

LA RISURREZIONE DEI MORTI. L'assolutezza del tempo finito

SOMMARIO: 1. Il definitivo come categoria teologica. – 1.1. La questione – 1.2. K. Barth – 1.3. R. Bultmann – 1.4. K. Rahner – 1.5. H. Peukert – 2. L'oggettività della storia e la domanda sul tempo – 2.1. La storicità della storia – 2.2. E. Jünger – 2.3. H. U. von Balthasar – 3. L'essere contingente e il compimento definitivo.

1. IL DEFINITIVO COME CATEGORIA TEOLOGICA

1.1. *La questione*

Nel dibattito teologico recente l'affermarsi dell'interesse per il tema della risurrezione corrisponde alla sollecitazione che impone la sintesi della materia escatologica capace di un assetto critico coerente con l'appello all'intenzionalità originaria della fede e alla normatività del fondamento cristologico. E' dalla rinnovata spiegazione dello statuto della rivelazione divina che consegue la necessità di procedere, mediante il confronto con la genesi teoretica e storica dei termini della questione, al riesame del compito di cui dev'essere investita la domanda a proposito del compimento ultimo del senso dell'uomo ⁽¹⁾. E se per il chiarimento l'indagine suppone come consapevolmente percepita la possibilità del ricorso sistematico alla categoria di risurrezione, è per il fatto che il richiamo ai contenuti correlati alla nozione rappresenta il risultato della confluenza di tappe e contributi giudicati essenziali al rinnovamento del pensiero teologico ⁽²⁾. In effetti ciascuno degli aspetti

(1) Per una presentazione orientativa delle istanze di fondo dell'attuale fase della discussione escatologica cf S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'escatologico*, «La Scuola Cattolica» 118 (1990) 507-530; P. SEQUERI, *Storia ed escatologia*, «Studium [Roma]» 87 (1991) 949-974.

(2) A. AHLBRECHT, *Tod und Unsterblichkeit in der evangelischen Theologie der Gegenwart* (= Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien X),

messi in luce dal processo di riabilitazione della nozione risulta collocato all'interno della discussione che motiva la proposta di un radicale rifiuto dei canoni della sintesi manualistica. Il contributo,

Paderborn, Bonifacius, 1964; P. CORNEHL, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971; G. STEMBERGER, *Der Leib der Auferstehung. Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neustamentlichen Zeitalter (ca. 170 v.Cr – 100 n.Chr.)* (= Analecta Biblica 56), Rome, Biblical Institute Press, 1972; G. SAUTER, *Zukunft und Verheissung. Das Problem der Zukunft in der gegenwärtigen theologischen und philosophischen Diskussion*, Zürich – Stuttgart, Zwingli, 1973² [1965¹]; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung zur paulinischen Eschatologie* (= Neutestamentliche Abhandlungen NF 2), Münster, Aschendorff, 1978³ [1966¹]; E. KUNZ, *Protestantische Eschatologie. Von der Reformation bis zur Aufklärung* (= Handbuch der Dogmengeschichte IV/7c1), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1980; O. H. PESCH, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1983 [tr.: O. H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, traduzione di D. PEZZETTA, a cura di C. MOLARI (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 54), Brescia, Queriniana, 1988]; Ph. SCHAFER, *Eschatologie. Trient und Gegenreformation* (= Handbuch der Dogmengeschichte IV/7c2), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1984; *Résurrection du Christ et des chrétiens (1 Co 15)*, a cura di L. DE LORENZI (= Série Monographique de «Benedictina». Section Biblico-Oecuménique 8), Rome, Abbaye de S. Paul h.l.m., 1985; G. SCHERER, *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1985; G. GRESHAKE – J. KREMER, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1986; B. DALEY e altri, *Eschatologie. In der Schrift und Patristik* (= Handbuch der Dogmengeschichte IV/7a), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1986; M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg, Echter, 1986; G. O'COLLINS, *Jesus Risen. An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection*, New York, Paulist, 1987 [tr.: G. O'COLLINS, *Gesù Risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, traduzione di V. OCCHIPINTI GOZZINI (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 58), Brescia, Queriniana, 1989]; H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf, Patmos, 1987² [1985¹]; *Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte*, a cura di H. ALTHAUS, Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1987 [tr.: *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia* (edizione italiana e appendice bibliografica a cura di G. CANOBBIO), a cura di H. ALTHAUS, traduzione di G. COLOMBI, Brescia, Morcelliana, 1992]; I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Eschatologie. Von der Aufklärung bis zur Gegenwart* (= Handbuch der Dogmengeschichte IV/7d), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1987; G. SAUTER, *Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosophische Überlegungen*, «Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie» 30 (1988) 191-208; H. G. ULRICH, *Eschatologie und Ethik. Die theologische Theorie der Ethik in ihrer Beziehung auf die Rede von Gott seit Friedrich Schleiermacher* (= Beiträge zur Evangelischen Theologie 104), München, Kaiser, 1988; C. MARCHESELI-CASALE, *Risorgeremo, ma come? Risurrezione dei corpi, degli spiriti o dell'uomo? Per un contributo allo studio della speculazione apocalittica in epoca greco-romana: II sec. a.C. – II sec. d.C.* (= Supplementi alla Rivista Biblica Italiana 18), Bologna, Dehoniane, 1988; *Ars moriendi. Erwägungen*

che l'uso della categoria di risurrezione tematizza, porta alla riapertura della riflessione sull'escatologia sulla base del principio che indica la rivelazione della verità di Dio nella realizzazione effettuale della storia temporale di Gesù.

L'appropriazione speculativa della novità del punto di vista si risolve nell'obbligo della esplicitazione e delucidazione dei criteri che il presupposto introduce. Con ciò diventa inevitabile la verifica della pertinenza dello schema antropologico che è supposto come consueto e pacifico dalla precedente impostazione. L'obiettivo che le era stato affidato comportava di elaborare la problematica e le sue premesse iscrivendole nella prospettiva della dote nativa della sopravvivenza dell'uomo con la conseguenza di ritenere superflua un'analitica di tipo esistenziale e di introdurre in sede preliminare la disgiunzione tra il singolo e la storia universale. Il quadro formale predisponendo il passaggio alla considerazione esplicita della questione della risurrezione subordinatamente all'affermazione che identificava la definitività della situazione dell'uomo nella visione di Dio.

Al motivo centrale della problematica restavano connessi la qualità e il rilievo degli strumenti concettuali introdotti con la chiarificazione dell'essenza dell'eternità. A dischiuderne l'orizzonte era la tesi antropologica del carattere di intramontabilità connaturale all'essere dell'uomo giacché questi, pur passando attraverso il momento della morte del corpo, perdura nell'esistenza personale seguendo il destino dell'anima ⁽³⁾. Ciò che la questione

zur Kunst des Sterbens, a cura di H. WAGNER (= Quaestiones Disputatae 118), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1989; H. KESSLER, *Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung*, in *Hoffnung über den Tod hinaus*, a cura di J. PFAMMATTER – E. CHRISTEN (= Theologische Berichte XIX), Zürich, Benziger, 1990, 65-94; L. OTT – ER. NAAB, *Eschatologie. In der Scholastik* (= Handbuch der Dogmengeschichte IV/7b), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1990; *Der Umgang mit den Toten. Tod und Bestattung in der christlichen Gemeinde*, a cura di KL. RICHTER (= Quaestiones Disputatae 123), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1990; *Die grössere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel*, a cura di A. GERHARDS (= Quaestiones Disputatae 127), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1990.

(3) Cf *L'anima*, a cura di M. F. SCIACCA, Brescia, Morcelliana, 1954; R. HEINZMANN, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine Problemgeschichtliche Untersuchung der fröhscholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre* (= Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters XL – 3), Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1965; J. SEIFERT, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur philosophischen Anthropologie*, Salzburg – München, Pustet, 1973; Id., *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion. Eine kritische Analyse* (= Erträge der Forschung 117), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979; G. POHLENZ, *Leib und Seele – Versuch einer systematischen Vermittlung dualistischer Theorie und menschlicher Lebenspraxis*, «Theologie und Philosophie» 58 (1983) 1-33; FR. HEIDLER, *Die biblische Lehre von der Unsterblichkeit*

dell'essenza e del significato della risurrezione semantizza è la condizione della attesa di uno stato che alla soggettività si prospetta escatologicamente qualificato dal carattere di una completa «integrità», chiamando dunque in causa la connessione tra quanto costituisce il presente dell'uomo e quanto ne rappresenta il definitivo.

Per la soluzione al problema del definitivo dell'uomo l'appello all'evento cristologico della rivelazione divina avvia la richiesta di un modello di fondazione divergente rispetto a quello messo in atto dalla sistemazione del manuale. Ciò che il richiamo al momento cristologico domanda concerne in concreto la revisione della concezione del rapporto tra Dio e l'uomo alla quale si richiama la serie delle soluzioni antropologiche presentate dal modello manualistico. In effetti da esso si esige la verifica del dispositivo ultimo della spiegazione più consuetamente addotta a riguardo della risurrezione nella misura in cui questo esplicita la volontà di dare espressione a ciò che si pone «formalmente» al limite tra Dio e la creazione, l'invisibile e il visibile, l'eterno e il mutevole.

Su questa base il tentativo di ricomprensione dell'argomento equivale al confronto con la situazione riflessiva determinatasi in seno alla tradizione metafisica contemporanea in seguito al processo di revisione del problema della giustificazione del momento fondativo. L'istanza che essa esprime dischiude il convincimento che impone la costruzione della interpretazione sulla questione dell'essere e dell'uomo per il cui tramite si porti a completamento la fase di dissoluzione dell'ontologia legata al modello intellettualistico operante all'interno della considerazione razionalistica

der Seele. Sterben, Tod, ewiges Leben im Aspekt lutherischer Anthropologie (= Forschungen zur Systematischen und Ökumenischen Theologie 45), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983; H. SONNEMANS, *Seele. Unsterblichkeit – Auferstehung. Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie* (= Freiburger Theologische Studien 128), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1984; R. HEINZMANN, *Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus*, «Philosophisches Jahrbuch» 93 (1986) 236-259; H. SCHÖNDORF, *Der Leib beim vorkritischen Kant*, «Theologie und Philosophie» 61 (1986) 204-235; W. G. JACOBS, *Leib und Seele. Kants transzendentalphilosophische Kritik an der Position der frühen Neuzeit*, «Philosophisches Jahrbuch» 93 (1986) 260-271; G. GRESHAKE, «Seele» in *der Geschichte der christlichen Eschatologie. Ein Durchblick*, in *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie*, a cura di W. BREUNING (= Quaestiones Disputatae 106), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1986, 107-158; J. ÉCOLE, *La critique wolffienne des systèmes d'explication des rapports de l'âme et du corps*, «Cannocchiale» n. 1-2 (1987) 3-21; J. SEIFERT, *Das Leib-Seele-Problem und die gegenwärtige philosophische Diskussion. Eine systematisch-kritische Analyse (Zweite, korrigierte und erweiterte Auflage)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

della modernità ⁽⁴⁾. E' all'approfondimento dei motivi ispiratori dell'impresa critica moderna che hanno prestato attenzione in maniera significativa nel campo protestante la teologia dialettica con K. Barth e nel campo cattolico la teologia trascendentale con K. Rahner. In ragione dell'interesse che la motiva dall'interno nella proposta diffusa dai due autori si conferma il proposito di non procedere nel senso di attuare una semplice aggiunta ai capitoli della storia precedente della dottrina. L'intendimento riguarda piuttosto la possibilità di costruire quei criteri normativi che vincolino ad uno sguardo radicalmente nuovo sull'argomento in esame.

La via tracciata dall'opzione teorica espressa in questi termini apre la riflessione verso un genere di ripresa della eredità teologica che sia in grado di non ripeterne la valenza naturalistica. Il «naturalismo» era l'orientamento assecondato dallo sviluppo interpretativo degli esponenti della teologia dominante nel corso del secolo XIX e degli epigoni del secolo XX i quali hanno dato con ciò vita alla tradizione speculativa oltre che religiosa dell'epoca attuale. Il consenso prestato nei confronti di una completa ristrutturazione del procedimento dell'analisi permette così di mettere allo scoperto lo sfondo problematico al quale il tema rimanda.

