

ESCATOLOGIA

La spinta verso uno svolgimento delle problematiche escatologiche radicato sulla accentuazione dell'accadimento cristologico della rivelazione divina segnala la novità, che la fase recente della teologia intende perseguire e propiziare. Le proposte fatte conoscere con le pubblicazioni dell'ultimo decennio trovano un punto di chiara convergenza nell'esigenza di riprendere e di sviluppare la provocazione legata alla dichiarazione, secondo cui è in Gesù Cristo che l'uomo riceve ed incontra la mediazione storica assoluta dell'autocomunicazione di Dio all'umanità. La consapevolezza del peculiare significato di un tale presupposto e di ciò che ne scaturisce in funzione del completo rifacimento della comprensione dell'escatologia separa la stagione attuale della riflessione da quella, da cui questa è stata immediatamente preceduta. L'intesa rivolta a far corrispondere al contenuto della dichiarazione sulla rivelazione cristologica di Dio l'oggetto materiale e il profilo formale dell'esame dei temi del discorso escatologico qualifica il compito, che i protagonisti del rivolgimento in atto si sono assunti. Al di là della varietà d'esecuzione, i progetti suppongono pertanto una valutazione fortemente critica del modello di pensiero al quale il trattato «de novissimis» della manualistica sorta dalla seconda scolastica si ispira.

I caratteri della presentazione avviata dalla manualistica, orientata troppo spesso all'elaborazione di una soluzione del tutto propria alle questioni curiose ed eleganti messe in circolazione soprattutto a partire dall'epoca moderna, riesprimono l'impostazione di metodo, che in stretta connessione all'apparire di questa età la teologia ha provveduto a elaborare. Il guadagno di una sistemazione capace di produrre una proposta, che risulti non solo nominalmente innovativa, rimane così subordinato alla esatta percezione della radice sulla quale si assesta l'orizzonte, di cui le esecuzioni della teologia del passato, compreso quello più prossimo, costituiscono uno sviluppo ed una rigorizzazione. L'alternativa alle sollecitazioni seguite dalla riflessione

consuetamente è possibile, se l'interpretazione tiene conto del fatto che l'indagine riattualizza la divaricazione imposta dalla modernità tra l'ambito della ragione e l'ambito della fede. È attorno alla volontà di dare una unificazione ai contenuti raggiunti ed illustrati entro i due ambiti dello studio, sulla base della proprietà dei rispettivi procedimenti, che il manuale di teologia si costituisce. A consentire l'unificazione dei contenuti, nel senso di un passaggio rigoroso dalla ragione naturale alla rivelazione soprannaturale, è l'affermazione dell'immortalità dell'anima spirituale.

Nell'immortalità è identificata una caratteristica essenziale dell'uomo che la ragione in forza delle capacità, delle quali appare dotata nativamente, si trova nella condizione di potere indicare e nella necessità di dovere riconoscere. La tesi argomenta la trascendenza del soggetto relativamente al mondo della natura, dal quale è circondato e dentro il quale è collocato. La dimostrazione e chiarificazione razionale di questa qualità dell'uomo consente il richiamo legittimo al materiale che, nella sua originalità rivelata, la dottrina della fede solleva a partire da ciò che le formulazioni della sacra scrittura espongono. Proprio l'acquisizione di una rinnovata spiegazione dell'insegnamento biblico ha imposto al trattato l'impegno della semplificazione del contenuto da articolare e l'impegno del chiarimento dei principi, a cui ispirare la riflessione. La difficoltà a permanere entro il quadro dei termini della riflessione tradizionale e dunque la visione, che essa propone a proposito delle condizioni ultime della relazione tra Dio e l'uomo, è la scoperta suggerita attraverso la rivalutazione dell'enunciato attorno all'evento della risurrezione. La rivalutazione è l'esito, a cui è pervenuto il lavoro che con la seconda metà del secolo l'indagine escatologica mette in opera allo scopo di indicare il messaggio scritturistico nella sua peculiarità.

Il nucleo centrale dell'insegnamento escatologico raccolto dalla scrittura, accettata ormai in modo consensuale nella sua irrinunciabile funzione fondatrice dell'intero ragionamento della teologia, è individuato nell'affermazione della risurrezione della carne. Da qui procede la presentazione neotestamentaria, ma pure quella veterotestamentaria, per la lettura che essa fornisce attorno all'azione di Dio, la condizione dell'uomo e la qualità del nesso che li riunisce insieme. L'opposizione, giudicata insuperabile, tra un'escatologia dipendente dall'antropologia dell'immortalità e un'indagine, che si colloca sulla linea della certezza della fede nel dono divino della risurrezione, ha portato la storia del problema a ritrovarvi, in una maniera superficiale ed estremamente sbrigativa, il motivo, che dovrebbe spiegare ultimamente la distanza, fin troppo evidente, tra i criteri seguiti dallo svolgimento della confessione cattolica e quelli di cui la trattazione della confessione protestante invece preferisce fare uso. Il processo, che ha

portato a percepire la completa inesattezza dell'insistenza su un'opposizione in se stessa radicale e insormontabile tra i due impianti d'analisi, ha dato così al contempo una piena conferma al fatto che l'attenzione comune deve cadere sulla completa ridefinizione della strumentazione concettuale della questione.

