

L'EVENTO E IL DEFINITIVO
PER UNA TEOLOGIA DELL'ESCATOLOGICO

SOMMARIO: 1. Il problema dell'escatologia in quanto riflessione sul compimento. 2. L'escatologico nella prospettiva della concezione pratica della storia. 3. L'escatologico come futuro assoluto della libertà finita. 4. L'escatologico dal punto di vista dell'attuazione dell'unica storia.

1. IL PROBLEMA DELL'ESCATOLOGIA IN QUANTO RIFLESSIONE SUL COMPIMENTO

1.1. All'origine dei tentativi, a cui è approdata l'indagine escatologica recente, si deve riconoscere l'intenzione di rafforzare il progetto che è stato avviato nel corso degli ultimi decenni⁽¹⁾. Di esso risulta esplicitamente appoggiato l'obiettivo attraverso la ripresa della richiesta a favore di una sintesi nella quale la materia sia assunta sulla base di una più rigorosa comprensione del rapporto tra il contenuto della confessione della fede e la modalità storica dell'esperienza dell'umanità. Con ciò lo svolgimento della riflessione sull'escatologia ritrova l'interrogazione centrale dell'attuale dibattito a proposito dello statuto della teologia e, in concreto, l'esigenza per una nozione e per un procedimento che sappiano esprimere in maniera conseguente la dimensione di originarietà dell'automanifestazione divina e il carattere di insuperabilità della determinazione cristologica di essa⁽²⁾.

Il ricorso al risultato del dibattito generale vincola in concreto all'abbandono della logica mediata dallo schema del «de rebus novissimis» per il fatto che la strutturazione dell'argomento non riflette la funzione peculiare del principio della rivelazione in ordine ad una sistemazione della materia. Ma l'accoglimento della portata effettiva del principio sollecita una verifica pu-

(1) S. HJELDE, *Das Eschaton und die Eschata*, München, Kaiser, 1987, 217-346. 347-468; I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart, Handbuch der Dogmengeschichte*, IV, 7d, (Hrsg. von M. SCHMAUS, A. GRILLMEIER, L. SCHEFFCZYK, M. SEYBOLD), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1987, 219-238.

(2) Secondo diverse accentuazioni: H. VERWEYEN, *Eschatologie heute*, «Theologische Revue» 79 (1983) 1-12; P.A. SEQUERI, *La speranza oggi e il fine dell'uomo*, in: *Problemi e prospettive di teologia dogmatica*, (a cura di K. H. NEUFELD), Brescia, Queriniana, 1983, 135-152; G. SAUTER, *Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosophische Überlegungen*, «Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie» 30 (1988) 191-208.

re nei confronti delle istanze alle quali si ispirano i progetti di sistemazione quando questi si definiscano per contrapposizione all'esito dell'impianto curato dalla visione a cui si è accennato. Si tratta in particolare dei modelli che, polemizzando con la visione anteriore, muovono ad essa il rimprovero di non assegnare il rilievo che a livello riflessivo andrebbe riconosciuto all'annuncio di fede sulla resurrezione della carne.

La presentazione e l'illustrazione del dato dell'annuncio della fede non possono in effetti considerarsi soddisfacenti se non a condizione che il discorso sulla «fine» della storia sappia interpretare e legittimare la particolarità della vicenda cristologica in connessione all'affermazione della relazione tra Dio e la storia. La difficoltà di un uso dell'istanza in funzione dell'istituzione del nuovo orizzonte di pensiero e dell'ordine del contenuto si traduce nella serie di ambiguità documentata dall'evoluzione della ricerca del punto di vista appropriato da parte degli episodi recenti.

1.2. All'articolazione di questi indirizzi conviene dunque riferirsi per il recupero dei termini complessivi della discussione sull'escatologia e per l'avvio della loro risoluzione, in rapporto ad una contestuale delucidazione sulla natura della verità teologica e sull'aspetto di assolutezza del suo criterio positivo. In concreto sembra opportuno partire dall'analisi della problematica e dei principi formulati da J. Moltmann poiché nella sua proposta affiora l'esito delle linee dell'indagine che hanno polarizzato l'attenzione della teologia. Per la parte protestante si tratta di ciò che è seguito alla svolta impressa ad opera dei canoni della teologia dialettica e per la parte cattolica di ciò che è seguito alla revisione stimolata dapprima dall'impegno del «ressourcement» e successivamente, in una misura ancora maggiore, dal lavoro ermeneutico sulla specificità delle affermazioni di carattere escatologico⁽³⁾.

Ciò che la proposta di Moltmann intende imporre alla discussione comune è l'impegno del chiarimento dell'oggetto della trattazione, in reazione alla tradizione teologica che postula l'estenuazione del contributo del punto di vista escatologico in ordine alla spiegazione della dimensione specifica della realtà. Il proposito di un progetto di ripensamento globale coincide quindi con la rivendicazione di un lavoro che ponga la teologia nella condizione di condurre a termine l'auspicata modificazione della teoria attraverso il guadagno dello strumento concettuale conveniente⁽⁴⁾. Proponendo, in vi-

(3) Lo sbocco del cammino che ha rinnovato la formulazione del concetto di escatologia è tracciato, in vista di un prospetto per l'opportuna risistemazione del materiale del trattato, da: G. MOIOLI, *Dal «De Novissimis» all'escatologia*, «La Scuola Cattolica» 101 (1973) 553-576 (ripubblicato in: Id., *L'«Escatologico» cristiano. Proposta sistematica*, Corsi della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, 1979, 173-216).

(4) Per un confronto con le motivazioni dei modelli che hanno concorso in una misura significativa ad alimentare il dibattito: I. ESCRIBANO-ALBERCA, *o.c.*, 115-165:161-165. In riferimento alla situazione del trattato di escatologia: A. GIUDICI, *Escatologia*, in: *Nuovo Dizionario di Teologia*, (a cura di G. BARBAGLIO - S. DIANICH), Alba, Paoline, 1977, 382-411; G. MOIOLI, *Escatologia*, in: *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, II, Torino, Marietti, 1977, 94-101; M. BORDONI - N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia*, Bologna, EDB, 1988, 11-72.73-77.

sta dello sviluppo della problematica dell'escatologia, l'accentuazione della dimensione pratica della storia, con ciò risulta tuttavia introdotta una concezione della rivelazione divina che, se spiega l'attribuzione all'evento cristologico dell'aspetto qualificante di anticipazione dell'attuarsi definitivo del senso della vicenda dell'umanità, al medesimo tempo non consente di identificarne la dimensione costitutiva di assolutezza relativamente alla possibilità della riuscita e quindi del «termine» della storia.

Con questo il modello elaborato da Moltmann non appare in grado di integrare l'apporto pertinente della sollecitazione dell'indirizzo che egli critica, vale a dire la teologia trascendentale nella versione che, a partire dal richiamo all'istanza della soggettività, viene offerta da K. Rahner. Se infatti il concetto della «fine» non sembra potersi fissare se non per rapporto alla libertà e alla sua assolutezza, la concezione di storicità, a cui la versione della teologia politica rimanda, appare debitrice di una concezione della relazione dell'agire dell'uomo nei confronti di Dio che pregiudica la necessità e la intrascendibilità del rinvio cristologico. Da qui l'esigenza di riprendere la problematica rahneriana, nella quale si elabora una dottrina dell'escatologia a partire dalla sottolineatura del carattere di definitività e di apertura al futuro che è proprio della libertà. La sintesi rahneriana identifica l'elemento escatologico in un principio della struttura dell'enunciato teologico. Ciò permette di riconoscere in esso un elemento essenziale ed autonomo indispensabile all'interpretazione riflessa dell'esperienza della libertà. Il contributo, che il discorso escatologico promuove, non costituisce qualcosa di parziale o di aggiuntivo rispetto al sapere teologico, giacché esso svolge la questione della natura dell'«e-sistenza» dell'uomo nell'evidenziarne la dimensione di rimando al futuro con la qualità che gli compete.

1.3. Ma poiché l'interpretazione rahneriana della libertà sta a partire da una visione del rapporto soggetto-oggetto in cui risulta assente il richiamo al carattere costituente della libertà in relazione all'«affermazione» della realtà, la soluzione, lasciando ancora incerta la risposta alla domanda sul significato di una storia per la libertà, non esaurisce la questione della natura del definitivo in quanto definitivo della libertà. Ad una sua elaborazione mira l'obiettivo dello studio che segue, nel quale, superando il profilo «formalistico» della fondazione consueta, si tenta di pervenire allo scopo indicato attraverso l'analisi del carattere di unità della storia che identifica un aspetto qualificante della problematica inclusa nella dottrina escatologica. All'approfondimento di questo aspetto rimandano le espressioni più recenti della trattatistica giacché il dibattito, mediante il suggerimento di singoli temi, impone l'esame delle condizioni del porsi effettivo della libertà ai fini di un chiarimento dei problemi ancora aperti in materia di escatologia nell'attuale stagione teologica.

2. L'ESCATOLOGICO NELLA PROSPETTIVA DELLA CONCEZIONE PRATICA DELLA STORIA

2.1. La proposta di rinnovamento sollecitata dalla linea dell'«escatologia del futuro» richiede una spiegazione dell'escatologia che faccia propria l'idea della centralità del futuro in funzione del costituirsi stesso del reale⁽⁵⁾. È nel quadro di questa spinta che la tesi fondamentale dell'indirizzo mira a restituire al presente la forza dell'autentico «futurum» umano in ragione della tensione che è originata dal predicato dell'«adventus» del Veniente. La formula, intendendo risolvere per questa via l'aporia della separazione moderna tra la fede e il sapere, pensa di assecondare ad un livello sistematico il valore interpretativo della categoria di promessa. Ad essa fa ricorso la scrittura quando si tratti di indicare la proprietà dell'agire divino ed esprimere l'essenza della rivelazione di Dio all'uomo.