Ciò rende essenziale il superamento del fraintendimento legato alla provvisorietà dei risultati messi in luce attraverso il dibattito apertosi poco prima degli anni sessanta del nostro secolo. Attualizzando al proprio interno un andamento di tipo confessionale la discussione aveva imposto l'interrogativo antropologico mediante la domanda sul ruolo e la necessità del nesso tra immortalità e risurrezione. L'esito a cui era giunta la discussione aveva permesso di perfezionare la spiegazione del ruolo del linguaggio dei pronunciamenti della fede in riferimento alla più generale comprensione occidentale della qualità antropologica dell'immortalità. Esso aveva inoltre consentito di avviare la riesposizione della natura del rapporto anima-corpo sollecitando la verifica del contatto tra la visione cristiana e il pensiero greco antico. E tuttavia lo schematismo con cui si era proceduto in funzione dello sviluppo dell'analisi del materiale aveva tenuto lontano l'interpretazione dal compito di colmare l'indeterminatezza a cui in realtà soggiacevano i presupposti della ricerca.

(4) Per l'assunzione e la diffusione in teologia di un tale modello di considerazione della realtà e il risultato che se ne è ottenuto nella spiegazione del materiale della teologia: S. UBBIALI, *Il segno sacro. Teologia e sacramentaria nella dogmatica del secolo XVIII* (= Dissertatio. Series Mediolanensis 1), Milano, Glossa, 1992, 235-282.

1.2. K. Barth

L'impegno per un riesame completo e approfondito delle premesse del problema era stato il compito deliberatamente assunto dall'intervento dei due autori nominati. Riunificato attorno all'accettazione della medesima esigenza il loro pensiero appare però autonomo quanto alla sua esplicitazione. A differenziarne la prospettiva è il diverso approccio alla dichiarazione della proprietà della rivelazione e insieme del valore della figura della analogia. Poiché ciò che della rivelazione Barth persiste a sottolineare è il carattere della pura iniziativa di Dio, in maniera da procurarne un solido ripensamento attraverso la nozione di autointerpretazione di Dio, la riflessione da lui messa in atto acquista in senso rigorosissimo l'aspetto della teologia della parola di Dio. Si spiega pertanto il fatto che, pur convergendo sull'intento dell'esame della mediazione tra il dato della rivelazione e il principio della soggettività in vista della legittimazione dell'universalità del messaggio cristiano, la sua visione intenda lasciarsi comprendere come la diretta contrapposizione con la proposta elaborata in conformità all'impostazione trascendentale. A questa rivolge il rimprovero di procedere nella completa dimenticanza dello specifico oggetto teologico giacché ne avrebbe annullato la dimensione della peculiare evidenza.

E' all'opposizione nei confronti della considerazione teologica chiusa dentro il circolo «mortale» dell'analisi della soggettività umana che il pensiero di Barth correla la presentazione a proposito della realtà della risurrezione dei morti. Ciò che il significato della risurrezione segnala è la dimensione cruciale della «Nachzeitlichkeit» in cui rinviene una esplicitazione e una precisazione la scoperta dell'essenziale dispositivo escatologico della predicazione cristiana. Si tratta del motivo a cui conducono le riflessioni di Paolo poiché è in esso che il pensiero dell'apostolo rinviene sia il proprio nucleo di unitarietà sia il proprio centro di comprensibilità ⁽⁵⁾.

Poiché dunque è in questo messaggio della risurrezione che viene a risolversi il principio dell'unica lettura possibile del linguaggio della rivelazione biblica, occorre porre termine al modo consueto di intendere il patrimonio escatologico del cristianesimo. Ciò a cui occorre ribellarsi è lo svilimento della carica antropologica da esso contenuta nella misura in cui questa risulta compromessa

(5) K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15*, Zollikon – Zürich, Evangelischer Verlag, 1953⁴ [1924¹] [tr.: K. BARTH, *La resurrezione dei morti. Lezioni universitarie su I Corinzi 15*, traduzione di A. GALLAS (= Dabar. Saggi Teologici 7), Casale Monferrato, Marietti, 1984].

dalla presentazione in chiave ottimistica della speranza presuntivamente interpretabile dall'uomo sulla base del complesso delle conoscenze a proposito delle ultime cose.

La portata del convincimento secondo cui l'intuizione risulta esposta da Barth richiederà, a motivo del carattere largamente incompleto della precisazione circa l'assolutezza della futurità di Dio, di ritornare in seguito a riqualificarne il rapporto con il futuro temporale della storia. Nondimeno l'indicazione originaria a proposito della natura del definitivo dell'uomo resta la linea lungo la quale continua a permanere la logica della soluzione ⁽⁶⁾. In effetti

(6) Per ricostruire la prospettiva da cui è guidata la riflessione di Barth nel dare origine al progetto della visione escatologica e alla chiarificazione a proposito della natura della risurrezione cf in particolare A. BRANDENBURG, *Der Zeit- und Geschichtsbegriff bei Karl Barth*, «Theologie und Glaube» 45 (1955) 357-378; U. HEDINGER, *Der Freiheitsbegriff in der Kirchlichen Dogmatik Karl Barths* (= Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie 15), Zürich - Stuttgart, Zwingli, 1962; Id., *Der Freiheitsbegriff bei Paul Tillich und Karl Barth*, «Theologische Zeitschrift» 19 (1963) 42-49; H. SCHULTE, «Die Zukunft hat schon begonnen». Ein Beitrag zum Verständnis Karl Barths der Parusie Jesu Christi, «Evangelische Theologie» 24 (1964) 611-620; T. STADTLAND, *Eschatologie und Geschichte in der Theologie des jungen Karl Barth* (= Beiträge zur Geschichte und Lehre der Reformierten Kirche 22), Neukirchen - Vluyn, Neukirchener Verlag, 1966; G. GRESHAKE, *Auferstehung der Toten. Ein Beitrag zur gegenwärtigen theologischen Diskussion über die Zukunft der Geschichte* (= Koinonia. Beiträge zur ökumenischen Spiritualität und Theologie 10), Essen, Ludgerus-Verlag Hubert Wingen, 1969, 25-30; 52-95; 163-169; E. H. FRIEDMANN, *Christologie und Anthropologie. Methode und Bedeutung der Lehre vom Menschen in der Theologie Karl Barths* (= Münsterschwarzacher Studien 19), Münsterschwarzach, Vier-Türme-Verlag, 1972; G. O'COLLINS, *Karl Barth on Christ's Resurrection*, «Scottish Journal of Theology» 26 (1973) 85-99; *Die Realisierung der Freiheit. Beiträge zur Kritik der Theologie Karl Barths*, a cura di T. RENDTORFF, Gütersloh, Gerd Mohn, 1975 (a proposito delle riflessioni di F. Wagner, W. Sparn, Fr. W. Graf, T. Rendtorff raccolte nel volume: D. KORSCH, *Christologie und Autonomie. Zu einem Interpretationsversuch der Theologie Karl Barths*, «Evangelische Theologie» 41 (1981) 142-170); H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums* (= Beiträge zur Ökumenischen Theologie 14), München - Paderborn - Wien, Schöningh, 1977; W. KRECK, *Grundentscheidungen in Karl Barths Dogmatik. Zur Diskussion seines Verständnisses von Offenbarung und Erwählung* (= Neukirchener Studienbücher 11), Neukirchen - Vluyn, Neukirchener Verlag, 1978; B. KLAPPERT, *Die Auferweckung des Gekreuzigten. Der Ansatz der Christologie Karl Barths im Zusammenhang der Christologie der Gegenwart*, Neukirchen - Vluyn, Neukirchener Verlag, 1981² [1971¹]; A. E. McGRATH, *Karl Barth als Aufklärer? Der Zusammenhang seiner Lehre vom Werke Christi mit der Erwählungslehre*, «Kerygma und Dogma» 30 (1984) 273-283; J.-D. KRAEGE, *Rupture et continuité. A l'occasion du centième anniversaire de la naissance de Karl Barth*, «Études Théologiques et Religieuses» 61 (1986) 497-521; *Karl Barth. Génèse et réception de sa théologie*, a cura di P. GISEL (= Lieux Théologiques 11), Genève, Labor et

sulla scia del principio fondamentale dell'apriori della rivelazione il senso costitutivo della risurrezione dei morti è posto in una maniera del tutto esclusiva nel motivo interno all'agire divino. Esso, in quanto riveste la qualità del divino, non si trova collocato né semplicemente oltre l'agire dell'uomo né semplicemente tra i fatti dell'uomo. Ciò comporta il rimando obbligatorio alla risurrezione di Cristo poiché è al suo accadere che si lega l'introduzione all'interno del mondo del rinnovamento che nessuna qualità dell'interlocutore umano appare in grado o di allontanare o di sostituire.

L'aspetto del quale la risurrezione di Cristo si riveste per il fatto di designare una provenienza che è unicamente divina consente di situare e di perfezionare la rappresentazione a proposito della condizione ultima dell'uomo. Al riguardo la considerazione deve trascurare sia l'idea dell'avanzamento di tipo lineare del processo della storia sia la figurazione in chiave teleologica della successione delle vicende degli uomini. Poiché l'unica esperienza reale sorge quando sul versante dell'uomo viene a cessare ogni presunta possibilità di (auto-)esperienza, è questa la prospettiva che prescrive il significato dei contenuti da raccordare alla risurrezione la cui identità può essere espressa attraverso ciò che è formulato dalla sequenza delle affermazioni a proposito della signoria di Dio, della eternità, del nuovo mondo, della nuova corporeità (7).

Nello svolgimento che attualizza il principio della riflessione alla consapevolezza della fecondità dell'assunto nei confronti delle insufficienze delle espressioni più note alla teologia della risurrezione il pensiero esposto da Barth non pare tuttavia far seguire un mutamento di contenuti capace di assolvere alla novità a cui esso appare chiamato. Ciò che al di là del proposito resta assente è un'interpretazione che sia all'altezza del compito di ripartire dal carattere di continuità della quale la confessione di fede investe la relazione tra la risurrezione di Cristo e la risurrezione dell'uomo portando oltre qualsiasi forma ascritta all'«interferenza» dell'umanità. Se è questa la ragione della denuncia opposta da Paolo all'atteg-

Fides, 1987; G. OBLAU, *Gotteszeit und Menschenzeit. Eschatologie in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth* (= Neukirchener Beiträge zur Systematischen Theologie 6), Neukirchen – Vluyn, Neukirchener Verlag, 1988. Per un confronto con la posizione costruita mediante la duplice edizione del commento alla Lettera ai Romani: M. CR. LAURENZI, *Esperienza e rivelazione. La ricerca del giovane Barth (1909-1921)* (= Dabar. Saggi Teologici 3), Casale Monferrato, Marietti, 1983.

(7) K. BARTH, *Domande, criteri e prospettive bibliche*, in *Le origini della teologia dialettica*, a cura di J. MOLTSMANN, traduzione di M. CR. LAURENZI (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 25), Brescia, Queriniana, 1976, [or.: *Anfänge der dialektischen Theologie*, I-II, a cura di J. MOLTSMANN (=Theologische Bücherei 17, 1-2), München, Kaiser, 1962-1963], 77-105: 99-105.

giamento della comunità di Corinto, essa identifica al contempo la valutazione che Barth eleva nei confronti dell'itinerario seguito dalla comprensione solita a proposito della connessione tra l'invisibile e il visibile. Poiché a giudizio di Barth il presupposto della concezione non è una «cosa» in mezzo alle cose, dunque «se la signoria di Dio è il senso del tempo, allora essa non è proprio per questo nel tempo, non è una cosa temporale accanto alle altre». Si tratta della conseguenza legata al richiamo della dimensione di autointerpretazione della trascendenza e della dimensione di irriducibilità dell'azione teologica rispetto all'approdo antropologico dell'autocoscienza connessa all'esperienza che comprende se stessa. Ma è nell'intento di dare un chiarimento alla pertinenza del contenuto dell'affermazione che dall'interno della formulazione stessa della soluzione barthiana affiora la richiesta della spiegazione che essa trascura di elaborare mostrando in ciò l'inadeguatezza dell'uso del punto di vista assunto in vista della spiegazione della risurrezione.