A questo proposito lo spunto decisivo è rinvenuto, in una maniera divenuta del tutto consensuale per l'indagine cattolica recente, all'interno dell'inquadramento della questione che H. U. von BALTHASAR fornisce in nome dell'ideale affatto peculiare di una fenomenologia teologica radicale ed all'interno dell'illustrazione che K. RAHNER enuncia dei temi tradizionali in conformità all'impianto originale del programma critico-trascendentale. La proposta, che i due autori condividono e sostengono, di una comprensione non «futurista» del dato della escatologia li spinge a sostituire l'attenzione per le cose e i luoghi dell'aldilà con una caratterizzazione dell'ad-venire assoluto di Dio a partire dal legame che possiede con la condizione temporale dell'uomo in quanto peccatore. Le dichiarazioni riguardanti l'escatologia introducono un fattore irrinunciabile nella costruzione del discorso che la teologia assecondando la logica della fede enuncia a proposito della temporalità e del tempo dell'uomo concretamente esistente. L'insieme delle tematiche, a cui l'indagine escatologica rivolge la propria attenzione, non introduce un insegnamento supplementare e una dottrina ulteriore rispetto a tutto ciò che il punto di vista della fede solleva relativamente all'uomo e all'evento definitivo della salvezza, l'accadimento cristologico.

L'insegnamento, spogliato della proprietà delle soluzioni che i due autori rispettivamente mettono in campo, costituisce l'elemento che le rassegne delle risposte alla questione finora diffuse attraverso il dibattito utilizzano in funzione della presentazione e valutazione delle linee da assumere per un'articolazione riflessiva dell'argomento escatologico. All'interno di questo riferimento si iscrive in una maniera esemplare sia la raccolta di studi fatta apparire con il titolo *Hoffnung über den Tod hinaus. Antworten auf Fragen der Eschatologie*, hrg. von J. PFAMMATIER - E. CHRISTEN (= Theologische Berichte XIX), Zürich, Benziger, 1990 ⁽¹⁾ sia il complesso di interventi curati dall'Associazione Teologica Italiana e presentati poi nel volume *L'escatolo-*

(1) Il testo contempla la presenza dei saggi: H. VORGRIMLER, *Der Tod als Thema der neueren Theologie*, *ivi*, 13-64; H. KESSLER, *Die Auferstehung Jesu Christi und unsere Auferstehung*, *ivi*, 65-94; M. KEHL, «Bis du Kommst in Herrlichkeit...». *Neuere theologische Deutungen der «Parusie Jesu»*, *ivi*, 95-137; K. KOCH, *Weltende als Erfüllung und Vollendung der Schöpfung*, *ivi*, 139-179; H. HALTER, *Gericht und ethisches Handeln. Zur Rede vom göttlichen Gericht in der modernen Dogmatik und zur Bedeutung dieser Rede für die Ethik*, *ivi*, 181-222.

gia contemporanea. Problemi e prospettive, a cura di G. CANOBBIO - M. FINI (= Studi Religiosi), Padova, Messaggero, 1995 ⁽²⁾. L'approccio alle tematiche, alle quali i testi rimandano, suppone e conferma l'indirizzo, che fa appello al movimento dell'economia divina della salvezza. Scartando la logica essenzialistica a cui il lavoro svolto nel passato soggiace, la riflessione si raccorda alla fede, alla sua struttura, e al principio della manifestazione cristologica, che ne caratterizza lo statuto, nel senso dell'attuazione pienamente coincidente con la percezione della verità di Dio e dell'uomo, con il suo mondo.

L'attenzione messa in essere attraverso i contributi delle due raccolte arriva a privilegiare linee di interesse che si confermano tra loro inscindibilmente interdipendenti. Con la prima raccolta è il profilo antropologico del ragionamento dell'escatologia ad ottenere rilievo giacché esso permette di liberare lo svolgimento dell'escatologia dalla separazione, legittimata dal metodo tradizionale di stampo metafisico, dall'esperienza e dal suo mutamento. L'analisi dell'escatologia deve puntare allora ad un pensiero capace di stabilire la connessione tra le differenti raffigurazioni che a proposito dell'esistenza dell'uomo e la sua fine la scienza, la filosofia, la teologia possono procurare sulla base della prospettiva a cui ciascuna disciplina legittimamente s'ispira. L'attenzione alla questione del compimento, in quanto si tratta del compimento di un essere mortale, comporta il compito di una rivisitazione della concezione di uomo implicata dallo svolgimento. L'esigenza si concretizza nella soluzione alle domande sollevate rispettivamente dalla tesi della riabilitazione della nozione di anima e dalla tesi della risurrezione nella morte. Per ciò che concerne la prima domanda e le motivazioni, che la sostengono diversificandone la portata rispetto alla considerazione tradizionale, l'avvio è dato da quanto J. RATZINGER ha enunciato attorno alla riflessione teologica degli anni sessanta e al suo confronto con le correnti culturali e filosofiche di quel periodo di tempo.

L'accentuazione in chiave dialogica dell'immortalità qualificativa dell'uomo sospinge verso una verifica dell'effettiva consistenza del pensiero platonico ed inoltre verso una verifica del significato della

(2) Vi sono raccolti gli studi di P. GRASSI, *Il ritorno di tendenze apocalittiche nella concezione della storia in movimenti culturali odierni*, *ivi*, 15-39; V. FUSCO, *Apocalittica ed escatologia nel nuovo testamento: tendenze odierne della ricerca*, *ivi*, 41-80; G. COLZANI, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, *ivi*, 81-120; S. ROSTAGNO, *L'identità cristiana nell'escatologia protestante del XX secolo*, *ivi*, 121-160; A. JOOS, *Escatologia orientale oggi*, *ivi*, 161-245; R. PENNA, *Prospettiva universale e individuale dell'escatologia nel linguaggio del nuovo testamento*, *ivi*, 247-278; O. F. PIAZZA, *Escatologia individuale e comunitaria: prospettive nella teologia recente*, *ivi*, 279-311.