Il recupero della dimensione rivelativa avviene pertanto in piena conformità al significato racchiuso dall'evangelo della promessa, da cui consegue la presa di distanza nei confronti della perdita di storicità connessa alla versione epifanica della natura della religione. L'evangelo della promessa, diversamente dal discorso gnostico e dalla predicazione morale, dispone all'uomo la possibilità di una conoscenza sicura di Dio nella forma particolare del sapere anticipatorio del futuro divino che è divenuto il futuro personale di Cristo. A partire dalla continuità introdotta dal «fenomeno storico» delle apparizioni del risorto (in cui il termine ultimo è dato dalla convalida dell'identità del «vivente» con il crocifisso) il fedele accede alla percezione del futuro che la fedeltà di Dio fonda nel dare fondamento all'identità della persona di Gesù⁽⁶⁾.

(5) La questione della «concentrazione» con le opzioni da essa richieste si pone, secondo punti di partenza convergenti, con: J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München, Kaiser, 1969⁸ (pr. ed. 1964) (tr. it.: *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 1970); ID., *Antwort auf die Kritik der Theologie der Hoffnung*, in: *Diskussion über die «Theologie der Hoffnung» von Jürgen Moltmann*, (Hrsg. von W.-D. MARSCH), München, Kaiser, 1967, 201-238 (tr. it.: *Risposta alla critica della «Teologia della speranza»*, in: *Dibattito sulla «teologia della speranza» di Jürgen Moltmann*, (a cura di W.-D. MARSCH), Brescia, Queriniana, 1973, 265-315); ID., *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München-Mainz, Kaiser-Grünwald, 1968 (tr. it.: *Prospettive della teologia. Saggi*, Brescia, Queriniana, 1973); ID., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, Kaiser, 1972 (tr. it.: *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, Brescia, Queriniana, 1973); ID., *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München, Kaiser, 1975 (tr. it.: *La chiesa nella forza dello spirito. Contributo per una ecclesiologia messianica*, Brescia, Queriniana, 1976); ID., *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, München, Kaiser, 1977 (tr. it.: *Futuro della creazione*, Brescia, Queriniana, 1980); ID., *Was ist heute Theologie? Zwei Beiträge zu ihrer Vergegenwärtigung*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1988, 94-102.

(6) Per la documentazione: B. FERNÁNDEZ GARCÍA, *Cristo de esperanza. La cristología escatológica de J. Moltmann*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988, 113-161.163-273.

Poiché il criterio teologico, coincidendo con la vicenda storica di Gesù, assume i tratti dell'identità di carattere escatologico, alla riflessione spetta di elaborare un concetto di identità e una nozione di essere del tutto opposti a quelli avanzati dalla tradizione la quale risulta influenzata dalla concezione di verità costruita dalla metafisica greca. Questa, riproponendosi nel contesto delle diverse epoche attraverso il pensiero degli epigoni, ha finito con il rappresentare il sostituto della visione della realtà in senso storico-funzionale che è invece configurata nella dottrina del cristianesimo delle origini.

2.2. La proposta della «teologia del futuro» ha il suo aspetto di novità nel presupposto che fa coincidere la nozione di trascendenza escatologica con il concetto teologico di trascendenza. È questo il concetto che consente l'avvio di un pensiero dal cui sviluppo traspare l'interesse speculativo che, in modo risolutamente alternativo rispetto alle posizioni antecedenti, muove e misura lo svolgimento dell'analisi. La nozione, fissando la differenza tra il processo della storia e il suo «eschaton» (per la cui mediazione unicamente si spiegherebbe il significato della attività di trasformazione e di mutazione che garantisce la vicenda dell'umanità), contempla il primato della coscienza del possibile su quella del reale e l'introduzione nel campo dell'indagine teologica delle categorie del pensiero pratico.

Ma il difetto del risultato dell'adesione ad un canone prassistico di verità, alla quale appare subordinata l'elaborazione della concettualità che coordini la dottrina dell'escatologia e la visione sulla storia, appare in rapporto alla delucidazione della natura del «principio» che istituisce e giustifica la peculiare dimensione di evidenza del sapere della fede. L'orientamento adottato non riesce a precisare la prospettiva in nome della quale dare una risposta al senso della rivelazione divina in quanto essa ha assunto la forma esclusiva dell'evento cristologico. Dell'originalità e dell'assolutezza di questo evento dentro l'articolazione complessiva della storia i criteri, a cui si ispira la critica alla prassi dell'attuale società con il richiamo all'anticipazione della nuova creazione sperata, non sono in grado di renderne l'adeguata argomentazione.

2.3. Alla soluzione dell'«escatologia del futuro» spetta il merito di aver recuperato i termini del problema, ma la problematicità della loro elaborazione domanda un lavoro che consenta di uscire dai limiti connessi alla concezione di ragione e di possibile alla quale si fa esplicito ricorso. A questo proposito la soluzione può essere rinvenuta se si affronta direttamente la problematica della reale definitività del compimento dell'uomo, attraverso una riflessione che ne sviluppi la teoria all'interno della ricomprensione dell'essenza della libertà, secondo la dimensione e la qualità dell'atto di autodeterminazione. In effetti, se il rimando alla fine risulta necessariamente connesso alla natura di ciò verso cui muove l'agire della libertà, l'interrogazione sulla fine della storia coincide con l'interrogazione sulla unità del divenire alla quale si lega l'attesa che guida il porsi dell'atto per rapporto alla storia come al proprio possibile. Al compito di precisare le condizioni dell'agire dell'uomo risulta prescritta l'analisi di questo profilo della definiti-

vità del compimento, per il fatto che soltanto essa è in grado di giustificare, mediante una legittimazione interna all'argomentazione, l'insuperabilità che compete alla rivelazione storica del compimento reale della storia.

Ora proprio in questo ultimo elemento dell'affermazione consiste il nucleo centrale dell'insegnamento che risulta variamente articolato dagli autori del nuovo testamento⁽⁷⁾. La riuscita universale del compimento fissa il contenuto e la ragione di quella forma di anticipazione, nella quale si esprime lo specifico dell'evento cristologico, per il cui tramite rinvengono la propria interiore unità gli orientamenti delle tradizioni anticotestamentarie a proposito dell'attuazione della disposizione divina sulla storia.

2.4. In particolare è a ciò che la visione dell'apocalittica introduce a proposito della natura del significato originario che qualitativamente determina l'orientamento della vicenda dell'uomo, che si richiamano dapprima l'annuncio e poi la spiegazione dell'avvenimento della resurrezione di Gesù. Da qui gli autori passano ad approfondire l'interrogativo sulla fine della storia che appare al contempo come il suo senso doveroso⁽⁸⁾. Si tratta dunque di una funzione puramente esplicativa quella secondo cui viene utilizzata la struttura del pensiero apocalittico, nella quale si mantiene l'aspetto pertinente del punto di vista proposto attraverso il modello mitico dell'evento originario e il modello profetico della storia della salvezza, nel ten-

(7) A proposito dei contenuti e della impostazione del pensiero biblico: A. VÖGTLE, *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf, Patmos, 1970; *Apokalyptik - Apokalypsen*, *Theologische Realenzyklopädie*, III, 1978, 189-289; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie*, Münster, Aschendorff, 1978³; K. M. WOSCHITZ, *Elpis Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Wien-Freiburg-Basel, Herder, 1979; R. SCHNACKENBURG, *Das Neue und Besondere christlicher Eschatologie*, in: *Zukunft. Zur Eschatologie bei Juden und Christen*, (Hrsg. von R. SCHNACKENBURG), Düsseldorf, Patmos, 1980, 51-78; K. KOCH, *Einleitung*, in: *Apokalyptik*, (Hrsg. von K. KOCH - J.M. SCHMIDT), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982, 1-29; G. NEBE, «Hoffnung» bei Paulus. *Elpis und ihre Synonyme im Zusammenhang der Eschatologie*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983; J. KREMER, *Auferstehung der Toten in bibeltheologischer Sicht*, in: G. GRESHAKE - J. KREMER, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986, 7-161; H. MERKLEIN, *Eschatologie im Neuen Testament*, in: *Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte*, (Hrsg. von H. ALTHAUS), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1987, 11-42; U. H. J. KÖRTNER, *Weltzeit, Weltangst und Weltende. Zum Daseins- und Zeitverständnis der Apokalyptik*, «Theologische Zeitschrift» 45 (1989) 32-52.

(8) L'elemento di dottrina è registrato e precisato da: H. U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, III,2, (Hrsg. von J. FEINER - M. LÖHRER), Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger, 1969, 133-326 (tr. it.: *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis*, 6, Brescia, Queriniana, 1971, 171-412; ancora: *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Brescia, Queriniana, 1990); Id., *Theodramatik*, IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes, 1983, 14-46 (tr. it.: *Teodrammatica*, V. *L'ultimo atto*, Milano, Jaca Book, 1986, 17-46); W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh, Mohn, 1969³, 47-189 (tr. it.: *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Brescia, Morcelliana, 1974, 49-238).

tativo di stabilire la «normatività» di fondo di ciò che ha effettivo carattere di storia.