Nello sforzo di guadagnare rispetto alla prospettiva precedente l'affermazione dell'interiore rapporto tra la risurrezione di Cristo e la risurrezione degli uomini ciò che la riflessione è chiamata a mettere espressamente a tema è la funzionalità teologica delle categorie antropologiche mediante l'analisi che ne interpreti il grado intrinseco di necessità. Così la definizione della natura del concetto implicato dentro la risoluzione avviata attraverso la visione dialettica della risurrezione conferma «sub contrario» la richiesta della comprensione del livello proprio dello «spirito» (libero) dell'uomo per relazione alle modalità in cui esso afferma ciò che è. Nell'analisi dell'autodeterminazione dello spirito, nella quale si risolve il compito della riflessione a partire dalla verifica dell'unità originaria che sul versante dell'uomo motiva il trascendimento di ciascun atto di autodeterminazione, resta incluso l'aspetto del dover-essere dello spirito. Ciò che bisogna assumere in funzione della pertinente illustrazione del problema è la qualità per la quale a fronte della natura dell'uomo non si enuncia semplicemente il fatto della determinazione giacché, dato il contenuto della premessa, se ne deve insieme esprimere il criterio della necessità. Unicamente a questa condizione non si occulta né la forma originale della realtà dello spirito né la qualità del rapporto al fondamento che essa include e dalla cui esplicita dimenticanza si spiegano le questioni ancora aperte da parte della teologia contemporanea.

1.3. R. Bultmann

L'esame del significato e della radice della mediazione antropologica in ordine alla considerazione critica dell'evidenza dell'oggetto della predicazione cristiana è ciò che appare raccomandato dall'affermazione della fede sulla risurrezione dei morti. Che precisamente in questo elemento della dottrina sia da collocare la spinta riflessiva connessa all'esito della rilettura della novità prodotta in maniera incisiva da Barth viene ammesso da R. Bultmann ⁽⁸⁾. Il merito che a livello teoretico la riflessione sulla risurrezione dei morti deve assegnare al contributo espresso da Barth è di avere compreso e di avere difeso alla perfezione la portata effettiva dell'argomento che è in questione. Facendo riferimento all'orizzonte tematico di Paolo occorre di fatti riconoscere che «tutto quello che egli dice dell'uomo va posto sotto il titolo di "resurrezione"».

Se è pertanto la testimonianza scritturistica a porre la piena caratterizzazione della natura dell'uomo a partire dall'atteggiamento della fede nella risurrezione del Cristo generatrice della speranza per la propria, ciò che la fede rappresenta per l'uomo coincide con

(8) E' questa la tesi di R. BULTMANN, «*La resurrezione dei morti*» di Karl Barth (1926), in R. BULTMANN, *Credere e comprendere. Raccolta di articoli*, traduzione di L. Tosti e altri, a cura di A. Rizzi (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 30), Brescia, Queriniana, 1977 [or.: R. BULTMANN, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*, I-IV, Tübingen, Mohr, 1933-1965], 49-76. Alla questione escatologica e alla premesse che giustificano la soluzione rinviano molti dei contributi pubblicati nella raccolta citata; i più significativi per la novità della linea di pensiero appaiono: *Il significato della «teologia dialettica» per la scienza neotestamentaria* (1928), 127-145; *L'escatologia del Vangelo di Giovanni* (1928), 147-165; *Il significato del Gesù storico nella teologia di Paolo* (1929), 203-229; *La concezione del mondo e dell'uomo nel Nuovo Testamento e nella grecità* (1940), 419-436; *Grazia e libertà* (1948), 505-517; *Profezia e compimento* (1949), 519-542; *Il concetto di rivelazione nel Nuovo Testamento* (1929), 655-689; *L'uomo nel tempo intermedio secondo il Nuovo Testamento* (1952), 691-710; *La speranza cristiana e il problema della demitizzazione* (1954), 739-748; *Storia escatologica nel Nuovo Testamento* (1954), 749-763; *Scienza e esistenza* (1955), 765-778; *L'uomo e il suo mondo nella prospettiva biblica* (1957), 809-823; *L'idea di libertà secondo la concezione antica e secondo la concezione cristiana* (1961), 919-927; *La concezione della storia nel mondo greco e nel cristianesimo* (1962), 967-978; *Sul problema della demitizzazione* (1963), 1003-1015. La ripresa della tematica con annessa l'esplicitazione della distanza rispetto alla precedente riflessione e le sue interpretazioni è fornita in R. BULTMANN, *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen, Mohr, 1979³ [1958¹] [tr.: R. BULTMANN, *Storia ed escatologia*, traduzione di A. Rizzi (= Giornale di Teologia 190), Brescia, Queriniana, 1989]; Id., *Theologie des Neuen Testaments*, a cura di O. MERK (= Uni – Taschenbücher. Theologie 630), Tübingen, Mohr, 1977⁷ [1953¹] [tr.: Id., *Teologia del Nuovo Testamento*, traduzione di A. Rizzi (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 46), Brescia, Queriniana, 1985]; Id., *Theologie als Wissenschaft*, «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 81 (1984) 447-469.

l'essere interpellato da Dio in maniera tale che egli sussista in una rottura significativa rispetto alle leggi epistemologiche valide per l'ambito del mondo ⁽⁹⁾. Nell'unica pretesa capace di mettere a tacere il complesso delle autorità umane si esprime l'identità che contestualizza la realtà antropologica del tempo: essa assegna al presente la completa coincidenza con il momento della decisione («Entscheidung»/«Entschluss»). E' unicamente la decisione a custodire il comportamento corrispondente alla libertà per il fatto che l'azione e la parola si collocano al livello del «dato» dell'accadere nella contingenza nei cui confronti l'uomo può dunque elevarsi nella posizione della libertà («Wille»). L'essenza della decisione esige dunque il rovesciamento della convinzione che a proposito del fine della storia medita la possibilità di operare un miglioramento del comportamento umano subordinandone con ciò l'esplicitazione dell'essenza all'intento particolare oppure allo scopo determinato. Poiché l'agire e il parlare dell'uomo ne realizzano il necessario «Willensakt» portando ad attuazione l'intimo carattere della spontaneità, occorre che siano spiegati «nella convinzione che essi hanno un senso (una realtà) solo quando (anche se «giusti») derivano dalla decisione e non hanno un valore (oggettivo) al di là di essa».

In Bultmann l'appello al primato della dimensione decisionale dell'identità del tempo rielabora il punto di vista esistenziale messo in chiaro dalla definizione che relativamente all'essere dell'uomo porta ad intenderne la natura di libertà non altrimenti che nella possibilità del futuro autentico. Si tratta di ciò che è «diventato, con la rivelazione, realtà del presente, ovvero in quanto l'uomo stesso è futuro». L'indicazione comporta la necessità di assumere la realtà della risurrezione ma pure la realtà della parusia in conformità al risultato della discussione attorno al problema della «comprensione» e dunque alla questione dell'ermeneutica della qualità originale del testo biblico. La problematica fissa la contrapposizione del piano

(9) FR. THEUNIS, *Offenbarung und Glaube bei Rudolf Bultmann. Ergänzung zu Kerygma und Mythos V. Ergänzungsband I. Diskussion innerhalb der katholischen Theologie* (= Theologische Forschung 19), Hamburg – Bergstedt, Reich, 1960; M. BOUTIN, *Relationalität als Verstehensprinzip bei Rudolf Bultmann* (= Beiträge zur Evangelischen Theologie 67), München, Kaiser, 1974; KL. KIENZLER, *Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu Rudolf Bultmann, Gerhard Ebeling und Wolfhart Pannenberg* (= Freiburger Theologische Studien 100), Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1976; G. M. MARTIN, *Vom Unglauben zum Glauben. Zur Theologie der Entscheidung bei Rudolf Bultmann* (= Theologische Studien 118), Zürich, Theologischer Verlag, 1976. Per il confronto avviato da Barth sull'intenzione e sulla riuscita dello svolgimento di Bultmann a proposito della risurrezione: K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik, III, Die Lehre der Schöpfung, Zweiter Teil*, § 47, 1, Zürich, Theologischer Verlag, 1979⁴ [1948¹], 524-616.

della «esistenza» rispetto al piano dell'«oggettivo», di cui si interessa sia la sfera del sapere del mito antico sia la sfera del sapere della scienza moderna. E' la contrapposizione che dischiude l'orizzonte per ciò che la «precomprensione» costituisce in funzione della spiegazione su come l'uomo, essere essenzialmente storico, possa venir collocato di fronte alla rivelazione dotata di una realtà tanto originaria da risultare per lui insieme protologica e escatologica.

Se l'affermazione caratterizza il significato del pensiero che è all'origine della problematica teologica bultmaniana e dalla cui chiarificazione dipende la possibilità dello sviluppo del progetto intrapreso a partire dal confronto con il rinnovamento barthiano, è di essa che il tema della risurrezione svolge e completa l'impostazione nel rendere perspicue le essenziali implicazioni antropologiche. Ma a questo livello lo schema di antropologia fondamentale, che essa incrocia per poterne inserire la costruzione all'interno della discussione sulla attività intenzionale dell'uomo alla quale richiama il fenomeno della decisione, non appare in grado di rispondere alla richiesta alla quale intende sottostare. L'aspetto decisivo della spiegazione dell'oggetto concerne il chiarimento della qualità del movimento della libertà e pertanto della natura della finalità alla quale lo stesso suo porsi risulta connesso.

Il richiamo alla libertà comporta la modificazione della prospettiva del procedimento di fondazione del compimento trascendente dell'uomo per il quale si fa riferimento al tema della risurrezione accostandolo nella prospettiva segnata dall'intervento della scienza (moderna) della natura. E' contro la visione a cui essa ha dato origine che Bultmann spiega che se per l'uomo è la decisione a identificarne l'esistenziale e in essa sta il peculiare carattere di legame all'essere, la condizione dell'uomo si specifica come la situazione della libera attuazione della decisione. L'intenzionalità alla quale l'esistenza rimanda elimina la possibilità di una collocazione dell'uomo dentro l'ordine totalizzante dell'essere nella misura in cui «l'uomo concreto esiste solo nella relatività del suo essere temporale, nella sua storicità, e con ciò in una totale insicurezza» ⁽¹⁰⁾. Da qui Bultmann può allora giungere alla conclusione del procedimento fondativo che pensa il parlare di Dio come il parlare dell'uomo nella misura in cui questi chiamato alla decisione realizza la sottomissione all'unicità dell'interpellanza divina per la potenza della quale egli sceglie se stesso nella modalità della indisponibile possibilità di vita.

(10) R. BULTMANN, *La domanda della teologia «dialettica». Discussione con Peterson*, in *Le origini della teologia dialettica*, 475-496:485.

L'obiettivo della affermazione mentre conferma la ragione di fondo della riflessione bultmaniana sulla risurrezione dell'uomo ne mette però alla luce l'aporia connessa al modo con cui si produce il superamento del legame tra la riuscita reale della vita dell'uomo e il fine verso il quale l'intenzione dell'agire si protende. Il richiamo al fine dell'agire deve rientrare dentro l'articolazione della riflessione sulla risurrezione in ragione della piena compatibilità con l'impianto che riconosce apertamente l'emergenza della dimensione di libertà dell'esistenza. E' nel richiamo all'intenzionalità dell'agire libero dell'uomo che va innovativamente collocato il principio dal quale deve trarre origine la presentazione a proposito dell'uomo, della trascendenza di Dio e in definitiva della sua rivelazione. Ma ciò che a questo proposito deve essere messo a tema è la natura dello scarto che, imponendo la possibilità della riuscita della libertà mediante il darsi creatore del suo fine proprio, insieme ne esprime la realtà nella forma per cui la necessità del possibile della libertà consiste nel darsi stesso della sua realtà.

E' questo il livello della riflessione disatteso dalla proposta bultmaniana così che l'assenza rischia di compromettere alla radice la plausibilità del rifacimento della materia e della struttura dell'indagine. La spiegazione dello scarto a cui si richiama la dottrina investe del resto l'interpretazione della natura della «precomprensione» invocata dall'investigazione a proposito del carattere rivelativo della rivelazione divina. Con ciò affiora l'elemento che in relazione alla complessa questione del fine dell'agire libero dell'uomo rifluisce dentro il pensiero di Bultmann quando esso si impone il compito di riflettere sulla natura della risurrezione dell'uomo. Si tratta dell'aspetto che ha di mira la precisazione del carattere di absolutezza dell'iniziativa che vuole «ponendo» il fine proprio dell'essere libero in quanto questi è destinato al compimento definitivo. E' la condizione che consente alla spiegazione di poter ripristinare in tutta la sua completezza l'orizzonte della specificazione della qualità teologica della rivelazione. Unicamente in rapporto al momento di senso dell'esistenza, che ponendosi al di là della mera ipostatizzazione nell'obiettività (teorica) a carattere universale coincide con la libertà incondizionata, l'atto umano della decisione deriva in effetti il proprio valido orientamento. E tuttavia se il fine dell'agire libero dell'uomo deve risultare in modo assoluto «fissato» dall'intervento della libertà non subordinata alla necessità così che la domanda sull'autore del fine non sia la domanda che interroga sulla libertà che vuole «volendo» il fine, nondimeno i due profili della questione devono, diversamente che nel procedimento di Bultmann, restare implicati. Il nesso oggettivo a cui si dà origine mette in grado di chiarire come nella dimensione della

spontaneità emerga la possibilità stessa della libertà specificando il senso della forma posta dall'intervento divino attraverso la connessione che si instaura tra la libertà situata e la libertà assoluta.