dottrina dell'unità dell'uomo esposta in particolare da Tommaso. Se la discussione è quindi orientata alla decifrazione della identità originale dell'uomo contro la riduzione tipicamente gnoseologica della versione, a cui il ragionamento della teologia ricorre solitamente rendendo difficoltosa la considerazione della vicenda della storia e del cosmo naturale, l'altra questione, relativa alla risurrezione nella morte, concentra il dibattito attorno all'affermazione, che a tale riguardo è stata divulgata da G. GRESHAKE. Al centro dell'esame viene fatto passare l'insegnamento della cosiddetta doppia escatologia, nella misura in cui l'escatologia individuale è mantenuta separata dall'escatologia universale così da aprire la possibilità di una sottolineatura dello stato intermedio. Per la ricomprensione integrale del problema si esige una spiegazione rinnovata della soggettività e della sua corporeità, in modo tale da saperne motivare la dimensione dell'unità che, qualificata in un senso spazio-temporale, lo specifica nella assenza. Una risposta a queste domande non è certo priva di un significato particolare per la spiritualità e la devozione.

Il testo dei teologi italiani, accanto a una presentazione dell'insegnamento delle confessioni cristiane, propone un duplice ordine di questioni al quale è riconosciuto il valore di indice del dibattito, delle sue ragioni e conclusioni. La scelta delle tematiche, attorno alla cui spiegazione concentrarsi, mostra di avere ben presenti le proposte, che gli svolgimenti del volume precedente hanno indicato come esplorazioni del tema in sé pienamente significative della ricerca attuata fino a questo momento e l'indirizzo da essa manifestamente abbracciato. L'interrogativo, dal quale si parte, prende spunto dalla rivalutazione della storia attuata dalla teologia del nostro secolo, per arrivare quindi a domandarsi il significato della concezione escatologica che l'apocalittica fornisce attraverso il complesso delle categorie che la contrassegnano nel quadro delle formulazioni impiegate dalla esposizione della tematica, a cominciare da quella a cui sarà assegnata una rilevanza del tutto singolare in ordine alla costruzione unitaria del discorso, vale a dire la categoria di regno di Dio. Lo scopo della disamina è una ricostruzione del nesso, che esiste tra la prospettiva della storia dell'umanità dischiusa dall'apocalittica e l'escatologia nella misura in cui la fine vi è prospettata come, nel senso specifico del genitivo soggettivo, la fine di Dio.

L'ideale consente di mettere in linea la coscienza di Gesù con il comportamento, che tiene a fronte delle molteplici situazioni dell'umanità, la testimonianza della comunità dei cristiani nei primi tempi della sua comparsa sulla scena del mondo, e la stessa dichiarazione della fede ebraica, giacché ciò che essa mirà a salvare, comunque ed in ogni caso, è Dio e il suo progetto relativamente alle condizioni di difficoltà e pericolo, nelle quali Israele di volta in volta viene a

trovarsi. Il dato introduce al secondo quesito della presentazione del problema escatologico, quello relativo alla connessione dell'escatologia considerata a partire dall'individuo e dal suo destino con l'escatologia considerata a partire dalla comunità degli uomini e dunque dalla condizione che è propria degli ultimi tempi. Il contenuto dell'interrogativo è precisato nel senso di un approfondimento della nozione di storia in modo da recuperare la concretezza dello svolgimento degli eventi al di là della riduzione che ne subordina la comprensione, necessariamente ermeneutica, a un principio di carattere speculativo. Nell'obbiettivo dell'interrogazione è contenuta la richiesta del chiarimento del nesso tra la storia universale della umanità e la vicenda singolare della soggettività e pertanto la decifrazione della natura propria del soggetto in chiave non occasionalistica e finitistica.

Il suggerimento posto in evidenza dalla rassegna interseca così la stessa nozione di escatologia e ne domanda la rigorizzazione dopo che, soprattutto a partire dagli anni sessanta, il termine ha avuto accezioni tanto varie da indicare contemporaneamente realtà dell'economia della salvezza divina tra loro di gran lunga diversificate e non facilmente assimilabili. D'altra parte l'uso prodotto effettivamente della nozione ne ha certo dimostrato la dote di estrema plasticità, nella misura in cui essa ha saputo ospitare al suo interno riferimenti sempre più ampi e più estesi. La pertinenza riflessiva della nozione è stata troppo di sovente giudicata con favore in ragione della sua continua e perdurante espansione anche se alla fine della metamorfosi la nozione è apparsa priva di un criterio semantico di per sé obbiettivo. L'esito raggiunto dalla pluralizzazione del contenuto ricondotto al concetto è stato allora lo spiraglio lasciato aperto alle operazioni della riproposizione del noto sotto l'apparenza di un differente rivestimento raffigurativo e terminologico. Questo fatto spiega il confronto che segue attorno alle pubblicazioni teologiche relative all'escatologia nella misura in cui per le singole realizzazioni saranno ripresi i modelli di pensiero e la strumentazione, che essi approntano in vista di una nuova proposizione dei temi della questione.

1. Ciò, che in modo particolare la nuova strumentazione deve rendere possibile, è il superamento definitivo del naturalismo, al cui punto di vista la prospettazione consueta rimanda con le sue nozioni e con l'elenco delle sue questioni. Il richiamo a questo peculiare punto di vista affiorava in tutta evidenza quando si trattava di giustificare la possibilità e l'esistenza dell'aldilà, inteso come ciò che è collocato oltre il tempo e oltre lo spazio dentro i quali la vicenda dell'uomo si svolge. Dalla nozione di storia, che il criterio naturalistico rende disponibile, resta assente la sottolineatura della spontaneità del soggetto sacrificata a beneficio di una concezione, che indica la liber-

tà come la facoltà dell'adeguazione alla verità fissata in una prospettiva essenzialmente concettualista. Il rifiuto di una considerazione escatologica costruita attorno alla tesi dell'intramontabilità dell'uomo mortale, che comporti una disattenzione nei confronti della effettualità degli accadimenti storici, è lo spunto messo in campo dall'esigenza che sostiene la trattatistica recente. La disattenzione è l'origine prossima delle difficoltà e delle carenze della dottrina raccomandata solitamente. L'alternativa, che occorre assicurare, non tocca pertanto la validità della affermazione della immortalità ma la logica seguita per assicurarla allo svolgimento.