La visione dell'apocalittica, conservando all'interno delle immagini degli «eoni» nascosti in Dio l'interesse per la questione della durata della storia, si propone di chiarire quale genere di conclusione la storia debba possedere qualora si tratti di riconoscere e di affidare ai fatti umani una direzione che sia dotata di significato. Dentro la sfera di questo interesse la linea di interpretazione dà espressione alla natura del regno divino secondo una componente rigidamente «teomonistica». Da qui essa è votata a riscrivere la certezza di una regolazione di carattere assoluto dell'azione dell'uomo che, per il fatto di misurare la possibilità stessa della corrispondenza dovuta da parte della risposta umana, consente di porre in evidenza, nell'acutizzarsi della catastrofe, la degenerazione degna di condanna. In concreto, alla catastrofe non va né affidata né riconosciuta una qualche funzione in ordine alla riuscita della vicenda dell'uomo per il fatto che è dalla natura della meta, in sé giustificatamente dotata del proprio significato, che ogni evento della storia rinviene realmente e debitamente un significato.

Con ciò l'interpretazione, che il discorso biblico riferisce, introduce alla questione teologicamente rilevante. Essa riguarda il carattere di assolutezza e insieme di «immediatezza» dell'atto libero dell'uomo. Esso, pur non escludendo il legame con il suo risultato, sta sulla premessa che l'oggetto di volta in volta perseguito non valga in definitiva a colmare la struttura essenziale. Nella logica dell'affermazione resta inclusa la dipendenza da una venuta all'uomo di ciò che è a lui proprio e che gli può divenire accessibile unicamente come concesso. Se questo carattere della «venuta» non annulla la successione della vicenda empirica dell'umanità è perché nella discontinuità, da essa rappresentata, è portato alla sua definitiva manifestazione l'elemento connesso alla qualità nella quale si risolve il costitutivo dell'agire dell'uomo. A ciò risponde il riscontro dell'innegabile carattere «mediato» dell'atto libero dell'uomo.

2.5. È rispetto al convincimento che sostiene in radice questo genere di prospettiva che il contributo dell'«escatologia del futuro» dimostra il difetto dell'impostazione di cui intende servirsi. Posto di fronte all'interrogativo se la storia abbia un senso e dove il senso della storia debba venir ricercato, esso adotta un procedimento affatto criticabile, nella misura in cui comporta di mantenere rigidamente separati il senso complessivo della storia e l'orientamento dei fatti della vicenda dell'umanità⁽⁹⁾.

(9) Sulla sua riuscita come «risposta» che, in connessione con lo sviluppo dei motivi della teodicea, integri la provocazione di E. Bloch: A. JÄGER, *Reich ohne Gott. Zur Eschatologie Ernst Blochs*, Zürich, EVZ, 1969, 202-246.246-260. In vista di un superamento e di un riscatto (anche teologico) della formula della metafisica di E. Bloch: J. SPLETT, *Docta Spes. Zu Ernst Blochs Ontologie des Noch-Nicht-Seins*, «Theologie und Philosophie» 44 (1969) 383-394; P. A. SEQUERI, *Escatologia e teologia. Infrastruttura concettuale del discorso su «Dio» come «futuro»*, Venegono Inferiore, Ed. La Scuola Cattolica, 1975, 87-142.

Se il rapporto fra i due aspetti diventa senz'altro oggetto della ricerca, ciò avviene in nome di una premessa che, relativamente ai termini della visione dell'ontologia della metafisica del passato, ne tenta il radicale rovesciamento. Ma la spinta all'individuazione della natura del rapporto, al quale ci si rivolge per esprimere il profilo di umanità di cui è chiamata a rivestirsi la vicenda dell'uomo, risulta introdotta mediante una spiegazione ambigua di dialettica, in quanto essa è inadeguata ad esprimere il concetto di differenza tra Dio e la storia al quale deve rimandare l'analisi che intenda spiegare la possibilità del porsi della libertà.

Nella sua natura, in conformità al genere di conoscenza che la teologia del futuro pensa di ritrovare dischiuso dalla categoria di promessa, essa è rifiutata sia alla concezione della corrispondenza sia alla concezione della identificazione: risulta illustrata nella linea della chiarificazione concettuale che traduce la visione legata al principio della rigorosa «opposizione». Dalla raffigurazione dell'insuperabile distanza che, non potendosi rovesciare in una qualche forma né statica né dinamica di identità, separa Dio e la libertà dell'uomo (e con ciò il mondo della realtà tutta) la teoria dell'«escatologia del futuro» rinviene l'argomento per il cui tramite ritiene di poter opportunamente stabilire la dimensione di anticipazione che, all'interno della storia della promessa di Dio, competerebbe alla risuscitazione del Crocifisso.

Ciò che la tesi intende affermare, impedisce di sopprimere e (quindi) di riabilitare, secondo la tendenza dall'illuminismo oppure quella dell'idealismo⁽¹⁰⁾, la dimensione di «negatività» riscontrabile entro la vicenda delle libertà. Sotto questo profilo la posizione, che la teologia del futuro esprime, porta la dimostrazione teologica al proprio estremo rigore. Ma il difetto nel modo di intendere l'arrivo del futuro, in quanto rappresenta l'«anima» dell'esperienza umana del tempo, rende impraticabile una spiegazione del dato di libertà in rapporto al dato dell'«anticipazione» del futuro della riuscita della prassi, ascrivito all'evento cristologico come sua peculiare e distintiva proprietà.

Il ricorso al dato traduce, nella visione di questo modello della teologia, l'esigenza del trascendimento che occorre favorire nei confronti della lettura sulla struttura della storia, alla quale perviene, come al proprio limite intrinseco, l'esplorazione della metafisica generale dell'essere. La necessità così fissata appare indiscutibile in forza di quel superamento che si dà relativamente ad ogni situazione, giacché questo sta al fondo della possibilità stessa del «novum» che è la storia. L'appello all'anticipazione della fine da

(10) Ad evocare la formula del pensiero delle due correnti e la rispettiva debolezza interpretativa in ordine alla problematica sotto esame sono in particolare: P. CORNEHL, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971; W. JÄSCHKE, *Die Suche nach den eschatologischen Wurzeln der Geschichtsphilosophie. Eine historische Kritik der Säkularisierungsthese*, München, Kaiser, 1976, 296-324; O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982², 37-51.52-65.66-82; G. FESSARD, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990, 137-153.157-189.221-240.

parte dell'azione della libertà divina risponde alla tensione che, sul versante dell'uomo, è introdotta dal convincimento per il quale si legge l'assenza dell'adeguata «chiarezza» dell'esistente in quanto contingente insieme alla necessità di una giustificazione e dunque di una connessione interne all'evento della libertà dell'uomo. Ma poiché di fronte al problema della «ragione» dell'evento dell'agire umano la linea dell'escatologia del futuro arriva a compromettere il profilo peculiare della rivelazione in ordine alla comprensione del costituirsi della storia, alla stessa stregua si trova negata la singolarità del profilo di «anticipazione» affidato all'evento cristologico.

Di fatti la realtà che «domina» la storia, in quanto ne delimita in anticipo il fine e la norma, deve essere ciò che non appare né paritetico (dunque non identico) né concorrente (dunque non esterno) rispetto al darsi dell'atto dell'uomo. Unicamente a questa condizione ciò che è accordato previamente costituisce l'anticipazione della dinamica che presiede all'esistenza e alla riuscita della libertà, precedendola con il compito che le spetta da adempiere in un atteggiamento nel cui operare si dà l'avvio, mai neutrale, alle dimensioni strutturali della storia.

3. L'ESCATOLOGICO COME FUTURO ASSOLUTO DELLA LIBERTÀ FINITA

3.1. I termini del problema che spinge a chiarire il rapporto del definitivo alla libertà riporta all'intuizione che sorregge la proposta di K. Rahner⁽¹¹⁾. Nel suo nucleo centrale l'analisi rahneriana comporta l'approfondimento di quell'aspetto particolare in forza del quale l'uomo «in quanto creatura in fondo può dirsi che cosa vuole diventare in libertà solo quando si dice che cosa in libertà spera gli venga donato e venga accettato dalla sua libertà»⁽¹²⁾. La definizione della realtà dell'uomo connette quindi ad essa intrinsecamente la «possibilità» di conseguire ciò che rappresenta il «futuro assoluto». Ciò che esso è conviene alla soggettività in una maniera tale che l'esigenza ultima dell'esistenza soggettiva viene a coincidere con il dovere della sua accettazione.

(11) K. RAHNER, *Die Frage nach der Zukunft*, in: *Schriften zur Theologie* (= SzTh), IX, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benziger, 1970, 519-540:520-521.525-528 (tr. it.: *Il problema del futuro*, in: *Nuovi Saggi* (=NS), IV, Roma, Paoline, 1973, 645-671:647-648.653-656); ID., *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1976, 414-429 (tr. it.: *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Alba, Paoline, 1977, 547-567).

Sull'oggetto, lo scopo e la collocazione di quest'opera dentro la complessiva produzione rahneriana: K. P. FISCHER, *Grundkurs des Glaubens. Karl Rahners «Einführung in den Begriff des Christentums»*, «Theologie und Philosophie» 52 (1977) 67-71; J. RATZINGER, *Vom Verstehen des Glaubens. Anmerkungen zu Rahners Grundkurs des Glaubens*, «Theologische Revue» 74 (1978) 177-186; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, in: SzTh, XIV, 1980, 48-62 (tr. it.: *Corso fondamentale sulla fede*, in: NS, VIII, 1982, 55-72); K. NEUFELD, *Somme d'une théologie - Somme d'une vie. Le Traité fondamental de la foi de Karl Rahner*, «Nouvelle Revue Théologique» 106 (1984) 817-833.

(12) K. RAHNER, *o.c.*, 414 (tr. it.: 547).