E' in riferimento al riconoscimento del carattere intenzionale degli atti non oggettivanti dell'agire libero che si possono apprendere e motivare i caratteri strutturali del fine che sia proporzionato all'uomo. Con questo la teoria di Bultmann che appella alla decisione, se si spiega nel suo sorgere per la volontà di illustrare la natura del legame tra l'esperienza dell'uomo e la rivelazione di Dio che non annulli l'attributo di originarietà caratteristico del movimento del senso ultimo disposto dalla rivelazione, non risponde al problema che si vuole esplicitare poiché a proposito della differenza costitutiva dell'uomo suppone ciò che in realtà bisogna sottoporre al doveroso vaglio critico. Per il fatto che lo svolgimento non arriva a giustificare l'originalità dell'esperienza del senso in quanto non pone l'interrogativo sul rapporto tra l'atto intenzionale e la possibilità del suo senso, la costruzione del pensiero bultmaniano non esaurisce le risorse della lettura che facendo valere i presupposti della decisione di fede cerchi di spiegarne criticamente la consistenza in maniera da assicurare l'intervento finalizzato alla sua attuazione.

1.4. K. Rahner

L'appello al motivo consistente della libertà in ordine alla completa riformulazione del quadro della tematica della risurrezione è ripreso da K. Rahner ⁽¹¹⁾. Il tentativo che egli propone mira con ciò a liberare l'argomento dall'infrastruttura del programma tradizionale nella misura in cui essa è da giudicarsi incapace di comprendere la tipicità del movimento originario della trascendenza umana. La convinzione di fondo che spiega la formula con cui avviene la ristrutturazione del discorso è che l'uomo «in quanto creatura in

(11) Cf S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'escatologico*, 515-523 (con lett.). L'esito del rinnovamento è presentato in maniera paradigmatica in K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.B. – Basel – Wien, Herder, 1977⁹ [1976¹] [tr.: K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, traduzione di C. DANNA (= L'Abside. Saggi di teologia 1), Alba, Paoline, 1977]. Per i concetti normativi del tema in esame: K. RAHNER, *Auferstehung des Fleisches*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, II, Einsiedeln – Zürich – Köln, Benziger, 1962⁶ [1955¹], 211-225 [tr.: K. RAHNER, *La resurrezione della carne*, in K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale* (= Biblioteca di Cultura Religiosa 64), Roma, Paoline, 1969² [1965¹], 443-465].

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). E' la stessa ridefinizione dell'antropologia ad implicare che la materia della trattazione escatologica non rappresenti un elemento esteriore e finale dell'architettura dei contenuti del ragionamento teologico.

La convinzione consente a Rahner, attraverso un percorso di pensiero che risulta continuo e omogeneo nella successione dei passaggi segnalati dalla sua produzione, di arrivare a perfezionare la nozione di risurrezione approfondendo la natura dell'uomo in quanto essere aperto verso il futuro assoluto. Alla trasformazione del punto di partenza segue il ritrovamento della verità delle categorizzazioni dell'essenza nella forma dei binomi di spirito e materia, di persona e natura, di azione e passione. La discussione del problema riconduce in avvio alla certezza che se resta «vero l'insegnamento chiaritosi via via sempre più nella coscienza della Chiesa, a partire dalle affermazioni scritturistiche: che, cioè, la permanente realtà dello spirito personale può elevarsi alla comunione immediata con Dio già attraverso quel processo e momento che noi, giudicandolo nel suo aspetto intramondano, sperimentiamo come morte» (13), lo spirito è «il principio di un processo in libero divenire, verso una perfezione realizzata in libertà, che non lascia cadere nel nulla il divenire, ma lo solleva alla definitività» (14). Alla rappresentazione, per la quale al di là dell'apparente dimensione di irrilevanza in un senso meramente biologico è lo spirito creato, libero, dotato di grazia dall'auto-comunicazione di Dio ciò

(12) K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, 547.

(13) K. RAHNER, *La resurrezione della carne*, 456-457.

(14) K. RAHNER, *La resurrezione della carne*, 459-460. Per un ulteriore approfondimento dei termini della posizione di Rahner cf. K. RAHNER, *Die Einheit von Geist und Materie im christlichen Glaubensverständnis*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, VI, Einsiedeln – Zürich – Köln, Benziger, 1965, 185-214 [tr.: K. RAHNER, *L'unità vigente tra spirito e materia nella concezione cristiana*, in K. RAHNER, *Nuovi Saggi*, I (= Biblioteca di Cultura Religiosa 68), Roma, Paoline, 1968, 257-295]; ID., *Theologie der Freiheit*, in ID., *Schriften zur Theologie*, VI, 215-237 [tr.: ID., *Teologia della libertà*, in ID., *Nuovi Saggi*, I, 297-328].

(15) K. RAHNER, *La resurrezione della carne*, 456. A ciò risponde la tesi secondo cui occorre riconoscere «che noi conosciamo lo spirito solo come spirito corporeo e storico e che noi sperimentiamo e conosciamo la nostra corporeità solo come la corporeità di un essere spirituale e libero, allora risulta chiaro che le affermazioni escatologiche circa il compimento finale dell'anima e del corpo non possono essere separate in maniera adeguata e considerate come riferentisi a due distinte realtà» (K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, 553).

a cui spetta di dare significato alla realtà in genere, si connette la domanda a proposito del valore dell'elemento corporeo. Nella distanza che ontologicamente mantiene separata la realtà materiale dallo spirito trascendentale, il corporeo, lungi dal restare indifferente alla dinamica che accompagna il realizzarsi dello spirito la riguarda come tale e ne segnala la proprietà costitutiva.

E' questo l'orizzonte problematico che caratterizza nei suoi termini pertinenti la recezione della dottrina dogmatica della Chiesa e specifica pertanto la problematica connessa alla rivalutazione dell'insegnamento biblico a proposito della carne dell'uomo. A formulare la rinnovata comprensione è allora la dichiarazione che «"resurrezione" significa la definitività della perfezione raggiunta da *tutto* l'uomo davanti a Dio, il quale gli concede la vita eterna» (15). La fine del mondo equivale pertanto all'affermazione in chiave universale della storia della salvezza, la stessa che nella risurrezione di Cristo ha trovato la propria corrispondente manifestazione.

Se è prendendo come termine di riferimento il contenuto dell'unità assoluta ed indissociabile della materia e dello spirito che il pensiero di Rahner cerca di perseguire l'espressione pertinente della dottrina della risurrezione con la conseguente riunificazione delle due parti consuete della trattazione dell'escatologia, la spiegazione a cui si rivolge la teoria non arriva a coincidere con il merito che occorre riconoscere all'intenzione del procedimento. La dimensione di novità affidata all'insegnamento escatologico risulta inserita all'interno di uno sviluppo riflessivo la cui premessa fraintende la proprietà della relazione dello spirito alla materia nella misura in cui la rilegge mediante il privilegio del concetto della oggettivazione. L'infinità apriorica, che spiega e giustifica la 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. Pertanto è all'unità e alla pienezza originaria che riconduce la libertà soggettivale per il fatto che essa rappresenta l'attuazione dell'uomo in ragione dell'apertura trascendentale dello spirito nei confronti del Mistero assoluto. Nella scelta della libertà l'uomo in quanto spirito risulta posto di fronte a se stesso nell'insostituibile mediazione del proprio essere soggettivale così che questa viene a rivestire un carattere eminentemente mondano e storico.

Ora se nel corso della formulazione non si introduce l'ideale per il quale la soggettività si configura come la soggettività essenzialmente storica, questo si spiega per il fatto che rispetto all'essenza della decisione soggettivale Rahner intende sottolineare la problematica dell'aspetto della immediatezza della scelta. Ciò che viene posto in primo piano è dunque la relazione categoriale della libertà all'oggetto nella cui direzione essa muove causalmente se

stessa. Ma proprio in relazione alla caratterizzazione dell'oggetto della scelta se, contro la visione della pura neutralità della fatticità, non appare sufficiente indicare ciò che esso rappresenta in funzione della strutturazione della libertà, è perché la qualità specifica della libertà è la competenza ad introdurre l'affermazione a proposito della realtà che c'«è».

1.5. *H. Peukert*

Dall'aspirazione a procurare la pista di analisi che mette in condizione di introdurre il rimedio alle oscillazioni dell'ideale di pensiero, che costringe alla riduzione della dimensione di fatticità della storia, procede la ricerca che intende avviare la revisione dei principi della teologia in chiave pratico-politica. All'impresa concorrono, riflettendo il mutamento culturale determinatosi a partire dagli anni sessanta, sia l'ambiente protestante con W. Pannenberg e con J. Moltmann sia l'ambiente cattolico con J. B. Metz ⁽¹⁶⁾. Il nodo riflessivo, che H. Peukert elabora con lo scopo preciso di poter rivendicare l'incremento speculativo e la proprietà strutturale del procedimento motivato a partire dalla concezione pragmatico-trascendentale della ragione, può essere qui assunto come oggetto privilegiato dell'indagine. Nel suo modo di riferirsi al problema della risurrezione viene alla luce, oltre che il consenso comune intorno alla centralità del momento escatologico in quanto è la forma delle asserzioni teologiche, l'esame metodico delle soluzioni precedentemente elaborate a proposito degli aspetti di base ritenuti rappresentativi del programma. Ciò permette la verifica della pertinenza delle ragioni della critica che il progetto enuncia nei confronti dei modelli presi in considerazione, vale a dire in una maniera eminente il paradigma della teologia esistenziale e il paradigma della teologia trascendentale.

La caratterizzazione della risurrezione avviene nel quadro del problema della rilevanza del messaggio della fede per il quale essa appare subordinata alla domanda a proposito delle condizioni di possibilità della riuscita del processo storico orientato alla libera attuazione dell'umanità dell'uomo. Il profilo dell'approccio consente di sottolinearne la peculiarità come ciò che riguarda l'interrogazione sulle condizioni ultime dell'esistenza concreta. Così se l'annuncio

(16) Sulla svolta in chiave pratico-politica, le sue radici prossime e le provocazioni esplicitate dagli autori nel campo della discussione della escatologia Cf S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'escatologico*, 510-515 (con lett.).

della risurrezione degli uomini riporta costitutivamente al momento cristologico è per il fatto che nella risurrezione di Gesù si media lo spazio della legittimazione dell'asserto che intende Dio come colui che salva nella misura in cui è lui ad operare a favore dell'uomo ponendosi all'interno della condizione di morte.

Nella visione affiora il motivo che sta all'origine del rilievo concesso alla risuscitazione di Gesù e che viene rivendicato come qualificante dalla linea teologica alla quale si richiama Peukert. Questi ne traduce l'istanza subordinandola all'ideale che, in ordine alla fondazione dell'azione comunicativa, fa appello alla riflessione trascendental-pragmatica delle condizioni di possibilità della comunità di comunicazione linguistica. Si tratta del tratto di diversità che viene guadagnato rispetto alla considerazione degli autori della medesima corrente di pensiero e che spiega la mutazione lessicale di cui il saggio di Peukert risulta portatore. Il confronto con le categorie e l'orizzonte in cui esse si collocano permette di distinguere i singoli livelli dell'approccio alla storia in maniera da raggiungere il principio a cui vuole rispondere la visione antropologica messa in luce con le rappresentazioni analitiche di ciascuno degli autori.

Se con la produzione iniziale di Pannenberg il riferimento è alla questione della totalità è perché egli resta fedele alla consegna che colloca il chiarimento sulla risurrezione in relazione alla domanda sulla fine della storia. L'elemento della totalità ovvero della storia universale è ciò a cui impone di richiamarsi la spiegazione della struttura assiologica dell'esperienza di senso della soggettività. Ora è all'insuperabilità della manifestazione divina del senso della totalità del processo storico che riporta la risuscitazione di Gesù per il fatto che coincide con l'anticipazione prolettica della totalità operata da Dio all'interno del processo storico dell'esperienza. Poiché nell'evento della risuscitazione di Gesù si viene ad esprimere l'anticipazione del compimento universale, è mediante esso che l'uomo dispone del criterio della possibilità per la conoscenza critica dei fatti storici.