Un'esemplificazione chiara e suggestiva della prospettiva che pure appare ancora in fase di caratterizzazione e esplicitazione può essere ritrovata nella sezione dedicata all'esame delle problematiche dell'escatologia nell'opera collettiva *Iniziazione alla pratica della teologia*. L'intenzione che unisce e dà ordine all'apporto dei singoli autori li sospinge a tenere presente il clima creatosi all'interno della teologia in seguito al profondo mutamento affiorato e andato incrementandosi nei due decenni che hanno seguito la conclusione della celebrazione del Concilio Vaticano II. La novità che ha segnato il contributo fornito dalla competenza teologica connota il periodo postconciliare con tratti decisamente e largamente inattesi, se messi in rapporto alla consapevolezza, dentro cui la preparazione della discussione conciliare è fiorita. L'aspetto di netta novità concerne lo stato di apertura e pertanto di rottura nei confronti delle formule del dogmatismo astratto. Queste riuscivano a dare una armonia ed insieme una compattezza all'approfondimento avviato dalla teologia nei confronti dei contenuti, di cui l'autorità della Chiesa è la dispensatrice. Una differenziazione dei percorsi è pertanto il risultato, al quale la teologia è arrivata nel frattempo, sentendosi, a questo riguardo, invitata a recepirlo come una grande opportunità di rinnovamento.

Poiché non deve andare smarrito il compito della unificazione, in maniera tale che non ne esca compromesso l'aspetto formativo e fecondo della riflessione, l'unificazione diventa concretamente possibile solamente se essa dà una conferma della pratica della teologia stessa. La pratica si costituisce nella valenza specifica della interpretazione della storia del cristianesimo e si stabilisce in quanto discernimento della verità in una storia. È questo il profilo accreditato come l'elemento unitariamente presente nella varia molteplicità delle posizioni e delle soluzioni di cui i contributi sparsi nel testo sono portatori. Resta tuttavia completamente aperta l'esatta chiarificazione del profilo in quanto a venire di continuo riproposta è la necessità di un procedimento metodico, che faccia i conti con il dinamismo della storia, superando la divaricazione tra il sapere e la libertà attorno alla quale si era assestato lo svolgimento del lavoro teologico nel passato.

Nella sua nuova configurazione la teologia è indicata come l'esperienza riflessa della pratica messa in opera dai cristiani nel corso dei secoli. L'esame, che la teologia viene invitata ad assicurare, può configurarsi come la enunciazione, la ripresa e la instaurazione di una tradizione storica, di modo che la teologia assume un tratto irrinunciabilmente storico.

Il compito di spiegare la modalità riflessiva, che le tematiche dell'escatologia hanno assunto nel quadro del recente cambiamento di impostazione del lavoro teologico, è affidato a P. GISEL. La descrizione dei contenuti del problema è riunificata con la spiegazione del problema della protologia sul presupposto garantito dalla dichiarazione del compimento dell'economia della salvezza. La ricerca pone in rapporto il contenuto della spiegazione con l'ideale a cui si fa riferimento troppo di sovente nella riflessione, vale a dire l'acquisizione che tratta del tempo come una successione. Con la definizione cronologica del tempo ad essere dimenticato è in effetti quell'ordine che l'uomo non è in grado di misurare e che rappresenta invece la prima ed ultima parola a proposito della realtà. La creazione e l'escatologia non si introducono come il dato liminare della vicenda storica dell'uomo, in quanto vi si esprime piuttosto il compimento, che non è sottomesso al tempo e purtuttavia non diserta il tempo. La perfezione finale tocca l'essere, che è alle prese con il tempo concreto. L'indagine deve parlare del compimento, riportando il tema alla sua modalità teologica il cui chiarimento impone un'attenzione al livello radicale della teologia. Al rinnovamento della base teorica del ragionamento riporta la lista dei punti di dottrina ricondotti da Gisel a cinque ⁽³⁾.

La formulazione biblica e cristiana include un'apprensione del reale il cui motivo di base si muove nel quadro di un concetto di creazione che la intende come un momento buono e insieme ordine ineludibile. Il reale si riveste del carattere della benedizione e della promessa,

(3) P. GISEL, *Creazione ed escatologia*, in *Iniziazione alla pratica della teologia. Volume 3: Dogmatica II*, pubblicato sotto la direzione di B. LAURET - F. REFOULÉ, tr. di P. CRESPI, ed. italiana a cura di M. FALCHETTI, Brescia, Queriniana, 1986, 635-752 [or. *Initiation à la pratique de la théologie, Tome III: Dogmatique 2*, publié par B. LAURET - F. REFOULÉ, Paris, Cerf, 1983]. L'impostazione suggerita attraverso la trattazione sistematica del tema è stata confermata dall'Autore in alcuni saggi, che, riprendendo punti particolari della spiegazione, ne convalidano l'indirizzo e il significato. Cf P. GISEL, *La fin de l'histoire vue au travers de la matrice apocalyptique. Répercussions théologiques en christologie, en pneumatologie et en anthropologie*, in *L'apocalyptique* (= Travaux et Conférences du Centre Sèvres 23), Paris, Médiasèvres, 1991, 151-176; Id., *Temporalité et création*, in *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*, ed. J. LEUBA, (= Académie Internationale des Sciences Religieuses), Paris, Cerf, 1994, 193-213; Id., *Pour une existence incarnée entre temps et éternité. «Rendre compte de l'espérance qui est en nous», «Recherches de Science Religieuse»* 84 (1996) 87-104.