La dichiarazione sulla proprietà del futuro assoluto rappresenta pertanto il medio concettuale in ordine ad una fondazione teologica della dottrina della salvezza che si motivi in connessione all'appello dell'offerta della promessa divina misericordiosamente vittoriosa nel Cristo con il suo carattere e con la sua pretesa di assolutezza: dell'evento né eludibile né sostituibile da parte dell'uomo. Da qui trova la sua opportunità la segnalazione dell'essenza del cristianesimo nei termini della religione del divenire oppure, in maniera equivalente, della storia, dell'autotrascendenza, del futuro. L'interpretazione, imponendo al credente una risposta piena di responsabilità nei confronti della chiamata che sollecita alla realizzazione del futuro del mondo, introduce lo spazio teorico da cui si origina il modello che regola il giusto comportamento in funzione della riuscita del rapporto della fede all'effettualità della storia⁽¹³⁾.

La nozione, che la spiegazione racchiude, riflette la soluzione elaborata a riguardo della portata normativa del contenuto delle fonti dogmatiche e del loro limite intrinseco. Il materiale dei testi della rivelazione biblica e della tradizione magisteriale ad indirizzo escatologico non espone ciò che sarà giacché di esso non può disporre. La sostanza della dottrina è da ravvisare nella volontà di affermare la radicale e completa partecipazione che Dio, fedelmente alla propria esclusiva natura, fa di sé all'uomo e perciò al mondo⁽¹⁴⁾. Nel proprio compito interpretativo i termini della nozione riferiscono il tentativo di una reazione nei confronti dell'«oggettivismo» che sta alla base dell'intreccio di difficoltà e di conflitti presentato dall'illustrazione dei manuali delle scuole teologiche. Contro di esso l'indicazione dei nuovi criteri induce all'abbandono della giustapposizione fra il discorso sulla natura dell'esistenza cristiana e il discorso sul momento della fine e di

(13) Per quanto concerne i termini della soluzione: K. RAHNER, *Marxistische Utopie und christliche Zukunft des Menschen*, in: SzTh, VI, 1965, 77-88. (tr. it.: *Utopia marxista e avvenire cristiano dell'uomo*, in: NS, I, 1968, 119-134.126-128); Id., o.c., 428-429 (tr. it.: 566-567); Id., *Kirche und Parusie Christi*, in: ib., 348-367:351-359.365-367 (tr. it.: *Chiesa e parusia di Cristo*, in: ib., 479-508:485-496.504-508); Id., *Die gesellschaftskritische Funktion der Kirche*, in: SzTh, IX, 1970, 569-590:573-582.586-590 (tr. it.: *La chiesa e la sua funzione di critica alla società*, in: NS, IV, 1973, 713-743:719-732.738-743); Id., *Die Frage nach der Zukunft, a.c.*, 528-536.536-540 (tr. it.: a.c., 656-666.666-671); Id., *Zur Theologie der Revolution*, in: SzTh, X, 1972, 568-586:579-586 (tr. it.: *Sulla teologia della rivoluzione*, in: NS, V, 1975, 727-750:741-750).

(14) La riflessione critica a proposito della pretesa normativa dell'insegnamento è avanzata in: K. RAHNER, *Theologische Prinzipien der Hermeneutik eschatologischer Aussagen*, in: SzTh, IV, 1960, 401-428 (tr. it.: *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in: *Saggi sui sacramenti e sulla escatologia*, 1969², 399-440); Id., o.c., 26-52.109-110.414-417 (tr. it.: 33-67.143-145.547-551).

L'indagine si muove nel contesto dell'idea di «mistero» la cui generale valenza interpretativa è spiegata in: Id., *Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie*, in: ib., 51-99:75-78.81.82-99 (tr. it.: *Sul concetto di mistero nella teologia cattolica*, in: *Saggi teologici*, 1965, 391-465:429-433.437-438.440-465); Id., *Die unverbrauchbare Transzendenz Gottes und unsere Sorge um die Zukunft*, in: SzTh, XIV, 1980, 405-421 (tr. it.: *La trascendenza non utilizzabile di Dio e la nostra preoccupazione per il futuro*, in: NS, VIII, 1982, 486-506).

conseguenza all'abbandono dell'altra giustapposizione fra il discorso sulla grazia e il discorso sulle «realità ultime» dell'uomo e del suo mondo.

Per questa via l'iniziativa di una tematizzazione del rapporto fra la «natura» della soggettività e la dimensione salvifica della «fine» del singolo e del suo mondo riserva alla sezione dell'escatologia l'esame che riprende la tensione dell'esistente sotto il profilo dell'apertura al futuro assoluto ritrovandovi l'implicazione del richiamo al «*proprium*» di Dio⁽¹⁵⁾. L'alternativa, che la rappresentazione del problema suppone contro la prospettiva in cui invece si risolve l'ideale dell'estrinsecismo, prevede la necessità di riflettere sull'argomento, facendo ricorso all'impianto e agli strumenti del pensiero trascendentale. La scelta appare subordinata alla teorizzazione della sua interiore attitudine a garantire una fondazione dell'universalità della rivelazione in maniera rigorosamente coerente con l'insegnamento sull'autopartecipazione salvifica di Dio e al contempo con l'insegnamento sulle capacità conoscitive dalla libera soggettività rese nella relazione all'essere in cui si risolve l'«esperienza trascendentale». Questa, costituendo l'esperienza della trascendentalità illimitata dello spirito, che è la condizione ultima dell'attività dello spirito, ha in un modo nativo a che fare con il mistero assoluto che è chiamato «Dio». È questo carattere di incomprensibile «misteriosità» a rappresentare, in ragione della radicale ed ineliminabile irriducibilità rispetto a ciò che è la conoscenza tematica ed oggettiva dell'essere spirituale, la possibilità che governa la verità della conoscenza del reale. L'indicazione di carattere fondamentale assicura la creazione di un programma teologico il cui grado di valore coincide con la pertinenza e la legittimità del significato della correlazione espressa mediante la coppia delle nozioni di «trascendentale» e «categoriale». Sulla convergenza e sulla distinzione delle istanze presentate mediante le due nozioni Rahner ritorna continuamente rimandando, in vista dell'adeguata spiegazione, alla concezione ontologica generale nella cui prospettiva si individua e si specifica con la dimensione del simbolico l'originalità dell'ente che è l'uomo, in quanto questi costituisce l'unità originaria di spirito e materia (prima).

3.2. La tesi portante dell'orientamento della fondazione teologica in senso antropologico-trascendentale compare nel contesto del lavoro di statuizione del concetto di definitività del tempo alla cui delucidazione rinvia l'indagine sullo specifico dell'escatologia⁽¹⁶⁾. In reazione all'apparente ovvietà dell'idea in uso, la necessità di una ripresa della problematica dell'essenza e

(15) K. RAHNER, *Das Christentum und der «Neue Mensch»*. *Christlicher Glaube und innerweltliche Zukunftsutopien*, in: SzTh, V, 1962, 159-179:168.169-174 (tr. it.: *Il cristianesimo e il «nuovo uomo»*. *Fede cristiana e utopie avveniristiche intramondane*, in: *Saggi di antropologia soprannaturale*, 1969², 573-609:590.592-601); Id., *Über die theologische Problematik der «Neuen Erde»*, in: SzTh, VIII, 1967, 580-592:586-590 (tr. it.: *Sulla problematica teologica della «nuova terra»*, in: NS, III, 1969, 653-668:660-666); Id., *Immanente und transzendente Vollendung der Welt*, in: ib., 593-609 (tr. it.: *Compiimento immanente e trascendente del mondo*, in: ib., 669-689).

(16) K. RAHNER, *o.c.*, 50-52 (tr. it.: 64-67).

della struttura del tempo risulta imposta dallo stato attuale dell'insegnamento dell'escatologia⁽¹⁷⁾. Se la consapevolezza di una sopravvivenza permanente dopo la morte per l'uomo registra una perdita di significanza, la difficoltà si spiega con l'insufficienza, oltre una lecita misura, della rappresentazione per il cui mezzo la predicazione e la riflessione usualmente descrivono ciò che intendono esprimere. Tra questi limiti si deve includere l'ideale che, cogliendo l'eternità dell'uomo in contrapposizione al presente e dunque come il tempo che procede e scorre all'infinito, ne precisa l'identità al modo del tempo che continua a perdurare.

La ripresa della questione del profilo originale dell'eternità impone l'esame del rapporto fra il tempo dell'uomo e l'eternità che sorge dal tempo con la morte e che, avendo Dio come contenuto, sfugge alla potenza della indicazione positiva. Ora contro l'accentuazione della mera successione degli istanti occorre istituire l'aspetto della definitività permanente a cui si connette l'esperienza stessa del tempo. L'assunto risponde alla dimostrazione che precisa l'identica esperienza della temporalità cogliendola rispettivamente nella prospettiva della totalità della storia, dell'evento spirituale unificante, della decisione personale libera e creatrice. Di fronte ad un ideale della fine della vicenda dell'umanità, che in modo del tutto improprio fa leva sulla verità del duplice esito della retribuzione divina, il risultato della analisi sulla esperienza del tempo e l'annuncio della predicazione cristiana dell'amore di Dio nel fatto della croce di Cristo consentono di precisare che in realtà nell'elemento permanente del tempo si tratta per l'uomo di «beatitudine». Detto altrimenti, mediante la riflessione che esplicita la struttura della soggettività e dunque la natura della salvezza procedendo dalla categoria risolutiva di «esperienza trascendentale»: «il vero concetto teologico della salvezza non indica una situazione futura che sopraggiunge improvvisamente sull'uomo dall'esterno in maniera oggettiva come situazione piacevole o, qualora si tratti della perdizione, come situazione spiacevole; non indica una situazione che gli viene riconosciuta solo sulla base di un giudizio morale; bensì indica la definitività della vera autocomprensione e della vera autoazione dell'uomo nella libertà davanti a Dio, attuate mediante l'accettazione del suo proprio se stesso, così come esso gli viene dischiuso e affidato nella scelta della trascendenza interpretata liberamente»⁽¹⁸⁾. La sottolineatura della definitività della libertà, nel dichiarare la validità della vicenda della soggettività, porta ad una difesa nei confronti dell'eventuale risorgenza di una visione della fine connessa al principio dell'apocatastasi. A questa condizione diventa possibile indicare nella libertà la «facoltà» di porre «davanti a Dio» l'irrevocabile come propria azione.