La proposta di Moltmann prende le mosse dall'accoglimento dell'ideale antropologico connesso alla considerazione utopica della realtà che porta a collocare l'accento sul futuro assoluto per il quale la verità viene all'uomo e l'uomo alla verità. E' in relazione a un tale eschaton di pienezza rivelativa che si situa la speranza della risurrezione la cui essenza comporta l'esclusione del docetismo che chiede l'abbandono delle contraddizioni della condizione storica. L'esperienza storica non potrebbe essere esperita come processo di liberazione che se il futuro non venisse dischiuso grazie all'anticipazione del potere di Dio sulla storia. Ciò è reso disponibile

nella modalità peculiare della risurrezione di Gesù così da alimentare e da garantire in una forma universale l'evangelo della promessa divina. E' questa che, proponendosi con il carattere proprio del sapere anticipatorio del futuro divino in quanto è divenuto il futuro personale di Gesù, pone le condizioni inderogabili per la costruzione pratica del futuro intrastorico.

Anche il programma teologico che Metz elabora in una prospettiva consolidata in senso pratico-sociale ritorna sul tema della risurrezione ripristinando la questione dell'esito finale della umanità per rapporto alla realtà della storia. E' ricollegandosi al primato della visione escatologica dichiarata dall'apocalittica che si impone l'asserto teologico in cui sono contenuti gli altri asserti. Di esso si afferma la peculiarità nel senso dell'esistenza e dell'intervento del Dio dei viventi e dei morti, dunque del Dio della giustizia universale. Per poter rileggere in una maniera pertinente la risurrezione dei morti Metz motiva la ricerca di una forma di pensiero che tenga lontano il referente di matrice intellettualistica da lui rimproverata alla versione attribuita a Pannenberg. A questo scopo il criterio ultimo della spiegazione diviene la concezione della dialettica negativa per il fatto che unicamente la ragione pratica emancipatrice identifica la modalità vera della ragione critica. Con ciò il presupposto della riserva escatologica e dell'assoluta futurità della trascendenza consente di affermare la tensione tra il presente e il futuro in funzione della chiarificazione del progetto di autoemancipazione dei soggetti storici dall'assetto correlato all'ideologia imposta dalla società.

Nell'impostazione di Peukert perdura la richiesta che interroga sulla natura dell'oggettivo che sia la spiegazione e la norma della soggettività assunta in una prospettiva rigorosamente storica ⁽¹⁷⁾. La

(17) H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung* (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 231), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988² [1978¹; or.: 1976]. Inoltre: H. PEUKERT, *Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung. Bemerkungen zu einer Theorie der Religion und zur Analytik religiös dimensionierter Lernprozesse, in Erfahrung, Glaube und Moral*, a cura di J. BLANK – G. HASENHÜTTL (= Patmos Paperback), Düsseldorf, Patmos, 1982, 76-102; ID., *Intersubjektivität – Kommunikationsgemeinschaft – Religion. Bemerkungen zur Interpretation einer höchsten Stufe der Entwicklung moralischen Bewusstseins durch K.-O. Apel*, «Archivio di Filosofia» 54 (1986) 167-178; ID., *Critica filosofica della modernità*, «Concilium. Rivista Internazionale di Teologia» 28 (1992) 934-947. A proposito dei termini del rinnovamento ricercato dall'Autore: ED. ARENS, *Elementare Handlungen des Glaubens, in Theologie und Handeln. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie*, a cura di O. FUCHS, Düsseldorf, Patmos, 1984, 80-101; ID., *Kleine Bilanz der bisherigen Peukertrezeption*, in *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion*

risposta che egli elabora ne ritrova la soluzione mediante l'esplicita adesione all'orizzonte guadagnato a riguardo della problematica del trascendentale da K. O. Apel con la «Transzendentalpragmatik» e da J. Habermas con la «Universalpragmatik». Se il punto di avvio della riflessione che viene formulata nella direzione del modello pragmatico suppone in un modo diretto il richiamo alla risurrezione è per il fatto che, in base al carattere dell'interazione dell'esistenza del soggetto libero, l'esperienza della reciproca ed incondizionata solidarietà fa appello alla dimensione temporale dell'intersoggettività e perciò all'esperienza della morte. L'indagine sulle condizioni di possibilità dell'agire comunicativo che sia radicato sull'apriori della comunità solidale deve procedere fino al doveroso richiamo per anticipazione di ciò che rappresenta l'annientamento dell'innocente. E' questa l'esperienza limite tenuta perfettamente presente dalla tradizione del giudaismo e del cristianesimo, la stessa che impone un'elaborazione ampiamente rinnovata dei concetti di tempo, di intersoggettività e di solidarietà.

In particolare ciò che la solidarietà universale rappresenta dev'essere inteso nel modo della solidarietà anamnestică con gli uomini morti. Ma essa rinviene l'unica soluzione soddisfacente attraverso il ricorso a un discorso responsabile su Dio come colui che dall'interno dell'esperienza paradigmatica della morte di Gesù opera nella morte secondo la qualità peculiare di colui che ne è il salvatore. La determinazione dell'agire di Dio in Gesù può imporsi allora narrativamente all'attenzione di ciascun uomo in quanto con essa si solleva la risposta all'esame che cerchi di raggiungere la specificazione dell'apriori del modo umano di agire dentro il contesto che è segnalato da una storia catastrofica.

des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmut Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften, a cura di H.-Ul. von BRACHEL – N. METTE, Freiburg (Schweiz) – Münster, Edition Exodus – Edition Liberación, 1985, 14-32; H.-J. HÖHN, *Glaube im Diskurs. Notizen zur diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung*, «Theologie und Philosophie» 60 (1985) 213-238; *Habermas und die Theologie. Beiträge zur theologischen Rezeption, Diskussion und Kritik der Theorie kommunikativen Handelns*, a cura di ED. ARENS, Düsseldorf, Patmos, 1989 [tr.: *Habermas e la teologia. Contributi per la ricezione, discussione e critica teologica della teoria dell'agire comunicativo*, a cura di ED. ARENS, traduzione di D. PEZZETTA (= Giornale di Teologia 210), Brescia, Queriniana, 1992]; Th. M. SCHMIDT, *Funktionalisierung des Absoluten. Handlungstheoretische Fundamentaltheologie im Lichte der Hegelschen Religionsphilosophie*, in *Theologie, die an der Zeit ist. Entwicklungen – Positionen – Konsequenzen*, a cura di H.-J. HÖHN, Paderborn – München – Wien – Zürich, Schöningh, 1992, 113-137.

2. L'OGGETTIVITÀ DELLA STORIA E LA DOMANDA SUL TEMPO

2.1. *La storicità della storia*

Il problema antropologico implicato nella recente trasformazione del pensiero teologico a proposito della risurrezione appare adeguatamente collocato dall'esito a cui perviene l'indirizzo strutturato nel quadro della rielaborazione della ragione in chiave pratica. E' rispetto all'istanza di fondo da essa messa in luce che diventa possibile ritrovare la prospettiva che ne ha garantito l'ispirazione in maniera da poterne anche valutare l'effettiva riuscita della teorizzazione. Ciò che la prospettiva comporta è l'esplicito richiamo dell'indagine, che si interessa dell'esito della storia, alla questione delle condizioni concrete della fattualità della libertà accessibile empiricamente. Il punto di vista, mentre rende possibile la valutazione del procedimento che mette il modello di pensiero in grado di elaborare la soluzione all'interesse che lo muove, ne precisa il compito nel senso di dover ricomprendere e di dover rilegittimare la pretesa di assolutezza che alla storia viene accordata. Ponendosi oltre la fine della teologia metafisica e dunque sulla scia della critica al presupposto dell'ontologia di cui essa costituiva la conferma, l'intenzione della riflessione comporta di non rinunciare all'esplicita considerazione della problematica della verità mirando alla precisazione di ciò che essa costituisce per rapporto diretto al darsi delle modalità concrete della storia dell'uomo. In questa direzione spinge la ricerca che impone la chiarificazione del profilo dell'intelligenza teologica della realtà che, senza rinunciare alla concettualità del sapere critico, non estenui la valenza propria del rinvio ai modi dell'esperienza della libertà.

In realtà l'esecuzione dell'ideale perché possa risultare pertinente rispetto alle sue stesse premesse domanda la revisione del criterio a cui fa appello il principio escatologico della risurrezione per soddisfare l'esigenza della fondazione dell'autentica esperienza storica dell'uomo. La riflessione introduce il principio subordinandolo alla necessità che invita a far emergere l'irriducibilità della vicenda propria della libertà rispetto alle condizioni strutturali dell'esercizio del pensiero teorico senza che a questo scopo essa possa disporre della lettura adeguata dell'assolutezza della manifestazione del senso della libertà. Per questa ragione essa si priva dell'elemento che la dispone in modo decisivo alla chiarificazione dell'assolutezza dell'atto della libertà dell'uomo.

Questo criterio può essere reso disponibile al pensiero unicamente se questo si propone una illustrazione dell'evento cristologico che ne dichiara la proprietà individuandola nel costituirsi stesso

della sua originale fatticità. In base alla identificazione senza residui con la verità di Dio, il rapporto di Gesù con Dio è l'aspetto che concede una piena coerenza alla positività che lo denota. Nel comportamento di Dio nei confronti di Gesù sta l'elemento che fissa e garantisce l'unità del comportamento di Gesù nella condizione dell'adesione costantemente prestata all'interno dello svolgimento dei fatti dell'esistenza dell'uomo. Il segreto del completo fidarsi da parte di Gesù nei confronti del comportamento di Dio, alla cui continua attualità egli invita a rivolgersi nell'atteggiamento dell'ascolto e della visione che vada al di là di ogni schema umano fino a produrre lo scontro segnato dalla cesura della Pasqua, rende alla sua vicenda la significatività peculiare di ciò entro cui viene a risolversi l'evidenza del darsi della verità.

Se la vicenda di Gesù interviene come ciò che appare in grado di assicurare all'uomo le condizioni di accesso alla verità, è perché nell'indeducibile manifestazione del senso della verità l'attuazione della libertà è stata assunta all'interno della sintesi posta una volta per tutte. In questa prospettiva diventa possibile l'argomentazione teologica del compimento dell'uomo in base al fatto che la manifestazione della verità, con cui si dà ragione del carattere sempre aperto della vicenda della storia, include e pone da se stessa la differenza che qualifica e sostiene la libertà.

Con ciò la scoperta della realtà della storia non diventa efficace per il rinnovamento della problematica della risurrezione se non perché essa riporta al motivo centrale dal quale appare animato il programma trascendentale nella misura in cui esso procede dalla sottolineatura della razionalità intrinseca all'oggetto della confessione della fede. Ma di fronte al difetto del modello trascendentale, per il quale la considerazione della storia viene introdotta al modo dell'oggettivazione empirica della dinamica trascendentale della conoscenza degli oggetti da parte dello spirito umano, il modello pratico non conclude fino a dar origine al suo superamento per il fatto che non ripensa adeguatamente la concezione del trascendentale nel senso preciso che è di istituire le condizioni della necessità dell'evento assoluto. Perciò la trasformazione che la visione in chiave pratica invoca non arriva a pensare validamente la dimensione di oggettività della libertà storica verso il cui postulato il pensiero sulla risurrezione intenderebbe muoversi. L'istituzione della opposizione all'antropologia della teologia trascendentale, secondo cui la natura dell'uomo sarebbe da cogliere nell'apertura al Mistero assoluto in conformità all'esperienza trascendentale coimplicante la libertà finita, ne impedisce l'alternativa giacché ciò che non risulta garantito è la deduzione dell'aspetto della assolutezza proprio dell'evento della verità, dal quale soltanto risulta legittimata la proprietà del fondamento del sapere storico dell'uomo.

2.2. E. Jüngel

La ripresa dell'interrogazione teologica sulla dimensione dell'evento in stretta relazione con l'esame dei contenuti della domanda dell'escatologia e pertanto della risurrezione è avanzata dall'indagine di E. Jüngel e H. U. von Balthasar. Passando attraverso percorsi di pensiero che risultano differenti quanto all'origine e all'obiettivo le proposte dei due autori mettono in chiaro un punto di vista decisivo per la riflessione mostrando con questo come il contenuto a cui la risurrezione rimanda possa fungere da compendio del discorso sulla rivelazione e sull'antropologia che le corrisponde⁽¹⁸⁾.