imponendo una antecedenza che in forza della propria opacità comanda all'uomo un profilo d'asimmetria in ordine al giocare l'esistenza davanti a Dio. L'identificazione dell'interrogazione attorno alla creazione con la domanda sulla origine identifica il secondo dei tratti della presentazione del problema. L'esame deve al riguardo saper porre in evidenza il significato eminentemente teologico dell'interrogativo poiché la strutturazione del problema dell'origine deve progettarsi nel senso del superamento del punto di vista meramente formale. Ad un tale punto di vista corrisponde una enunciazione a proposito della origine al modo dell'arbitrarietà e in definitiva dell'inaccessibilità. La consistenza del reale è il motivo risolutivo da cui bisogna procedere, così da assicurare una valutazione di grave insufficienza nei confronti dell'indagine che consideri la realtà secondo un profilo che potrebbe, per così dire, definirsi neutrale. Si tratta cioè della considerazione nella quale la realtà diventa il luogo entro il quale la libertà si investe per ciò che è, al suo livello, il possibile.

Il reale non è semplicemente il dato bruto, che è pertanto a disposizione della libertà, e il contenuto della nozione di creazione non coincide con la nozione di natura di cui la cultura moderna, contrassegnata dall'ideale del positivismo delle scienze sperimentali, fa uso. La concezione teologica della realtà deve comporsi piuttosto con quella di storia e questa coniuga il presente e il futuro con il passato, così che pure il presente sia vero nel nome del Dio del compimento. L'origine non equivale al primo di una serie temporale e l'inizio indica come il reale non sia la continua ripetizione, di modo che la sua qualità si differenzia manifestamente da una pura indifferenza. Il reale è orientato a un destino e la riflessione della teologia è in grado di specificare la nozione di origine solamente se dà vita ad un completo rifacimento del suo discorso sull'essere. Ciò, che attraverso il rifacimento bisogna prevedere, è la sostituzione della versione cosistica della realtà con una considerazione che sottolinei la traccia che resta nel reale in conseguenza dell'atto divino, grazie al quale viene delineata in effetti la cesura che separa il mondo dal caos. Il quarto tratto resta implicato in questa affermazione in quanto sollecita una connessione dell'indagine attorno all'origine e al compimento con la mediazione cristologica e il fatto del peccato.

L'accentuazione della connessione consente la chiarificazione del movimento grazie al quale, facendosi visibile l'origine e pertanto la traccia dell'intervento divino nel cuore del mondo, la creazione è dono e attesa. Il compimento ha a che fare con il tempo, lo spazio, il corpo e di conseguenza il mondo, se colto in profondità, è avvento. Il movimento della vita la sospinge nella direzione di una uscita ma questa non comporta necessariamente per l'uomo la perdita bensì il divenire se stesso davanti a Dio. Il peccato ha un carattere originario,

non si confonde con l'accidente sostanzialmente esterno, che venga a turbare una realtà caratterizzata nell'origine dalla semplicità e dalla atemporalità. La creazione è drammatica e ciò che la travaglia è una tensione essenzialmente escatologica. È il quinto tratto, a cui il ragionamento deve ispirarsi, quando intenda parlare del compimento in chiave prettamente teologica. L'escatologia rimanda doverosamente e intrinsecamente a un reale considerato nella sua positività, ineludibilità e possibilità, in quanto è legato alla promessa. La forma propria dell'escatologia corrisponde alle note della rivelazione e dunque suppone un'irruzione e una manifestazione. Il contenuto dell'escatologia ha a che fare con la vittoria della positività di Dio che porta il reale alla sua positività con la sovversione della morte.

Il guadagno di una autonomia della trattazione della questione escatologica che non dimentichi l'orizzonte della domanda, cioè la fine con l'inizio della storia, accompagna la lettura che Gisel propone del materiale esibito dalla vicenda dell'indagine. A cominciare dal racconto genesiaco attorno alla creazione con la sua ripresa cristiana nell'insegnamento del nuovo testamento e con la storia del dogma, riconfigurata nei momenti chiave, comprese le opposizioni confessionali, il resoconto dell'itinerario della spiegazione della tematica si chiude con l'accento alle difficoltà del presente e soprattutto alle precisazioni che si impongono circa l'approccio che al tema rispettivamente operano la scienza e la metafisica. La proposta di soluzione finale, disposta mediante l'articolazione di sei momenti di riflessione, termina all'esplicitazione del contenuto escatologico che la tensione tra l'origine e la fine possiede e di cui la interpretazione della teologia non sempre è riuscita a rendere in un modo che risultasse pertinente con piena ragione. L'inquadramento della tensione rimane così la confessione della salvezza, per la cui attuazione risulta doverosa la presenza della anticipazione di una affermazione escatologica globale e della memoria di una affermazione protologica, il cui aspetto pure ha un carattere indiscussamente globale.

L'escatologico è iscritto nel cuore stesso della creazione e la sua traccia elimina la possibilità di un momento meramente descrittivo della realtà, che è piuttosto da ricevere, comprendere e vivere come un luogo di rimando, di testimonianza e di parabola. Il reale è il luogo di una drammatica dal cui processo non viene comunque esaurito. Il reale si racconta quale passato, si destina quale compito, si rimanda all'ordine del dispiegamento di una Signoria, che è l'ordine di una confessione, e non di una spiegazione. La confessione esclude l'interpretazione dell'escatologia, che la intende a partire dal principio che la conduce dall'interno e progressivamente verso il fine. L'entelechia non riflette dentro di sé né la concezione biblica né la concezione cristiana della escatologia in quanto questa non è la funzione

di un principio centrato attorno all'uomo e attorno alla storia, individuale o collettiva, che sia. L'escatologia attende di essere raccolta a partire piuttosto da una irruzione e da una rivelazione. Il primato della realtà di Dio e dunque della positività, che la qualifica, comanda la discontinuità, che sussiste tra la storia e l'escatologia. Nella storia rimane allora inscritto un momento centrale e decisivo di giudizio di modo che l'escatologia risponda alla sua formulazione biblica di parusia, giorno del Signore, ritorno del Signore.

