionata dell'agire comunicativo, che anticipa il compimento della salvezza per tutti. Questa solidarietà universale deve realizzarsi nell'agire concreto nei confronti del singolo. Interagire, muovendo dall'esperienza di una possibile solidarietà con Gesù crocifisso, significa affermare Dio come la realtà che vuole incondizionatamente l'altro. La radicalità con cui si dice il proprio sì all'altro è il requisito pratico fondamentale con cui poter misurare la struttura di una società: l'affermazione dell'altro, secondo la modalità di affermare Dio come realtà assoluta per lui nella morte, esclude ogni oppressione. L'affermazione di Gesù che Dio esiste per gli altri come bontà e come amore incondizionati è definitivamente confermata nella sua risurrezione. Diventa il nucleo normativo dell'agire comunicativo nelle dimensioni della società e quindi implica la rivendicazione della libertà sociale e della solidarietà.

Una teologia della risurrezione, che prende sul serio le affermazioni di Gesù nel suo agire comunicativo e le comprende come uno fondamento abilitante e allo stesso tempo come una misura delle proprie azioni, può in definitiva essere sviluppata solo come teoria della storia e teoria della società. Una teoria teologica fondamentale dovrebbe essere sviluppata da questo contesto come teoria della possibile identità dei soggetti, come teoria dell'azione comunicativa, come teoria sociale e come teoria della storia.