(18) A proposito dei due autori: quanto al presupposto e alla motivazione della riflessione di Jüngel cf W. BREUNING, *Je grössere Unähnlichkeit. Überlegungen zu Jüngels interessantem Versuch der Weiterführung des Analogieverständnisses, in Unterwegs zur Einheit. Festschrift für Heinrich Stirnimann*, a cura di J. BRANTSCHEN – P. SELVATICO, Freiburg/Schweiz – Freiburg – Wien, Universitätsverlag – Herder, 1980, 373-385; W. HÄRLE – E. HERMS, *Deutschsprachige protestantische Dogmatik nach 1945. II. Teil, «Verkündigung und Forschung»* 28 (1983) 1-87; A. BERTULETTI, *Per una fondazione del sapere teologico. Saggio su Dio, mistero del mondo di E. Jüngel*, «Teologia» 8 (1983) 247-264; U. BARTH, *Zur Barth-Deutung Eberhard Jüngels*, «Theologische Zeitschrift» 40 (1984) 296-320; 394-415; A. BODEM, «Leiden Gottes». *Erwägungen zu einem Zug im Gottesbild der gegenwärtigen Theologie*, in *Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag*, a cura di A. ZIEGENHAUS e altri, Aschaffenburg, Pattloch, 1985, 586-611; E. BRITO, *La mort de Dieu selon Hegel. L'interprétation d'Eberhard Jüngel*, «Revue Théologique de Louvain» 17 (1986) 293-308; EN. PAULUS, *Liebe – das Geheimnis der Welt. Formale und materiale Aspekte der Theologie Eberhard Jüngels* (= Bonner Dogmatische Studien 7), Würzburg, Echter, 1990. Quanto all'interesse e all'andamento della riflessione di von Balthasar cf J. TERÁN DUTARI, *Christentum und Metaphysik. Das Verhältnis beider nach der Analogie Erich Przywaras* (= Pullacher Philosophische Forschungen IX), München, Berchmanskolleg, 1973, 572-585; ACH. PEELMAN, *Hans Urs von Balthasar et la Théologie de l'Histoire* (= Publications Universitaires Européennes XXIII/107), Bern – Frankfurt am Main – Las Vegas, Peter Lang, 1978; R. VIGORELLO, *Hans Urs von Balthasar: estetica e singolarità* (= Fede e cultura), Milano, Istituto Propaganda Libreria, 1982; G. SCHRIJVER de, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez Hans Urs von Balthasar* (= Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium LXIII), Leuven, University Press – Peeters, 1983; J.-Y. LACOSTE, *Minima Balthasariana, Fragments d'un séminaire. 1. Du phénomène à la figure, Pour réintroduire à «La Gloire et la Croix»*, «Revue Thomiste» 94 (1986) 606-616; P. GILBERT, *Minima Balthasariana, Fragments d'un séminaire. 2. L'articulation des transcendants selon Hans Urs von Balthasar*, ivi, 616-629; M. MOSCOW, *Minima Balthasariana, Fragments d'un séminaire. 3. Passion et action de Dieu au samedi saint*, ivi, 629-635; R. LAFONTAINE, *Minima Balthasariana, Fragments d'un séminaire. 4. «Arrivés à Jésus, ils le trouvèrent mort» (Jo. XIX, 39): Hans Urs von Balthasar, théologien du samedi saint*, ivi, 635-643; B. KÖRNER, *Fundamentaltheologie bei Hans Urs von Balthasar*, «Zeitschrift für Katholische Theologie» 109 (1987) 129-152; E. BABINI, *L'antropologia teologica di Hans Urs von Balthasar* (= Edizioni Universitarie Jaca 41), Milano, Jaca Book, 1988.

La retta comprensione di una presentazione sulla risurrezione fondata in una prospettiva cristologica comporta per il pensiero l'esigenza di collocarsi dentro l'orizzonte del ripensamento della singolare sto-ricità dell'atteggiamento del crocifisso, giacché è proprio esso a manifestare l'atteggiamento originale di Dio. Se la visione tradizionale non ha affidato nessuna valenza particolare alla morte di Gesù in ordine alla pertinente elaborazione del concetto di Dio e dunque della relazione che questi possiede nei confronti del definitivo dell'antropologia è perché ciò che ne domina la riflessione è il pensiero metafisico della astratta assolutezza teologica. Il motivo teorico che qualifica la posizione della metafisica dell'ente è in effetti la visione che impone l'identità dell'Assoluto sottratta alla differenza. Ne segue per l'indagine l'impossibilità a raccogliere, così da specificarne l'obiettiva ampiezza in ordine alla comprensione adeguata della natura della riuscita della storia dell'uomo, l'affermazione che stabilisce la piena corrispondenza dell'essere di Dio nel crocifisso. Se ciò indica e caratterizza il fine al cui conseguimento la libertà di Dio si autodetermina nell'attuazione che le corrisponde, l'illustrazione della sua proprietà rimanda necessariamente alla presentazione trinitaria dell'essere di Dio.

In questo elemento consiste secondo il giudizio di Jüngel il presupposto dell'indagine sulla risurrezione dell'uomo finito e dunque della riflessione sul compimento finale della salvezza dell'umanità. A renderne possibile l'elaborazione è la circostanza in sé qualificante per la quale Dio è stato nel modo di essere proprio del soggetto intrastorico e pertanto dell'essere destinato a finire. L'acutezza del contenuto che l'indicazione contiene né può né deve venir in maniera frettolosa ridotta attraverso il richiamo immediato al fatto per cui ciò che alla morte subentra sia la risurrezione. E' questa la doverosa attenzione alla quale il pensiero è rimandato dallo stile e dall'oggetto della predicazione dell'apostolo Paolo quando questi annuncia il nucleo essenziale del messaggio cristiano.

In piena conformità con il suggerimento centrale della propria riflessione Jüngel sottolinea come il richiamo cristologico della risurrezione comporti che «la certezza "Dio vive" deve trovare conferma nella *morte* di quest'uomo appartenente a Dio. Non solo perché anche della vita di quest'uomo fa parte la fine mortale di una vita umana, ma soprattutto perché nella fine mortale di questa vita umana è fondato l'inizio di un nuovo rapporto con Dio da parte di tutti gli uomini» (19). Qualora l'episodio della messa a morte

(19) E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr, 1978³ [1977¹] [tr.: E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della*

di Gesù venga in maniera opportuna collocato all'interno del dispiegarsi delle vicende e dei contrasti a cui dà adito il suo comportamento, «l'uccisione di Gesù, anche se fosse stata un malinteso delle autorità romane che consideravano Gesù un agitatore politico, è in ogni caso la conferma *esterna* della sua libertà di poter non essere niente per se stesso» ⁽²⁰⁾. L'affermazione del modo di essere della libertà di Dio, la stessa che Jüngel precisa nel corso dell'analisi su ciò che è la figura compiutamente realizzata dell'amore per rapporto alle dimensioni costitutive della fede, richiama alla questione della definizione del concetto di escatologia la cui chiarificazione non può non comportare la necessità di pensare Dio in unità con la caducità. Ciò a cui la riflessione deve mirare è la possibilità di introdurre il dato dell'escatologia in relazione al fatto che se bisogna intendere l'eschaton nel senso del concetto antitetico di storia, esso, poiché va sperimentato come un nesso storico, rappresenta un nesso di natura temporale. Di fronte all'obiettivo difficoltà del chiarimento della peculiarità del carattere di antitesi presente nel concetto di escatologia appare largamente insufficiente il ricorso all'uso della nozione (metafisica) di trascendenza. E' al suo impiego che bisogna ascrivere la diffusione dell'idea dell'escatologia quale attesa imminente, che le fa assumere una specificazione di genere psicologico-religioso. In realtà quando si assuma nello sviluppo del pensiero la coppia delle nozioni di immanenza e trascendenza si ha a che fare solo con le nozioni di due contrari, nei cui confronti è necessario per altro apportare la specificazione decisiva per la quale l'ambito ontico

teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo, traduzione di FR. CAMERA (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 42), Brescia, Queriniana, 1982, 447]. Inoltre: E. JÜNGEL, *Tod* (= Themen der Theologie 8), Berlin - Stuttgart, Kreuz, 1971 [1977] [tr.: E. JÜNGEL, *Morte*, traduzione di G. MORETTO (= Temi di teologia 2), Brescia, Queriniana, 1972]; Id., *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach dem Ursprung der Christologie* (= Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie 2), Tübingen, Mohr, 1972² [1962¹] [1986⁴] [tr.: Id., *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, traduzione di R. BAZZANO (= Biblioteca Teologica 13), Brescia, Paideia, 1978]; Id., *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen, Mohr, 1976³ [1965¹] [tr.: Id., *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, traduzione di A. RIZZI (= Dabar. Saggi Teologici 10), Casale Monferrato, Marietti, 1986, 63-178]; Id., *Einführung in Leben und Werk Karl Barths in Id., Barth-Studien* (= Ökumenische Theologie 9), Zürich - Köln - Gütersloh, Benziger - Gerd Mohn, 1982, 22-60 [tr.: TRE V, 1980, 251-268] [tr.: Id., *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, 17-61]; Id., *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns* (= Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse Jahrgang 1985 - 1), Heidelberg, Carl Winter, 1985.

(20) E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, 467.

della libertà supera le potenzialità messe in opera dalla logica del pensiero concettuale.

Il nesso del quale occorre parlare deve rivestire un carattere storico in maniera tale che il compito della riflessione si precisi nella giustificazione dell'evento in quanto forma propria e originale dell'accesso dell'uomo alla verità e al suo senso assoluto. E' questo il processo di una giustificazione che tenendo presenti le condizioni del rapporto intenzionale dell'uomo alla verità di Dio richiama alla revisione del concetto della effettività storica, dunque della qualità temporale e in definitiva del compimento finale ⁽²¹⁾. Ma insieme esso introduce la necessaria specificazione del carattere essenzialmente linguistico dell'evento, in conformità alla dimensione della parola che si riveste della qualità dell'interpellazione. In ciò consiste la natura dell'escatologico «nella misura in cui l'uomo viene interpellato da Dio a proposito di Dio si giunge infatti a un *allontanamento totale* dell'io nei confronti del suo essere-qui e essere-ora e analogamente a una *riqualificazione completa della sua presenza* che si potrebbe definire *presenza di spirito escatologica*» ⁽²²⁾. L'allontanamento escatologico non trova il proprio equivalente nell'allontanamento verso l'infinità giacché esso rappresenta «un allontanamento nel passato concreto rappresentato dalla morte di croce e dal concreto futuro di Gesù Cristo rappresentato dalla risurrezione e dalla parusia» ⁽²³⁾. Contro l'antropologia connessa alla visione moderna dell'«io penso» cartesiano, l'antropolo-

(21) Che cosa l'affermazione di questo elemento significhi nei confronti della posizione che in modo trasparente riporta ai termini della soluzione messa in opera da Pannenberg, benché questi non venga esplicitamente nominato, è specificato da Jüngel stesso: «la tesi secondo la quale determinati eventi storici sarebbero anticipazioni della fine della storia che ad un certo momento farebbe apparire la storia come un *tutto* ha il pregio di un'ingenuità riflessa; essa deve accettare l'altra domanda ancora più ingenua e più riflessa: «che cosa ne è del *tutto* della storia, una volta che questo è stato condotto a termine?» che cosa viene dopo la fine? un nuovo «tutto»? ma che «tutto» sarebbe se sarebbe possibile pensarne un altro dopo di questo? e come si rapporta Dio a un *tutto* che non è egli stesso, e che dunque *senza* di lui può essere tuttavia un *tutto*? oppure Dio alla fine è il tutto? ma allora come si preserva Dio dall'essere alla fine senza futuro? Mi sembra più opportuno lasciare da parte la categoria del «tutto» come categoria teologica e mettere in luce il momento di verità che esso contiene ricorrendo alla categoria del «contesto». I contesti presuppongono solo unità relative, possono dunque essere pensati senza il postulato di un «tutto» onnicomprensivo. «Il tutto» rimane in tal modo aperto. E' allora possibile che proprio questa apertura fondamentale «del tutto» dia a *tutto* il suo movimento e la sua direzione, nella misura in cui ora «il tutto» è aperto per «più che il tutto» (E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, 250-251 nota 5).

(22) E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, 232.