3.3. L'indicazione rappresenta il punto di avvio e la prospettiva dei quali Rahner si serve per risolvere la questione del compimento dell'uomo.

(17) K. RAHNER, *Ewigkeit aus Zeit*, in: SzTh, XIV, 1980, 422-432:422-425 (tr. it.: *L'eternità dal tempo*, in: NS, VIII, 1982, 507-520:507-511).

(18) K. RAHNER, *o.c.*, 50 (tr. it.: 65).

L'obiettivo a cui si intende mirare riflette la sostanza della visione antropologica che era stata precedentemente guadagnata attraverso la riproposizione del problema della «filosofia» della religione entro l'orizzonte di una rivisitazione della metafisica della conoscenza.

Alla luce delle leggi di questa antropologia acquistano un significato coerente sia l'idea dell'irriducibilità del carattere dialettico del contenuto delle affermazioni escatologiche (in modo esemplificativo, nel caso dell'escatologia solitamente — ma impropriamente — distinta come «individuale», le affermazioni a proposito del corpo nella tomba e a proposito dell'anima presso Dio)⁽¹⁹⁾ sia l'idea della «inevitabilità» della tesi a riguardo della possibilità del continuare e del perdurare della natura fisica⁽²⁰⁾. È precisamente in vista dell'elaborazione e della difesa di tali affermazioni che Rahner registra gli argomenti cruciali e di attualità nella discussione attorno all'escatologia, soffermandosi con ciò ad istituire una chiave interpretativa che chiarisca le carenze che accompagnano, in maniera trasversale, le diverse impostazioni del discorso⁽²¹⁾.

La specificità «noetica» insita nell'acquisizione serve a produrre tra l'altro una risposta critica nei confronti dello schema e del punto di vista che l'attacco globale del dissenso di J. B. Metz avanza⁽²²⁾. In rapporto alla pre-

(19) K. RAHNER, *o.c.*, 418 (tr. it.: 553).

(20) K. RAHNER, *Profangeschichte und Heilsgeschichte*, SzTh, XV, 1983, 11-23 (tr. it.: *Storia profana e storia della salvezza*, NS, IX, 1984, 11-28: p. 15: «forse l'escatologia cristiana non implica affatto una fine del tempo fisico»; p. 19-20: «dire se questa fine perfetta della storia è una fine finita misurabile pur essa, se cioè anche nel suo complesso — e quindi non solo in virtù del suo inizio — rappresenta un tempo finito e finirà pure cronologicamente senza più proseguire, è una questione oscura, su cui i teologi non sembrano ancora concordi. In ogni caso, la storia si trasforma in definitività davanti a Dio anche se davanti a noi non dovessimo intravedere alcuna fine definitiva nel significato cronologico del termine e il «giudizio del mondo» subentrasse parallelamente alla storia del mondo e non in un momento cronologicamente ultimo»).

(21) La ricostruzione dei termini della problematica sul compimento della natura fisica e del contrastato processo di chiarificazione viene proposta da G. GRESHAKE, in: G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *Naherwartung, Auferstehung, Unsterblichkeit*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1982⁴, 82-120.156-184.185-192. Inoltre: G. GRESHAKE, *Theologischesgeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung*, in: G. GRESHAKE - J. KREMER, *o.c.*, 165-371.

Il punto di vista che, nell'insieme del conflitto attuale delle spiegazioni, comanda l'interesse e le espressioni di Rahner è additato da: P. KIRK, *Tod und Auferstehung innerhalb einer anthropologisch gewendeten Theologie. Hermeneutische Studie zur individuellen Eschatologie bei Karl Rahner, Ladislaus Boros, Gisbert Greshake*, Bad Honnef, Boch und Herchen, 1986.

(22) Per un esame sull'impianto teologico-fondamentale sollecitato da J. B. Metz e per un confronto con gli interlocutori a cui in modo privilegiato l'impresa si richiama: V. SPÜLBECK, *Neomaxismus und Theologie. Gesellschaftskritik in Kritischer Theorie und Politischer Theologie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1977; R. SCHAEFFLER, *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979. A completamento del proprio bilancio Schaeffler associa l'analisi di: F. KERSTIENS, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz, Grünewald, 1969.

tesa egemone contenuta nell'obiezione Rahner, pur individuando correttamente le debolezze epistemiche ad essa soggiacenti, non disattende l'apporto di una provocazione che richiama all'incidenza squisitamente teologica della questione dell'esperienza storica (della salvezza). Pertanto la discussione sulla realizzazione concreta della storia da parte dell'uomo serve ad indicare ciò di cui deve avvalersi lo svolgimento di un'escatologia che intenda procedere sempre e solo dall'istanza della libera soggettività.

3.4. Nell'ottica di questa visione dell'antropologia, in cui l'asse di pensiero gravita attorno alla rappresentazione della natura degli esistenziali, il chiarimento sulla libertà ha il proprio inizio nella dichiarazione dell'anticipazione dell'essere in ordine ad una analitica della libertà reale. Con questo la riflessione, superando alla radice l'«accomodamento» a cui ha dato luogo la teologia di ispirazione razionalistica, deriva il proprio nucleo centrale dall'affermazione dell'unitarietà sintetica giacché questa rappresenta l'attributo dell'infinità dell'essere. In ciò sta il presupposto del dispiegarsi dell'anticipazione che misura la sfera della multiformità della libertà.

All'adozione di un tale genere di primato è riconducibile il giudizio con cui, in maniera affatto pregiudiziale, viene inverata la provocazione della visione nichilista. Se è nell'anticipazione che si erige la condizione risolutiva di quell'interrogazione per il cui tramite l'uomo sottopone a questione la finitezza del proprio sistema, occorre che essa possieda una infinità che non sia l'anticipazione del nulla giacché l'esito di un tale fondamento sarebbe dato dal nulla. Pertanto è dall'essere e dalla infinità dell'essere che scaturisce l'inesauribilità dell'esperienza contingente della temporalità. D'altro canto, siccome la qualità dell'interrogazione non rinviene dentro di sé una spiegazione sufficiente a se stessa, all'orizzonte infinito dell'essere deve corrispondere la gratuità assoluta la quale inauguri un sorgere dotato di piena spontaneità. Con ciò nell'esperienza (interrogante) della multiformità della finitezza risiede l'esperienza della libertà del fondamento dell'essere che pone l'uomo.

Il modello, che qui si adotta per parlare dell'essere e del senso dell'essere in rapporto al costituirsi della libertà, permette di suggerire una «finalità» consistente alla storia universale e, al medesimo tempo, di precisarne la natura come ciò che non è suscettibile di una «comprensione» generale. Il progetto, escludendo un'adeguazione razionale del senso globale della storia, appoggia una riflessione che vi si approssimi asintoticamente, giacché

Sull'esattezza della ricostruzione che Schaeffler fa del pensiero di Kant interroga: G. B. SALA, *Kant und die Theologie der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit R. Schaefflers Interpretation der kantischen Religionsphilosophie*, «Theologie und Philosophie» 56 (1981) 92-110. Ne è seguita la risposta di: R. SCHAEFFLER, *Kant als Philosoph der Hoffnung. Zu G. B. Salas Kritik an meiner Interpretation der kantischen Religionsphilosophie*, ib., 244-258. Alla questione implicata nei termini della discussione sulla filosofia della religione ritorna: B. MILZ, *Dialektik der Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch und Religionsphilosophie bei Kant*, «Theologie und Philosophie» 63 (1988) 481-518.

questo risulta imposto dall'avvio stesso mediante la considerazione del rapporto dell'essere alla libertà.

La transizione al piano dell'insegnamento escatologico si traduce nel passaggio ad una concezione che fa dell'escatologia la relazione al mistero assoluto dell'essere, dopo che uno sviluppo, conseguente alla premessa, ha spiegato il tempo dell'uomo mediante il concetto di oggettivazione. L'«infinità» apriorica, che «domina» la multiforme varietà delle libere esperienze dello spirito finito, denota l'unità e la pienezza originaria per la quale sono resi possibili i sistemi finiti delle singole soggettività. All'unità e alla pienezza originaria riconduce la libertà soggettivale in quanto essa è l'attuazione di sé in ragione dell'apertura trascendentale dello spirito nei confronti del mistero assoluto. Per il carattere di autoattuazione soggettivale essa si rifiuta sia ad una concezione categoriale (come la facoltà di equivalenti possibilità neutrali) sia ad una concezione «gnostica» (come la facoltà separata dall'oggettivazione del tempo). Mediante la scelta della libertà l'uomo è pertanto posto di fronte a se stesso nell'insostituibile mediazione dell'essere soggettivale, vale a dire l'oggettivo di carattere storico e mondano. Per questa ragione nei confronti del risultato dell'auto-attuazione soggettiva risulta destituito di possibilità il tentativo che intenda procurare un chiarimento esaustivo della motivazione «morale» che struttura la decisione.

Poiché la decisione qualifica il centro della soggettività personale ne segue da un lato l'accentuazione della «funzione» della morte, in quanto essa è il «limite» dell'intero dell'esistenza del soggetto, in quella unitarietà irriducibile tra un'«oscurità» che vela e la «chiarezza» del sapere dell'interiore coscienza di sé, che fa di essa la forma più chiara della decisione⁽²³⁾; dall'altro la sottolineatura del carattere né esteriore né accidentale della definitività rispetto alla successione delle scelte dell'esistenza soggettiva. Alla tesi sul compimento finale sono così vincolate le affermazioni a proposito della «beatitudine» per il cui tramite, nel rapporto fra l'autocomprensione dell'uomo e la comprensione della rivelazione, si giunge a non assorbire antropologicamente la proprietà dell'autocomunicazione misericordiosa della rivelazione cristiana.