Il motivo risolutivo dell'escatologia è ciò che viene introdotto mediante la manifestazione piena di Dio per la quale tutto sarà «ipso facto» rivelato. L'enigma risolto insieme al segreto manifestato, la giustizia resa a ciascuno come pure l'identità detta a ognuno, in quanto propria e tuttavia sconosciuta, esprimono la proprietà del giorno escatologico. L'uomo potrà conoscersi nella maniera e nella profondità secondo cui è stato conosciuto, senza risentimenti e senza negatività connesse alla propensione comune all'(auto)accusa e all'(auto)giustificazione. L'uomo viene rivelato secondo chi egli propriamente è e cioè secondo ciò che rimane inaccessibile alle possibilità del progresso, sia esso di natura storica o morale. Il costitutivo della speranza è teologale per il fatto che l'escatologia costituisce una rivelazione piena della Signoria divina, la stessa che è anticipata nel mistero pasquale. L'ideale suggerisce l'insostenibilità della separazione, consueta negli sviluppi della teologia cattolica, dell'escatologia personale (la morte, il giudizio particolare, il purgatorio, l'inferno e il paradiso) dall'escatologia universale (la risurrezione dei morti, la parusia, il giudizio del mondo e la instaurazione definitiva del Regno). L'esame e la verifica dello schema e della sua validità debbono riandare al percorso che ha conosciuto nelle diverse epoche.

La prima menzione dottrinale di questo schema di sviluppo affiora con il secondo Concilio di Lione del 1274 e pertanto va considerata relativamente tardiva. Per la Bibbia come pure per i Padri i due momenti risultano tra loro radicalmente legati e soltanto l'influsso di una considerazione nettamente cronologica della temporalità, nel senso di una linearità cronologica, apre il campo alle domande da cui le trattazioni non hanno saputo sottrarsi. La prospettiva comune diventa dunque la descrizione e la cosificazione dell'argomento, superabili mediante il richiamo al primato del tema riguardante la Signoria di Dio che sospinge a una rivalutazione della dimensione universale su quella personale della escatologia. La procedura di cosificazione della temporalità ha orientato lo svolgimento verso un discorso che parla di quanto sopravviene dopo la storia e dopo il presente, secondo la cronologia per l'appunto. Lo statuto e la portata delle affermazioni escatologiche comportano che la questione del tempo venga iscritta in quella del compimento e del completamento. Della risurrezione e

non della sopravvivenza o anche di aggiunte e di complementi si tratta, nella misura in cui costituisce la ripresa in verità integrate secondo l'ordine di Dio infinitamente creatore. Ciò, che chiama il presente, lo sostiene e ne comanda la finalità.

L'insistenza sulla manifestazione non toglie spazio a una sottolineatura del giudizio poiché l'essere vive dell'affermazione attiva e dell'avvento contro le forze del male. Nella lotta contro il male l'esistenza testimonia ciò, che dentro di essa è più forte della morte. L'escatologia è il compimento in Dio e l'assenza di Dio definisce l'infelicità così come risulta essere l'inferno. Le pene non sono separabili dall'affermazione dell'assoluto primato divino e pertanto l'inferno non è opera di Dio ma ciò che egli combatte e consegna da combattere. Il dato del purgatorio, in quanto è una metafora, esige una confessione e una esperienza, sebbene il parlarne rimanga comunque problematico e la riflessione consueta altamente discutibile poiché dipendente da una versione della temporalità non perfettamente compatibile con l'insegnamento del compimento. Il compimento non consente un'intelligenza dell'escatologico nel senso e nel modo della crescita e dello sviluppo. L'aspetto che resta aperto al dibattito e di cui le diverse tradizioni cristiane hanno espresso un'accentuazione differente è comunque il rapporto dell'uomo al compimento. La radicale distinzione tra ciò che è soltanto in potere di Dio e ciò che è disponibile in funzione della partecipazione dell'uomo caratterizza l'insegnamento protestante con il suo rifiuto della nozione di purgatorio.

Nella considerazione della tradizione del protestantesimo la condizione umana, sulla base della morte, rimane contrassegnata dall'incompiutezza come anche, sulla base della croce, dal peccato. La debolezza della spiegazione affiora nella presentazione dello statuto dell'uomo in quanto tale nella sua partecipazione al mistero storico escatologico di redenzione. L'uomo esiste come testimone di Dio e di quanto la sovversione della morte con l'articolazione della esistenza, che vi è connessa, parla il mistero eucaristico. Mediante il fare memoria della morte di Gesù l'escatologia va inscrendosi nel corpo dei credenti. Alla fine e scomparsa di sacrifici esterni, attuati su vittime in terza persona, si sostituisce il movimento di offerta, nel quale l'uomo costituisce una parte integrante e senza intermediari. Giacché nel corpo è iscritto niente meno che l'escatologico il messaggio paolino può affermare che il cristiano è il tempio dello Spirito santo e a lui oramai tutto viene ad appartenere, il mondo con la vita o la morte, il presente o il futuro. Con l'eucarestia è precisata l'irriducibilità del passaggio attraverso il corpo, dunque che il mistero della redenzione non elimina l'ordine della creazione ma ne prevede la presa a carico così che la verità ad essa legata non possa tradursi nell'universalità di un concetto.