(23) E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, 233 nota 4.

gia che la tematica chiama in causa si specifica per il fatto che «questa vicinanza escatologica dell'uomo a se stesso è creata dalla parola di Dio che mette in relazione l'uomo con il Dio che lo interpella, in modo tale che Dio si avvicina all'uomo più di quanto questi possa mai avvicinarsi a se stesso. Dio è il mio prossimo. Egli si avvicina a me più di me stesso. Su questa vicinanza di Dio si innesta la fede» ⁽²⁴⁾. E' questa la condizione indispensabile alla soluzione del problema dei contenuti del discorso escatologico nella misura in cui vi si afferma l'assunzione del rapporto antitetico alla storia come il rapporto di Dio con la storia dell'uomo. E' nella vicenda della libertà collocata davanti al Dio, il cui essere proprio sta nel di-«venire», che questi risulta percepito nel nesso temporale come la fine e l'inizio della vicenda storica di ciascuno. Si tratta della premessa che consente di precisare sotto quale profilo il rapporto alla storia comprenda in modo intrinseco un rapporto al futuro.

2.3. *H. U. von Balthasar*

L'accentuazione della logica dell'evento teologico si spiega in Jüngel per la spinta che indirizza verso la necessaria precisazione della natura della possibilità dell'intenzionalità umana nei confronti della divinità di Dio e dunque dell'opera che questa realizza a favore dell'uomo, compresa la risurrezione dei morti. L'intenzionalità si presenta come efficace relativamente alla natura originale dell'oggetto da essa intenzionata unicamente se a portarla ad attuazione è l'autocomunicazione di Dio indeducibile dalla struttura della soggettività. E' la struttura che Jüngel individua proponendo l'opportuna spiegazione del comportamento della fede la cui adeguata rilettura alla luce della qualità della differenza teologica ha lo scopo di precisare il senso della fondazione antropologica del discorso escatologico.

Anche il tentativo sviluppato da von Balthasar giudica del tutto opportuna una soluzione al problema della risurrezione che, abbandonando l'idea della fine del mondo dominata dalla teleologia dell'immaginario di tipo oggettivistico, si caratterizzi per il ricorso esplicito al punto di vista storico-evenienziale ⁽²⁵⁾. Collocandosi sulla

(24) E. JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo*, 242.

(25) Alla centralità di un tale motivo di fondo, ai principi che ne stanno alla base e alle conseguenze che ne derivano per l'adeguata comprensione della risurrezione richiama la sezione introduttiva del quarto volume della «Theodramatik» nel quale, in dialogo con la dottrina spirituale di A. von Speyr, viene illustrata la conclusione della relazione «interlocutoria» tra la libertà infinita di Dio e la libertà

linea di ciò che l'atto drammatico della Trinità economica suppone, viene affermato che il contenuto proposto dall'insegnamento del nuovo testamento deve considerarsi nel modo della sostituzione di una teodrammatica orizzontale a sé stante con una teodrammatica verticale. Nel suo porsi questa si presenta come ciò che è dotato della capacità di includere l'insieme degli aspetti di quella orizzontale. Ciò comporta che l'esame a proposito della vita eterna e la visione di Dio, in sostanza l'eternità dell'uomo, rinvenga la doverosa chiave di lettura nel principio per il quale «*ogni attimo del tempo, in quanto cristologicamente significativo, viene innalzato e riferito al Signore glorificato, il quale ha assunto e sollevato nel sovratempo i contenuti di tutta la storia, che è vita, morte e resurrezione*» (26).

L'originalità della prospettiva rende impraticabile l'intervento orientato verso la semplice correzione materiale dei contenuti giacché ciò che dal pensiero si esige è piuttosto una riformulazione radicale del tema mediante la retta comprensione della diastasi in senso trinitario tra il Padre e il Figlio. Si tratta di ciò che contiene il dramma della storia fino al suo esito, con la conseguenza che ciò che diviene è incluso e custodito in ciò che è. La riuscita effettiva del lavoro risulta pertanto legata a un trattamento teorico in ragione del quale la legittimazione delle categorie accetti di seguire l'opzione radicale che circoscrive il valore e il significato delle nozioni nell'istanza fattualmente esibita dalla coscienza di Gesù. La modalità positiva della sua determinazione interviene come la mediazione reale della tensione correlativa all'attesa del destino personale imminente e inseparabile dall'avvento del regno di Dio, vale a dire di ciò che relativamente al mondo dell'uomo ne rappresenta la fine. Sono i contenuti che vengono manifestati e significati da questa escatologia per così dire primaria a rappresentare la radice, e dunque la forma e il senso, della coscienza della Chiesa nelle cui espressioni

finita della creatura. H. U. VON BALTHASAR, *Theodramatik*, IV. *Das Endspiel*, Einsiedeln, Johannes, 1983 [tr.: H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V. *Ultimo atto*, traduzione di G. SOMMAVILLA (= Già e non ancora 138), Milano, Jaca Book, 1986]. Per la collocazione del tema cf H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V. *Ultimo atto*, 47-49. Inoltre: H. U. VON BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln – Zürich – Köln, Benziger, 1969 [tr.: H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale* (introduzione all'edizione italiana di G. RUGGIERI), traduzione di G. RUGGIERI (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 61), Brescia, Queriniana, 1990]; ID., *Homo creatus est. Skizzen der Theologie V*, Einsiedeln, Johannes, 1986 [tr.: ID., *Homo creatus est. Saggi teologici – V*, traduzione di G. RUSSO, Brescia, Morcelliana, 1991]. Per l'elenco delle opere di von Balthasar: H. U. VON BALTHASAR, *Bibliographie 1925-1990. Neu bearbeitet und ergänzt von Cornelia Capol*, Einsiedeln – Freiburg, Johannes, 1990.

(26) H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V. *Ultimo atto*, 41.

completamente figurali dell'attesa della fine e della risurrezione si mette in modo deliberato in campo l'atteggiamento della fede.

Con ciò si conferma e si esplicita l'obiettivo al quale intende rispondere la competenza particolare del linguaggio neotestamentario poiché vi si mostrano le condizioni della dimensione di dipendenza relativa nella quale viene a risolversi l'effettuazione concreta del fondamento. E' a questo quadro che rimanda la ragione della particolare attenzione per le formule dell'insegnamento giovanneo. La novità, che il dato dell'escatologia di tipo presentico possiede relativamente al progetto coltivato mediante le immagini e i modi di dire degli autori neotestamentari, discerne il contenuto noto a tutto l'insegnamento del nuovo testamento. La dottrina giovannea non comporta nessuna modifica del nucleo comune giacché intende operarne la ritrascrizione sulla base del riconoscimento esplicito della «autonomia», cioè dell'istanza caratterizzante la proprietà del momento cristologico rispetto alla vicenda degli uomini. E' sulla linea dell'interesse che un tale procedimento concorre a mantenere aperto e a incrementare che la formalizzazione della teoria comporta di esprimere la portata dell'evento di Cristo in quanto esso «sempre visto nella sua totalità, è l'irruzione verticale del compimento nel tempo orizzontale; un'irruzione che non lascia questo tempo inalterato con il suo presente, passato e futuro, bensì lo assorbe in sé e, a partire da sé, lo plasma in modo nuovo» (27).

L'indicazione comprende e espone il rilievo dell'insuperabile figura cristologica portandovi ad una applicazione perfettamente coerente l'ideale di teologia le cui premesse epistemologiche, integrando in una stretta unità il ruolo dei trascendentali, allontanano dall'eventuale riduzione del punto di partenza all'orizzonte cosmologico oppure all'orizzonte antropologico. Così il ragionamento guidato dal principio dell'identità dell'evento tra Dio e l'umanità nel fatto concreto di Gesù Cristo, in quanto lo intende in conformità all'impulso della nozione di mediazione che sta all'origine della struttura dell'argomentazione, prescrive una struttura di comprensione che procede assecondando le valenze concettuali del procedimento fenomenologico. Lo sviluppo logico che ne deriva se da un lato impone una distanza tra l'escatologia cristiana della risurrezione e l'epica pagano-mitologica o anche l'aspettativa giudaica della fine, dall'altro intende lo svolgimento sull'escatologia e sulla risurrezione in piena coerenza con lo schema della fondazione del singolare carattere di autoevidenza della rivelazione. Proprio di essa, in quanto si tratta dell'autocomunicazione libera di Dio alla creatura, la risurrezione del crocifisso, con la libertà sovra-

(27) H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V. *Ultimo atto*, 22.

na che ne consegue, segna il traguardo che pone termine alla forma storica della Trinità. Se pertanto «il primogenito della resurrezione, e la resurrezione resa possibile per tutti, è Cristo» ⁽²⁸⁾, ne consegue che la svolta che viene disposta mediante il suo attuarsi non è né immaginabile né comprensibile quale evento della natura o quale meta della storia. A caratterizzarne l'essenza è il fatto che proprio essa introduce il rovesciamento radicale dell'atteggiamento storico dell'uomo, operando il passaggio dalla condizione di morte e di lontananza alla condizione di vita e di vicinanza all'archetipo divino. In ciò sta la risurrezione per l'uomo in quanto la sua realtà rappresenta «una metamorfosi del mondo mortale precisamente attraverso la radicalità della morte in un mondo immortale imperituro» ⁽²⁹⁾. Con riferimento alla qualità della morte essa è l'aldilà superiore all'aspettativa che tutto compie e tutto adempie. Nel mettere una fine all'esistenza del peccatore essa l'abbraccia completamente in ordine al possesso dell'identità che è trasformazione dell'uomo e del suo mondo compiuta da Dio verso Dio. L'identità del corpo che qui entra in causa «non può naturalmente riferirsi alla materia (quaggiù in perenne mutamento), ma al medium misterioso, in cui il singolo uomo esprime se stesso nella libertà, e questo medium è a un tempo a carattere comune, perché altrimenti non potrebbe essere portatore di una comunicazione comune» ⁽³⁰⁾.

3. L'ESSERE CONTINGENTE E IL COMPIMENTO DEFINITIVO

Il luogo proprio dell'interpretazione analizzata sta nel rinvio alla elaborazione di una teoria che sia in grado di legittimare il compimento ultimo dell'uomo a partire dal fatto che la sintesi tra l'esperienza libera dell'uomo e il senso della verità risulta posta con un carattere di radicale irriducibilità rispetto alla capacità intenzionante dell'uomo. Ne consegue che, per quanto concerne la prospettiva della riflessione, questa cessa di essere proponibile in una chiave deduttivo-metafisica e che, per quanto concerne l'oggetto della analisi, questo viene a coincidere con l'interrogativo a proposito di «come un accoglimento dell'essere finito e spazio-temporale nell'assoluto possa essere in genere pensato o pensabile» ⁽³¹⁾. A chiamare in causa

(28) H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V. *Ultimo atto*, 321.

(29) H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V. *Ultimo atto*, 324.

(30) H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V. *Ultimo atto*, 325-326. Cf a questo proposito le precisazioni che sono fornite alle pagine 326-329.

(31) H. U. VON BALTHASAR, *Il tempo finito nel tempo eterno. La concezione cristiana dell'uomo*, in H. U. VON BALTHASAR, *Homo creatus est. Saggi teologici* – V, 41-56.

la formula dell'interrogativo è la struttura della determinazione positiva dell'evento cristologico: ciò che da essa viene implicato impone e caratterizza l'orizzonte entro cui si deve iscrivere la comprensione del significato della risurrezione nei confronti dell'esistenza qualificata dalla distensione temporale. Pertanto i termini del problema rimandano alla costruzione di una risposta teologica che consenta di poter escludere sia l'errore dell'assorbimento panteistico dell'uomo in Dio sia l'errore della reciproca giustapposizione.

Se è a questo sfondo problematico che l'ideale posto in luce dal progetto di von Balthasar rimanda, è precisamente tramite esso che risulta delineata la pista adeguata per la valutazione dello svolgimento che a proposito del tema l'Autore offre. Con ciò la soluzione, che sarà possibile elaborare relativamente alla difficoltà messa in evidenza dal confronto con il suo pensiero, consentirà di rigorizzarne la visione sulla natura della reciprocità o della corrispondenza (in quanto conformazione) che, sulla scia della lettura del principio dell'analogia, la riflessione introduce allo scopo di riquilibrare la relazione tra l'esistenza storica e l'esistenza «celeste». Se, stante l'intrinseca dimensione teologica, la relazione tra la terra e il cielo sfugge completamente all'osservazione di tipo naturalistico, l'obbligo di portare l'aspetto antropologico del problema al proprio principio e alla propria norma costringe l'indagine a passare attraverso la decifrazione della natura del tempo finito attraverso il ripensamento della natura del rapporto tra l'«eternità» e il tempo.