3.5. Se la conquista teorica a proposito della natura e della struttura della definitività e, dunque, della natura e della struttura dell'escatologia ricondu-

(23) La novità maturata attraverso l'impostazione e la soluzione viene stabilita da: P. EICHER, *Die anthropologische Wende. Karl Rahners philosophischer Weg vom Wesen des Menschen zur personalen Existenz*, Freiburg (Schweiz), Universitätsverlag, 1970, 364-372; K. P. FISCHER, *Der Tod - «Trennung von Seele und Leib»?*, in: *Wagnis Theologie*, (Hrsg. von H. VORGRIMLER), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1979, 311-338 in cui si adduce la prova che motiva l'esclusione di Rahner dal numero dei rappresentanti della «Endentscheidungshypothese». La differenza è stabilita accuratamente da Rahner stesso (contro la ricostruzione fatta da Greshake) nel corso della prefazione a: S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna, EDB, 1982, 5-6 (7-8). Per una interpretazione complessiva del pensiero: H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums*, München-Paderborn-Wien, Schöningh, 1977, 201-299.

ce alla costruzione dello svolgimento a proposito della libertà, essa riecheggia l'aspetto di problematicità del quale risulta compenetrata l'impostazione dello svolgimento. In effetti la complessità dell'essenza della decisione soggettiva appare sacrificata a favore di una sottolineatura particolare ed eminente dell'aspetto dell'immediatezza della scelta, in quanto relazione categoriale della libertà all'oggetto nella cui direzione essa muove causalmente se stessa.

Sullo sfondo dell'affermazione sta la problematica della condizione reale dell'uomo, descritta dalla tensione che la coppia di spontaneità ed esigenza indica. In connessione a questa problematica la prospettiva si sofferma ad affermare che l'essere soggettivale, procedendo irrevocabilmente dalle situazioni che gli vengono offerte, deve raggiungere l'identità sua propria, giacché precisamente in ciò consiste la possibilità corrispondente all'essenza dell'essere personale. A ciò si riconduce la visione sulla continuità che caratterizza l'accadere del tempo dell'uomo singolo e pure dell'umanità intera.

In realtà, per quanto concerne la «consistenza» dell'oggetto della scelta, in rapporto all'atto della libertà non si tratta di indicare semplicemente che cosa esso rappresenti per la libertà e dunque per la sua dinamica peculiare, giacché la qualità specifica della libertà è di introdurre l'affermazione stessa della realtà che c'«è» (diversamente quindi dalla visione di una pura «neutralità» della fatticità). Secondo la logica che l'affermazione stabilisce, la libertà si es-pone e si di-spiega in un modo e in una misura affatto reali poiché de-termina la «verità» dell'oggetto⁽²⁴⁾.

È al livello della «contingenza» della determinazione dell'atto che si deve dunque trasferire la risposta all'interrogativo sul destino dell'uomo messo in chiaro dal dilemma sollevato fra l'essere e il nulla (dell'essere). Soltanto per questa via la spiegazione conduce al di là del fraintendimento univoco della distinzione, imputabile all'apriorismo verso cui inclinano i termini della soluzione.

All'assenza dell'appello al profilo determinativo, né soggettivistico né oggettivistico, dell'atto della libertà corrisponde in Rahner il ricorso alla tesi di un realismo che pone nella piena «unitarietà» la dote essenziale dell'essere. Ciò che muove Rahner alla tesi è la preoccupazione di mantenere distinti i termini della spiegazione della libertà. Un tale presupposto consente in effetti un progetto teologico non contraddittorio in se stesso. Tuttavia nella concettualizzazione della qualità della realtà Rahner, sebbene proceda in modo innovativo affermando che la struttura dell'essere sia rappresentabile solo a partire dal risultato che è la storia personale dell'esistente della libertà (giacché costituisce la vicenda «della» trascendentalità), ritorna in definitiva al difetto ontologico imputabile alle categorie della metafisica delle posizioni della tradizione teologica anteriore.

(24) Per una presentazione della tematica della libertà conformemente alla prospettiva segnata dall'«atto» in quanto esso costituisce la «determinazione» della verità (nel quadro del problema delle condizioni dell'essenza del simbolico): S. UBBIALI, *Liturgia e sacramento*, «Rivista Liturgica» 75 (1988) 297-320:313-320.

Con ciò il progetto escatologico rahneriano non appare in grado di esaurire con risolutezza l'interrogativo su un significato della storia che sia riconoscibile in forza dell'avvenimento cristologico. Se è l'affidamento incondizionato all'esserci personale di Dio dentro la storia dell'umanità a far venire a capo della questione del senso della vicenda delle scelte degli uomini, ciò richiede di disporre un approccio differente alla questione della definitività. Poiché di essa si deve parlare in connessione alla domanda sulla reale multiformità delle «vere» decisioni dell'umanità, l'interpretazione della sua natura deve saper dare una spiegazione dell'essenza di ciò che è in grado di conferire possibilità all'attuazione della libertà contingente.

4. L'ESCATOLOGICO DAL PUNTO DI VISTA DELL'ATTUAZIONE DELL'UNICA STORIA

4.1. L'esito della rilettura critica su ciò che è il definitivo concerne pertanto il rinvio ad un senso (oggettivo) della storia che, secondo una «ultimità» conforme ad una corretta ontologia storica, si destina come intrinsecamente «partecipabile» nell'auto-attuarsi della libertà dell'uomo. Con la propria natura di assoluta donazione (e con ciò di assoluta accettazione) si tratta dell'originario che dispensa e garantisce quell'irriducibilità in cui si identifica il corrispettivo dell'ineducibilità dell'atto della libertà.

In forza di questo fatto la qualità dell'atto della libertà non è risolvibile nell'aspetto della finitezza dalla cui caratteristica conseguirebbe per l'esistente l'urgenza di continue oggettivazioni, giacché per questa via soltanto adempirebbe al suo compito: conseguire l'identità cimentandosi con essa. Conformemente alla logica della partecipazione che il definitivo realizza mediante una destinazione nella quale, concedendosi in modo reale, opera con un rimando incondizionato, le trasformazioni che spiegano e specificano l'estensione della mutazione storica ritrovano un orientamento pienamente motivato pur senza dover apparire fatalmente deterministico.

Ciò spiega il carattere sempre aperto del corso della storia nel quale i momenti di una medesima sequenza non si connettono in nessun caso interamente. La realtà del movimento temporale non costituisce né un'univoca provenienza né un'univoca coordinazione. E a fronte del mutamento del rapporto dell'uomo con sé e con il «mondo» è precisamente nella destinazione, in cui si dà fondamento all'atto della libertà, che la trascendenza del definitivo rimane salvaguardata rispetto all'approdo a cui perviene l'atto concreto e pure lo sforzo nel quale, distanziandosi dalla posizione dell'atto, l'uomo si applica ad esplorare il processo della vicenda della libertà.

Poiché l'atto della libertà è possibile unicamente grazie a questa forma di incondizionatezza, l'uomo, nella misura in cui non può in nessuna maniera disporre, è chiamato a lasciarla venire: al modo della propria ed intima «possibilità». Con una dimensione di rigorosa «antecedenza» essa si propone alla libertà in quanto, identificandone il compito, nell'assenso che lo attua, la fa essere. Pertanto è proprio essa a costituirli nella natura di ciò la cui possibilità deve essere già posta, in maniera tale che il suo venir de-

cretata corrisponda all'essere stata colmata. Precisamente in questo consiste il significato peculiare dell'evento cristologico.

Secondo la prospettiva indicata la realtà della fine dell'esistenza non corrisponde né alla cesura che impone la propria presenza dualisticamente rispetto all'accadimento della storia né alla reiterazione che rigetta il valore dell'agire configurato storicamente. Al di là della coppia di separazione e di identificazione (dunque dello iato tra i due «mondi») la fine registra ed annuncia il compimento. Benché il compimento non possa essere ravvisabile nella forma dell'esecuzione processuale, nondimeno si tratta della condizione che domina la qualità e l'irreversibilità dello svolgimento giacché, legittimandolo, lo regola.

Sulla base di un tale convincimento a riguardo della fine si apre la possibilità di affermare la storia come di una unità. Di fronte all'intenzione connessa all'uso del termine, diffuso dalla modernità nell'accezione di un collettivo singolare⁽²⁵⁾, si tratta di precisarne l'essenza nel senso dell'originaria concordanza né speculativamente necessaria né fattisticamente contingente dell'identico «nella» alterità. È questo il concetto regolativo del quale la riflessione teologica deve servirsi all'interno dell'escatologia, quando essa intenda precisare l'impianto concettuale mediante il quale poter osservare validamente la tensione dell'accadere storico, inteso come ciò che è costituito «dal» rapporto fra l'inattuabile senso ultimo (della storia) e l'orientamento che presiede al darsi del singolo fatto. In rapporto a questa modalità di attuazione, nella cui prospettiva unicamente è possibile spiegare il profilo proprio dell'accadere, l'uomo apprende che cosa «sia» il senso ultimo in un atteggiamento che non assume in nessun caso una dimensione puramente formale.

Ciò che la prospettiva appena indicata ricerca è pertanto un disegno teologico che, a proposito dell'escatologico, conduca la riflessione della teologia ad uscire dal difetto sotto cui ricadono rispettivamente quanto alla visione sulla «storicità» il modello della teologia del futuro e quanto alla visione

(25) Sulla suscitazione dell'espressione da parte della modernità e, in specie, da parte del lavoro concettuale della filosofia dell'illuminismo insiste pertinentemente: R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, 38-66.144-157.260-277 (tr. it. dell'ed. ted. del 1979: *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova, 1986, 30-54.123-134.223-238).