Nella conclusione di Gisel resta esplicitato con chiarezza l'obiettivo, che ha comandato l'itinerario della riflessione e del quale, mentre diventa chiarita la novità rispetto all'approccio naturalistico tentato dal manuale, affiora, al contempo, la difficoltà, di cui il pensiero non è in grado di designare una soluzione soddisfacente. L'escatologia è l'insegnamento del compimento definitivo della storia e dell'uomo, che vanno osservati in quanto tali e dunque in quanto chiamano in causa la libertà e in particolare una libertà il cui tratto essenziale e costitutivo non può definirsi dal solo potere di far passare la pura possibilità ad una condizione di realtà. Sulla spiegazione che si costruisce attorno all'ideale del passaggio dal possibile al reale viene a elaborarsi la considerazione moderna della libertà, il cui presupposto radicale resta, comunque, la distinzione tra le facoltà dell'uomo, in concreto la distinzione tra la ragione e la volontà. Gisel tenta, a questo proposito, la delineazione di una antropologia, che partendo dalla sottolineatura della dimensione concreta della libertà non ricada sotto la visione dell'uomo, che osserva l'esistente sulla base della divaricazione tra la necessità e la libertà, prestandosi poi con facilità all'identificazione della prima con la natura e poi di questa con ciò di cui parla la scienza naturale.

La scienza naturale rimane il modello preso in considerazione ed eseguito di fatto dalla scienza nel corso dell'epoca moderna e contemporanea. Il concetto, a cui la riflessione della metafisica approda, conserva nel suo statuto affatto particolare il riferimento alla prospettiva che la scienza ha introdotto nella civiltà e della cultura dell'occidente. La fine della libertà non è assimilabile al concetto così che essa diventa effettivamente escatologica nel senso al quale il messaggio del giorno di Dio e della parusia riferisce. L'identità dell'uomo resta legata per la sua apparizione completa e per il possesso completo sul versante dell'uomo a quella manifestazione gratuita e squisitamente teologica che è la parusia. Le immagini dell'escatologico ritrovano qui il nucleo irrinunciabile della loro caratterizzazione ed esplicitazione riflessiva. L'immagine salva al momento escatologico la dimensione teologica nella quale propriamente va identificato e che aiuta a criticare pertinentemente l'ideale del progresso e dunque della crescita e dello sviluppo al quale una certa lettura del movimento della storia dell'umanità e dell'uomo ha condotto. Il criterio della comprensione della storia è piuttosto cristologico poiché esso appare rivestito dell'essenziale dimensione teologica e apre verso la attesa di Dio contro qualsiasi forma di teleologia umana.

Il ragionamento sviluppato da Gisel ritrova in questo modo il messaggio del nuovo testamento, con la sua stretta relazione all'antico testamento. La tesi conferma la pertinenza della svolta della teologia che cerca un rinnovamento sul motivo della rivelazione e rico-

nosce, pertanto, la decisività che spetta al testo e al linguaggio scritturistici in base al loro riferimento all'evento cristologico della rivelazione divina. L'impostazione e le nozioni dell'indagine teologica ne escono mutati ma, e in ciò sta la difficoltà della riflessione di Gisel, senza che il discorso escatologico sia nella sua interezza rivisitato e doverosamente riesposto. Il richiamo alla libertà in ordine a una spiegazione dell'escatologico non può limitarsi alla spinta che costringe a tener presente il dinamismo qualificante della libertà e delle libertà se non perché il dinamismo stesso entra nella costituzione, e dunque nell'interpretazione, dell'escatologico. Con l'indice dello svolgimento approntato da Gisel in una maniera certo pertinente l'attenzione è concessa primariamente al dato della parusia e non alla morte come la separazione della creatura, in quanto mortale, dal mondo e dal corpo. Un'idea simile sta alla base della prospettazione del manuale ma per poter sfuggire al difetto del manuale occorre riprendere da capo l'interrogativo antropologico e la sua soluzione.

Il dinamismo, che qualifica la vicenda dell'uomo in quanto essere storico, non si risolve in un rinvio, per il quale il movimento si confermerebbe nel senso della espressione di un'assenza. Nel proprio qualificante aspetto di trascendenza la fine dell'uomo e della storia si proporrebbe, allora, rispetto al movimento temporale nel valore di un completamento per ciò che ne segnalerebbe l'assenza. Questo schema di pensiero riabilita nascostamente l'affermazione della primazialità del possibile in relazione al reale e dunque ciò che si intende scongiurare a fronte della considerazione più diffusa della natura della libertà, torna a riemergere sebbene si proponga sotto una veste concettuale differente. La pista da seguire deve sottolineare il senso del carattere di atto che la posizione della libertà assume determinando così la verità di se stessa e, pertanto, la verità di tutte le altre libertà. A questa condizione soltanto il tempo non è riducibile alla dimensione della cronologia benché l'attuazione della libertà la implichi indiscussamente. La ricaduta dell'opzione antropologica indicata nella considerazione dell'identità definitiva dell'uomo libero è che essa è teologica nella misura in cui essa è antropologica. L'unità del teologico con l'antropologico non pregiudica l'assolutezza della fine.