All'esposizione del contributo di von Balthasar, e quindi alla valutazione che a tale riguardo occorre introdurre, resta connesso il giudizio da pronunciare nei confronti della impostazione del problema che la visione escatologica di Jüngel sollecita. Il fatto che a dominare l'argomentazione in essa implicata siano provocazioni che emergono da una differente area teologica, alle cui esigenze risponde quindi l'autonoma formulazione dei contenuti della questione, non dispensa dal riconoscere come l'interesse di fondo sia sensibilmente vicino al cambiamento invocato da von Balthasar. La diversa consapevolezza espressa a riguardo dei fattori del processo che ha preparato e ha sostenuto la situazione della riflessione sul tema non esclude la vicinanza del rispettivo punto di vista. Per questa ragione la sottolineatura, che a riguardo del motivo antropologico del tema si giunge a mettere in chiaro, tocca in una maniera significativa il pensiero di Jüngel, e dunque la logica della comprensione che egli avanza, i problemi in essa rimasti ancora aperti, le prospettive di ripresa che la proposta consente.

Il chiarimento sulla «condizione» di eternità dell'uomo (la stessa che va identificata con la «condizione» della risurrezione) deve saper

mostrare, a giudizio di von Balthasar, come mediante la fondazione della possibilità della eternità del tempo venga ad essere rappresentato il principio della fondazione della libertà finita. Si tratta di ciò che in ultima analisi motiva e convalida la dichiarazione della necessità a che il tempo dell'uomo si risolva nella eternità con la precisazione che, ritrovando in ciò una preoccupazione tipica del pensiero di Rahner ⁽³²⁾, l'esistenza eterna dell'uomo «è esattamente il contrario del *Nunc stans* al quale è stata a torto equiparata». L'affermazione, con cui si fissa la radice della bontà della creazione e si esclude al contempo la richiesta di una «negazione dialettica» per l'essere in Dio da parte della creatura, conferma l'elemento indispensabile in ordine allo sviluppo della teoria che intenda proseguire il progetto della rivisitazione del problema della risurrezione mirando alla verifica ermeneutica del vocabolario e delle immagini che sono in uso.

Collocata a un livello più generale la discussione viene condotta da von Balthasar orientandone lo sviluppo attorno al nucleo centrale del ragionamento per il quale «la vita e la morte finite di Gesù non si compiono sulla base di una interruzione del suo tempo eterno e al di fuori di esso, ma, appunto, soltanto al suo interno». Il principio assegna alla riflessione il quadro dell'unica possibile spiegazione del tempo finito per il fatto che nella sua struttura questo si impone alla coscienza dotato del carattere fondamentale della ambiguità. Con esso si tratta in effetti di ciò che risulta irripetibile e partecipa pertanto del senso ma pure di ciò che contiene l'inevitabilità dell'incontro con la frattura della fine in ragione della cui presenza si interrompe e si mette termine al processo dotato di senso. La possibilità di una chiarificazione della dimensione dell'ambiguità conduce alla caratterizzazione della dimensione trinitaria del tempo di Cristo. Relativamente al problema del tempo finito, «si riesce a penetrare in profondità soltanto con l'evento trinitario, nel quale Dio Padre “concede” (*einräumt*) al Figlio ed entrambi “concedono” (*einräumen*) allo Spirito Santo la possibilità di essere lo stesso Dio, e questo “concedere spazio (*Raum*) per l'altro” è insieme un eterno “maturare”, far diventare un dato di fatto, farsi evento, il cui verificarsi è eterno “presente” (*Gegen-wart*)». Con ciò «questo presente si fa evento solamente in quanto il Padre si rivolge sempre al Figlio ed il Figlio al Padre, in quanto hanno dunque un *futuro* presente (*eine gegenwärtige*

(32) K. RAHNER, *Das Leben der Toten*, in K. RAHNER, *Schriften zur Theologie*, IV, Ensiedeln – Zürich – Köln, Benziger, 1962³ [1960¹], 429-437 [tr.: K. RAHNER, *La vita dei morti*, in K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia* (= Biblioteca di Cultura Religiosa 65), Roma, Paoline, 1969² [1965¹], 441-454].

Zukunft). Tale futuro non è semplicemente rimandato ad un domani in cui sarà presente, ma è un continuo essere-già-sempre-stato: infatti esso non deve più cercare la sua dimora a partire da qualcosa di estraneo, ma lo possiede-già-sempre nella sua libera proprietà». I termini che la proposta mette a disposizione portano a chiarezza l'aspetto argomentativo che sta alla base del ragionamento e in cui deve essere riconosciuta una rilettura particolare del teorema della differenza ontologica. E' ciò che trova conferma mediante la formula del pensiero su cui viene a concludere lo sviluppo dello svolgimento e per la quale «solo il cristiano sa che l'altro è già presente nell'essenza di Dio medesimo: il Figlio, che non diviene mai il Padre, e lo Spirito, che non diviene mai né Figlio né Padre; che questo eterno altro è la condizione perché Dio possa essere detto amore».

Ora se ciò a cui la teoria fa cenno risulta intrinsecamente implicato dentro la logica della presentazione a proposito del compimento ultimo dell'uomo che è la risurrezione, nondimeno la presentazione delle condizioni dell'esistenza dalla quale procede il ragionamento chiede di essere esattamente valutata e in definitiva perfezionata rispetto alla costruzione che von Balthasar avanza. Il carattere di ambiguità sul quale si sorregge il ragionamento rappresenta unicamente un tratto secondo rispetto alla realtà originaria dell'essere esistente. Ciò che ne caratterizza di fatti l'esclusiva proprietà è l'elemento dell'autodeterminazione della cui natura l'appello alla dimensione di ambiguità mette in luce un aspetto rileggendola a livello dell'unità per essa costitutiva. E' su questo che si radica l'esigenza di un esame che proceda tenendo presente in linea di principio la storicità originale dell'atto della libertà. In essa sta il profilo critico indispensabile per la costruzione di una visione della risurrezione che ne osservi la proprietà sotto l'aspetto qualificante dell'antropologia e ne formuli i contenuti nella prospettiva delle condizioni della temporalità reale.

E' prestando attenzione al profilo della primazialità del tempo reale che occorre precisare la formalità della riflessione in chiave trascendentale e dunque chiarire la natura del momento trascendentale dell'esperienza dell'uomo, nell'orizzonte del rinnovamento della problematica di storia e verità. L'obiettivo a cui la riflessione trascendentale appare chiamata comporta di giungere alla istituzione dell'orizzonte della necessità della libertà senza con ciò poterne dedurre il fondamento della possibilità. A questo rinvia il primato della manifestazione in maniera tale che vi possa corrispondere l'aspetto originario dell'indeducibilità della realtà della libertà. La struttura della libera decisione si spiega per rapporto all'intrinseco carattere di appello del fondamento per il fatto che proprio esso

ne giustifica l'attuazione avendone anticipato la possibilità. Con ciò ad assicurare l'aspetto della risoluzione che di diritto compete alla natura della decisione è l'antecedenza che è resa disponibile dal fondamento e che ne rivendica l'attuazione nella forma del compimento. Se l'orientamento secondo cui si motiva la libertà esprime la risposta che è relativa al richiamo trascendente dell'appello, il senso di questo non può essere affermato che a partire dall'attuazione della libertà e dalla temporalità oggettiva che mediante essa si specifica e si qualifica.

Con ciò l'atto della decisione si impone come pienamente dotato della costitutiva dimensione della absolutezza così che da essa risulta dischiusa la qualità peculiare del tempo in quanto con esso si tratta del tempo della libertà. E' dalla natura della determinazione del senso della verità, che è conforme alla modalità dell'atto, che si caratterizza il riferimento alla struttura e alle dimensioni peculiari della successione temporale. Per questa ragione il darsi del compimento della libertà non introduce nessuna detemporalizzazione del tempo giacché è proprio esso a spiegarne la durata di «eternità» nel senso di dichiararne in radice l'inseparabilità. Poiché l'intenzionalità dell'atto libero implica nel proprio darsi la possibilità che la libertà non può porre, l'apparire non anticipabile del fondamento non può che includere la libertà.

L'affermazione consente di restituire alla problematica del limite dell'uomo, sulla quale insiste la presentazione della risurrezione che è opera divina, una soluzione diversa da quella che fa appello al significato postulato dall'aldilà come nettamente ulteriore rispetto al significato immediato dell'esistente in quanto essere mortale. La ripresa critica che è stata fatta del principio della differenza ontologica motiva il rifiuto della comprensione della finitudine e quindi della comprensione della immortalità che si pongano al di fuori della logica della riflessione trascendentale a proposito dell'atto. La destinazione del fondamento all'atto della libertà assume il carattere peculiare di ciò che lo costituisce per il fatto che essa manifesta il riconoscimento della radice dell'evidenza che ne rende possibile l'autodeterminazione. Poiché il luogo dell'attuazione della libertà è la trascendenza che afferma l'inseparabilità del soggetto e del fondamento, la coscienza delle qualità soggettuali risulta indissolubile dal realizzarsi effettivo dell'atto. E' ciò che motiva la rinnovata attenzione nei confronti del problema della tensione duale, in quanto dinamicamente tendente all'unità dell'uomo, della spiritualità e della corporeità. Procedendo oltre l'impronta oggettivistica presente nella considerazione tradizionale risulta indispensabile mantenerne inalterata la disposizione di differenza che resta inclusa nella

formula con cui si presenta la naturale costituzione dell'uomo nella distinzione di anima e di corpo. Il ripensamento della totalità dell'uomo non diventa effettivo che se si arriva al superamento della riduzione in senso formalistico del pensiero antropologico avviato dalla modernità. Contro una qualsiasi operazione di mero adattamento del contenuto della visione il suo abbandono chiama in causa il rifiuto della ontologia che imponga alla ricerca a proposito del fondamento della realtà e dunque della libertà la sollecitazione rigidamente epistemologica.

In questo modo la considerazione a riguardo della risurrezione consente alla riflessione teologica di non smarrire l'insieme degli elementi strutturalmente decisivi della considerazione antropologica. Nell'indicare le qualità proprie della definitiva partecipazione al compimento resta chiarito il fatto che l'essenza della verità non sia da intendere come l'universalità sovratemporale e che l'essenza dell'anima sia meno che mai da rappresentare come l'elemento antropologico in sé permanente rispetto al mutamento del mondo empirico. L'identità della storia si precisa solo se le viene riconosciuto l'aspetto qualificante della continuità fondata sull'evento irreversibile del suo significato il cui peculiare destino non porta fuori dal tempo della storia. La storia costituisce con ciò l'evento del libero assenso all'appello ad attuarsi senza riserve per un senso che resta indisponibile all'atto. Se è la decisione ad attribuire il rilievo che compete al processo della storia è perché essa costituisce l'autorealizzazione della libertà in forza della partecipazione assoluta della verità e pertanto della donazione e della accettazione assolute. Ma poiché la decisione si attua unicamente grazie a questa forma di absolutezza questa deve giungere alla libertà come la sua intima possibilità e come tale deve da essa venire accolta. La natura di ciò che anticipa la libertà sta nell'identificarne il compito così che nell'assenso che lo attua la fa essere. E' essa a costituirla nell'essenza specifica di ciò la cui possibilità deve essere già posta di modo che il venir decretata corrisponda all'essere stata colmata.

Con ciò la questione del principio dell'unità dell'esistenza dell'uomo che sia capace di salvarne con definitività il senso trova una soluzione in ragione della realizzazione che in nessun modo prevedibile sulla base del processo concreto della fatticità ne rappresenta perciò stesso il principio esistenziale. Si tratta di ciò che propriamente coincide con l'evento della verità in cui il senso della differenza risulta assunto in quanto pienamente motivato e giustificato. E' con esso che si produce la ripresa della storia reale degli uomini ad opera dell'agire di Dio in una sintesi che per la storia è di fine e di inizio. Nella risurrezione dell'uomo

resta dunque incluso integralmente l'insieme delle determinazioni essenziali dell'essere umano e i principi dell'esistenza individuale. Questi sono riportati al principio che dalla sintesi originaria di apriorità e di aposteriorità conferisce loro la relativa riuscita avendone garantita e sostenuta la strutturazione concreta.

SERGIO UBBIALI
*Seminario Arcivescovile
Venegono Inferiore (VA)*

31 gennaio 1993