Per ciò che concerne il processo di trasformazione delle nozioni in forza dell'attuale discussione sul concetto di storia appare decisivo il confronto (critico) con la tesi elaborata, seguendo il duplice profilo dell'analitica e della pragmatica, a proposito del soggetto della storia da: H. LÜBBE, *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse*, Basel - Stuttgart, Schwabe & Co., 1977. L'Autore (pagg. 54-89) richiama, tra l'altro, l'illustrazione che J. HABERMAS e W. PANNENBERG hanno delineato a proposito di storia, riflessione sulla storia e soggetto della storia, in: *Geschichte - Ereignis und Erzählung. Poetik und Hermeneutik*, V, (Hrsg. von R. KOSELLECK und W.-D. STEMPERL), München, Fink, 1973, 470-476.478-490. In prospettiva teologica la delucidazione dei criteri capaci di orientare alla soluzione delle questioni sollevate dal dibattito recente, è offerta da: A. BERTULETTI, *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione* (I), «Teologia» 14 (1989) 199-216; ID., *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione. La critica dell'onto-teo-logia e il sapere teologico* (II), ib., 285-317.

sulla «storia» il modello della teologia trascendentale. Le due linee di pensiero, al di là della rispettiva peculiare caratterizzazione, ripetono in modo pertinente l'ineludibilità del riferimento al termine del definitivo per la possibilità stessa dell'esperienza della libertà e della storia delle esperienze dell'uomo. Ma ciò che lasciano ancora aperto è il problema di uno schema interpretativo nel quale sia opportunamente garantita l'articolazione tra la varietà della concretezza degli atti delle libertà decifrabile in un senso spazio-temporale (cioè la storia) e le condizioni non empiriche della possibilità di una libertà che sa di sé unicamente nell'atto (cioè la storicità).

Al chiarimento della sintesi effettuale del darsi storico dell'atto dell'uomo si collega la possibilità dell'affermazione della qualità singolare dell'evento cristologico, a partire dall'assenso alla testimonianza che esso depone a proposito di sé, vale a dire di avanzare e di realizzare l'anticipazione dell'unità della storia. In relazione all'accoglimento della pretesa nella quale si risolve in definitiva il rilievo dell'evento e allo scopo di favorire un progresso nella discussione a proposito del destino della storicità e del fine ultimo della storia dell'uomo (vale a dire gli ordini di problemi a cui si connette il fraintendimento sull'essenza dell'escatologico presente nella soluzione delle due visioni teologiche analizzate) si tratta di esplicitare e di risolvere la domanda sulla possibilità di una fondazione di quel genere di unità che qui si trova in questione.

4.2. La soluzione all'interrogativo deve necessariamente procedere nella direzione dell'automanifestarsi di Dio «entro» le condizioni della storia (da esso con ciò inevitabilmente poste) per il fatto che unicamente a partire da esso l'affermazione del definitivo può essere articolata rispetto alla successione della temporalità dell'uomo. È alla spiegazione di questo elemento che rimanda un'interpretazione dell'esperienza dell'uomo che ne preservi la realtà dall'essere rappresentabile nel modo dell'aggiunta di un lato contingente rispetto al fattore eterno oppure della riproduzione del momento eterno in quanto dotato di una dimensione di sempiterna identità. In altri termini, si tratta di esplicitare la condizione per cui si possa presentare, in linea di principio, una «fine» che abbia la struttura adeguata al compimento della libertà.

D'altra parte, poiché l'unità dev'essere un'unità fondata, in connessione quindi ad un unico fondamento per l'intera vicenda dell'umanità, la quale per definizione resta un obiettivo sempre da raggiungere, essa rimanda alla caratteristica dell'unicità dell'evento dell'automanifestazione divina. I due aspetti sono da considerarsi tra loro strettamente dipendenti. All'automanifestarsi del fondamento, che si destina nel dare effettiva consistenza alla determinatezza concreta della vicenda dell'umanità, corrisponde la modalità di un dischiudersi che a livello storico è unico, nel senso che oltre e al di là di esso non si dà l'eventualità di un «procedere» qualitativamente ulteriore.

Se ad un unico «principio» supremo occorre appellarsi, in vista di una rappresentazione che possa rispondere alla richiesta di scientificità del pensiero riflessivo, l'obiettivo di specificare ciò che sta al principio non è conseguibile nella forma della deduzione dall'a priori concettuale. Attraverso

questo genere di percorso, trattandosi del fondamento di un'unità incondizionata, ciò che si ottiene cognitivamente, a motivo dell'insopprimibile carattere di determinatezza della concettualità, risulta di per sé contraddittorio, giacché arriva obbligatoriamente alla negazione di uno dei profili della questione stessa.

In rapporto al realizzarsi del sapere di questa unità occorre rimandare ad un fondamento che di sua natura si mostri in grado di conferire l'unità con lo stare esso stesso (attivamente) all'origine della differenza. Soltanto questo genere di fondamento dispone una possibilità autentica per la percezione dell'unità (di finalità), che è la storia, senza dunque pregiudizio alcuno per l'interiore (necessità di) differenza. Se la storia richiede un fondamento in forza della cui alterità pervenga a conseguire l'unificazione, la «causa» altra, dalla cui azione unicamente si impone e si legittima l'unità, non può «servirsi» della differenza mediante un uso che la renda ordinata alla costruzione dell'unità. Per poter simultaneamente escludere la contrapposizione ed affermare la distinzione, occorre rimandare al fatto che l'unica «causa» appaia internamente alla differenza affinché, temporalizzata nella distensione dei momenti della successione storica, significhi e, in quanto è da se stessa l'origine della differenza, susciti l'unità.

Attraverso il rapporto (di radicale affidamento) con questo momento determinato della storia diventa allora possibile la piena percezione dell'unità che abbraccia la storia. In ciò sta appunto la condizione che corrisponde all'appello per la presenza concreta dell'evento cristologico in quanto esso si costituisce come l'evento fattuale intrascendibile della manifestazione divina. All'avvenimento cristologico si tratta di ascrivere la qualità di anticipazione del senso del corso intero della realtà che il momento teorico non appare in grado di esporre e il momento pratico non appare in grado di controllare. Nel suo aspetto di evento, che circoscrive assolutamente l'ordine «morale» impegnativo della coesione delle libertà, esso spiega, attraverso il proprio personale ed esclusivo destino, con la morte e la risuscitazione, l'esito prescrittivo per ogni singolare vicenda di libertà. In forza dell'(auto) giustificazione offerta esso è in grado di introdurre la risposta alla domanda che interroga sul termine della storia dell'uomo, dalla quale discenda la risoluzione a riguardo dell'identità dei singoli fatti, della «utilità» della loro presenza, della struttura della loro connessione. Il «soggetto» che realizza nella storia un significato di carattere assolutamente normativo consente all'uomo di esperire l'atto della libertà nell'orizzonte dell'unità della storia. Pertanto come sia possibile la riuscita della vicenda di libertà l'uomo lo percepisce nella misura e in forza dell'accoglimento di ciò che il destino cristologico, posto in modo irrevocabile ed unico, apre nella relatività mutevole e mai equivalente del corso dell'epoca.

4.3. La creazione dello strumento concettuale dell'unità della storia (inclusivo delle condizioni del suo adempimento) è la richiesta alla quale rinvia l'interesse che motiva il dibattito degli ultimi anni a proposito delle tematiche dell'escatologia. È questo l'esito che viene di fatto postulato dalla descrizione tracciata da H. Verweyen, il quale da parte sua, passando in rasse-

gna ciò che viene alla luce nelle diverse posizioni, insiste con il mettere l'accento sui due fenomeni significativamente implicati nella prospettiva del contesto complessivo⁽²⁶⁾. Se da un lato a determinare lo stato della situazione è l'aspetto di evidente congiuntura entro cui viene a trovarsi lo svolgimento del lavoro, dall'altro un avvicinamento molto largo è andato maturandosi fra le istanze che presiedono alle opinioni esibite dalle posizioni sistematicamente più ragguardevoli⁽²⁷⁾. In effetti l'esame disteso del travaglio subito dalla discussione consente di mostrare la convergenza obiettiva che viene a sussistere all'interno dei principi a cui pretendono di connettersi le spiegazioni di J. Ratzinger e rispettivamente le spiegazioni di G. Greshake⁽²⁸⁾.

Così al centro della discussione sta soprattutto il dovere di approfondire il grado di irrinunciabilità che, in ordine alla corretta formulazione della sintesi della dottrina sul compimento della realtà dell'uomo, va attribuito a ciò che si esprime mediante il modello esplicativo (nei termini dello spazio e del tempo) della «condizione intermedia» dell'individuo. Ma l'interrogazione sul problema, e dunque sulla plausibilità della distinzione relativa al momento individuale e al momento universale, equivale all'interrogazione sulla polarità inclusa nell'insegnamento antropologico che nel corso della tradizione ha rappresentato un punto di riferimento privilegiato per mezzo dello schema dell'uomo quale essere in unità di anima e di corpo.

Alla decifrazione del significato emergente dalla funzione del modello antropologico e alla eventualità di una pertinente reinterpretazione del patrimonio concettuale rimanda l'idea che si intende affermare con la tesi originale della «resurrezione nella morte» il cui contenuto trascina con sé indissociabilmente la questione della dottrina sulla parusia come l'evento in forza del quale si perviene alla fine ad un termine della temporalità della storia e del cosmo. Il suggerimento, che il risultato dell'esplorazione sulla materia avanza all'impegno della riflessione, viene esplicitato dalla conclusione alla quale giunge W. Kasper. Reagendo all'insufficienza dell'eventuale visione antropologica riduttiva della realtà dell'esperienza egli sotto-

(26) H. VERWEYEN, *Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie*, in: *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, (Hrsg. von W. BREUNING), Basel-Freiburg-Wien, Herder, 1986, 15-30:15-17.26-30. La medesima esigenza affiora nell'esposizione di: S. GREINER, «*Auferstehung im Tod*». *Überlegungen zu einer aktuellen Diskussion*, «Internationale katholische Zeitschrift» 19 (1990) 432-443.

(27) Sulla convergenza delle posizioni, al di là della polemica e del malinteso si trova d'accordo anche: W. KASPER, *La speranza nella venuta finale di Gesù Cristo nella gloria*, *Communio*, n. 79 (1985) 32-48:36-38.39-40.41. Ciò è da Kasper affermato di fronte al richiamo espresso mediante il Documento della Congregazione della dottrina della fede su «Alcune questioni concernenti l'Escatologia» del 1979. A proposito dei contenuti illustrati dal documento e della discussione intervenuta in seguito alla pubblicazione confronta: G. GRESHAKE, in: G. GRESHAKE - G. LOHFINK, *o.c.*, 185-192.

(28) Sulla argomentazione a cui intende rifarsi la proposta escatologica di J. Ratzinger: G. NACHTWEI, *Dialogische Unsterblichkeit. Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie*, Leipzig, St. Benno, 1986.

Per quanto concerne la proprietà del punto di vista di Greshake e l'influenza esercitata dal suo pensiero: P. KIRK, *o.c.*.

linea che «salvezza e condanna riguardano dunque certamente di volta in volta il singolo e insostituibile individuo (cfr Eb 9,27), ma un singolo individuo che quanto alla sua essenza esiste solo nelle relazioni di io-tu-noi, e che perciò sulla base di questa interconnessione tra tutti gli uomini sarà completo anche come singolo solo quando tutti gli altri saranno giunti insieme con lui al loro compimento»⁽²⁹⁾. E siccome, secondo la sua stessa indicazione, l'essere storico e finito vive «inseparabilmente» dai suoi simili come pure dal suo ambiente, nell'affermazione della condizione di specifica unitarietà dell'esistente risulta già incluso l'elemento che dispone la spiegazione alla questione del compimento dell'uomo e da qui lo svolgimento del problema della differenza «temporale» tra la morte e la resurrezione.

4.4. In realtà la pacifica e consensuale accettazione dei termini entro cui occorrerebbe riportare la riflessione non equivale ancora all'esaurimento del potenziale contenuto delle nozioni in questione, giacché esse ritornano come un aspetto del problema che interroga sulla possibilità di una definitiva perdita (generale) della salvezza nella forma dell'eternità della dannazione⁽³⁰⁾. Al di là dell'avallo per un ritorno alla dottrina di una reintegrazione di tutti gli esseri spirituali creati, vi affiora, in profondità, la problematica delle condizioni in nome delle quali la teologia può parlare del compimento in quanto definitività della libertà e della sua storia. In effetti è ad una loro pertinente comprensione che logicamente si rimanda quando, nell'orizzonte di una critica ai limiti dei tentativi recenti, va affermato che «risulta quindi determinante la pienezza, ricca di tensione, della misteriosa natura divina che sta dietro alla verità della dannazione ed alla quale fa riscontro, nell'immagine dell'archetipo divino, una comprensione dell'uomo tale che nella sua predisposizione alla libertà sono parimenti disposte anche infinite possibilità di decidere sia a favore di Dio che contro di lui»⁽³¹⁾. Dal contributo fissato mediante la delucidazione di questo elemento parte la definizione da un lato della potenza «discriminante» del giudizio e dall'altro della dimensione «soteriologico-redentiva» del «purgatorio» con la consegna di solida-

(29) W. KASPER, *a.c.*, 41.

(30) L'insegnamento della fede della Chiesa e la ripresa della dottrina nei filoni della teologia moderna e contemporanea sono descritti da: L. SCHEFFCZYK, *Apocatastasi: fascino ed aporia*, «Communio» n. 79 (1985) 65-78:68-76. Con un riferimento diretto alla sollecitazione della impostazione di von Balthasar: H. VORGRIMMER, *Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1980, 158-163; M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg, Echter, 1986, 292-298. La citazione della prospettiva del pensiero va completata con: H. U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Einsiedeln, Johannes, 1986 (tr. it.: *Sperare per tutti*, Milano, Jaca Book, 1989). La continuità della dottrina con il risultato dell'impegno di chiarificazione a proposito della caratteristica essenziale della problematica e della connessione teologica in essa richiamata, è documentabile a partire da: G. MOIOLI, *a.c.*, 565-567 (*o.c.*, 188-189); *Id.*, *Le nuove vie dell'escatologia cattolica*, in: *Il mistero dell'aldilà*, (a cura di E. QUARELLO), Roma, Las, 1979, 25-35:28.

(31) L. SCHEFFCZYK, *a.c.*, 71.

rietà da essa implicata⁽³²⁾. Si tratta pertanto di un punto centrale di una riflessione nella cui considerazione si intenda tener ben presente la necessità di discutere i presupposti chiave della incomprendibilità che attualmente incontra il discorso sul compimento.

A questo scopo non pare che ci si possa esimere dall'entrare in un lavoro di totale chiarificazione dell'asserzione che, richiamando alla misura infinita di ciò che senza limite alcuno è disponibile alla scelta della libertà, dà consistenza al principio della decisione. Essa, giacché non si esige di rimuovere dall'uomo la «serietà» dell'impegno della condotta morale, apre lo spazio per una analisi che, secondo una prospettiva né negativa né formale, spieghi il senso della dimensione di illimitatezza alla quale si fa riferimento per ascrivere il rispetto (assoluto) che compete alla libertà. Dentro il chiarimento di questa affermazione, per la quale esiste qualcosa che si «contrappone» a Dio nel senso di ciò che non monisticamente oppure dualisticamente sta «al di fuori» di lui, si colloca la riuscita dello sforzo della spiegazione a riguardo dell'esperienza del male e dell'esperienza (rivestita di una componente mai neutrale) della morte. Da qui in effetti esce giustificata la dignità irrevocabile di una protesta che, al di là di ogni esito di assoggettamento, rivesta e mantenga in modo durevole l'aspetto di autenticità dell'invocazione.

Poiché, secondo l'attestazione del momento conclusivo della rivelazione, la libertà divina né limita né è limitata dalla libertà finita, l'aspetto per cui la libertà finita, nella varietà complessiva delle scelte e della loro effettiva riuscita, gli si «contrappone», deve essere accuratamente investigato. A questo riguardo occorre ritornare sulla teoria alla quale si è fatto cenno in precedenza a proposito della natura della libertà umana e dell'appello fondante dell'originario.

Se l'uomo può possedere la propria essenza unicamente nel riferimento che gli è dischiuso dall'attuazione di una novità continua di decisioni è perché la condizione strutturale di storicità si presenta con un rinvio obbligante all'accadere della storia, vale a dire all'atto concreto. Il rinvio necessario, a motivo del genere di intenzionalità che presiede all'intreccio di spontaneità

(32) G. L. MÜLLER, «Fegfeuer». Zur Hermeneutik eines umstrittenen Lehrstücks in der Eschatologie, «Theologische Quartalschrift» 166 (1986) 25-39; K. REINHARDT, Das Verständnis des Fegfeuers in der neuen Theologie, «Trierer Theologische Zeitschrift» 96 (1987) 111-122.

Inoltre: H. U. VON BALTHASAR, *Umriss der Eschatologie*, in: ID., *Verbum Caro. Skizzen zur Theologie*, I, Einsiedeln, Johannes, 1960², 276-300 (tr. it.: *Lineamenti dell'escatologia*, in: *Verbum Caro. Saggi teologici*, I, Brescia, Morcelliana, 1970², 277-301); K. RAHNER, *Über den «Zwischenzustand»*, SzTh, XII, 1975, 455-466 (tr. it.: *A proposito dello «stato intermedio»*, NS, VI, 1978, 557-570); ID., *Fegfeuer*, SzTh, XIV, 1980, 435-449 (tr. it.: *Purgatorio*, NS, VIII, 1982, 523-541); J. RATZINGER, *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Regensburg, Pustet, 1990⁶, 179-190 (tr. it.: *Eschatologia. Morte e vita eterna*, Assisi, Cittadella, 1979, 227-242); K. LEHMANN, *Was bleibt vom Fegfeuer?*, «Internationale katholische Zeitschrift» 9 (1980) 236-243.

Per l'interesse di parte protestante: G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, III, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1979, 459-464.

e necessità, è contrassegnato dall'aspirazione ad un atto nel quale giungere a decidere in una misura irrevocabile a proposito di «sé». In ragione della disposizione che ne norma l'andamento, questo atto non rappresenta né il culmine estremo né la possibilità suprema dell'agire nel suo relativo percorso contrassegnato dal divenire. Si tratta del compimento nel senso che vi si adempie la relazione che sta all'origine della sua identità. Di questo adempimento, indisponibile alla ricerca umana del senso, in quanto proprio esso garantisce l'effettiva posizione dell'atto della libertà, è data una testimonianza dotata di completa giustificazione nell'unico avvenimento che, entro l'unitaria vicenda del mondo delle libertà, è stato posto dall'agire di Dio: dal Padre e dal Figlio. È unicamente in forza di questo avvenimento (donato) che alla libertà è concesso di auto-attuarsi in una ultimità inseparabile dalla percezione del senso della totalità.

SERGIO UBBIALI

Seminario Arcivescovile - Venegono Inf. (Va)

18 novembre 1990