2. Il medio per la pensabilità del definitivo non è pertanto Dio stesso e l'azione, che egli ha posto rispettivamente con la creazione e con l'evento cristologico. Il pericolo, entro cui la dottrina dell'escatologia percorrendo questa via viene a cadere, una volta superato il naturalismo, è il positivismo nel senso di una presentazione che nomina in modo solo esteriore la presenza dell'uomo e della storia. Una formulazione a partire da un esplicito raccordo alla dinamica

della storia dell'insieme delle nozioni e delle scelte che la versione teologica dell'escatologia ha operato è ciò che ispira le relazioni proposte al Convegno di Colonia del 1985. L'insieme del dato raccolto nel volume, anche se si tratta solamente di una parte di quanto era stato presentato durante il Convegno, sotto il titolo generale di *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia* suggerisce con chiarezza il profilo comune che le diverse indagini tengono di mira in vista dell'istituzione stessa della questione. L'opera riveste il carattere più di una presentazione che di una ricerca attorno alla questione ma questa intenzione lungi dal nuocere alla profondità dell'approccio attribuisce una particolare lucidità al contenuto che è presentato avendo presente il risultato, che l'indagine della teologia è stata in grado di conseguire e formulare grazie al percorso postmanualistico.

Se l'attenzione è dedicata specificatamente all'escatologia del Nuovo Testamento, all'apocalittica, al legame tra il compimento del mondo e la fine del mondo, al rapporto tra la storia e l'escatologia, sono indubbiamente questi due ultimi argomenti a svolgere un ruolo determinante per l'approfondimento dell'argomentazione necessaria al chiarimento del problema. Lo svolgimento sta sotto il segno significativo della predicazione cristiana che parla di un *éschaton*, nel quale è pronunciato il giudizio e il compimento della storia in forza della differenza, che lo contraddistingue rispetto al movimento della storia dell'umanità. L'intenzione escatologica di cui la considerazione cristiana attorno alla storia appare carica sospinge a prestare una attenzione particolare alla speranza nella misura in cui senza di essa la fede neppure potrebbe sussistere. Al chiarimento di questo particolare enunciato, che, collegando il momento della antropologia alla teologia, passa attraverso il richiamo di per sé irrinunciabile alla cristologia, si avvicinano con uno stile tutto proprio e specifico le ultime due relazioni che il testo riferisce. Ad esse e al ritorno, che esse dispongono in ordine alla congrua comprensione delle componenti della problematica escatologica, riesce necessario riandare, in quanto vi si trova esplicitato quel criterio che norma e dirige il nucleo tematico, al quale l'indagine è chiamata ad attenersi.

Nella proposta esposta da R. SCHAEFFLER il contenuto e il significato effettivo della visione cristiana attorno all'escatologia diventano l'oggetto di un'esplicitazione, che induce la riflessione a tenere espressamente presente l'alternativa tra compimento e giudizio, giacché si tratta dell'impulso decisivo per legittimare il dato, che rende la dottrina cristiana originariamente tale. L'obiettivo dell'esame è dunque il tentativo di una fondazione trascendentale del nucleo tematico, irrinunciabile all'approssimazione pertinente alla questione. L'elemento, che dà piena coerenza al problema, è il riferimento ad un estremo, che entra essenzialmente a far parte del corso del mondo e della vita

in ordine ad un chiarimento di che cosa rappresenti, già da sempre, la sorte del mondo e della vita. Il punto di vista suggerisce un contrasto più che palese con le impostazioni seguite dalle consuete proposte d'interpretazione escatologica. Il contenuto, a cui la sfera del cristianesimo rimanda, risulta in effetti affiancato alle molte altre differenti concezioni della vita e del mondo in una posizione, che risulta essere sostanzialmente di distanza e d'opposizione. Al cristianesimo è dunque ascrivita una considerazione del mondo, che esso elaborerebbe in prospettiva dinamica e non statica. Ad esso inoltre è assegnato un modello lineare del tempo contro uno ciclico ⁽⁴⁾.

Il discorso dell'escatologia, che intenda proseguire sulla scia di questa contrapposizione, non è in grado di percepire la radice, dalla quale le rappresentazioni elaborate in rapporto all'oggetto in esame derivano. Così la particolarità di una strutturazione del mondo e della vita che trova lo svelamento e la manifestazione mediante un estremo, è quanto regola l'interpretazione introdotta dal mito nella misura in cui questo intende indicare l'elemento che è accessibile all'uomo grazie alle esperienze, quelle fondamentali e decisive, di cui la vita si compone. Lo spunto, dal quale l'interpretazione del mito prende avvio, include il richiamo sistematico e qualificante a domande la cui provocazione è precisata come irrisolvibile, secondo un unico ed un univoco senso, se ci si mantiene all'interno dell'ambito dell'esperienza dell'uomo. Solo il termine della storia può costituire il fattore capace di legittimarsi come la soluzione di ciò, che viene messo in opera con il movimento della storia. L'elenco delle esperienze, in cui la sollecitazione orientatrice della domanda dell'escatologia affiora più chiaramente, include l'esperienza dell'ordine e il suo doveroso carattere di stabilità in funzione dell'autoregolazione dell'esistenza stessa, l'esperienza della dialettica della vita e cioè il fatto che se nessuno compie gli atti indispensabili alla vita, potendosi sostituire a un altro, nondi-

(4) R. SCHAEFFLER, *Compimento del mondo o giudizio universale. Due rappresentazioni del fine della storia in religione e in filosofia*, in H. ALTHAUS - P. HÜNERMANN - J. MAIER - H. MERKLEIN - R. SCHAEFFLER, *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, a cura di H. ALTHAUS, tr. di G. COLOMBI, ed. italiana a cura di G. CANOBBIO, Brescia, Morcelliana, 1992, 81-116 [or. *Apokalyptik und Eschatologie. Sinn und Ziel der Geschichte*, hrg. von H. ALTHAUS, Freiburg i.B. - Basel - Wien, Herder, 1987]. Del medesimo autore cf. l'opera *Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979, e la polemica, che ne è poi seguita [G. B. SALA, *Kant und die Theologie der Hoffnung. Eine Auseinandersetzung mit R. Schaefflers Interpretation der kantischen Religionsphilosophie*, «Theologie und Philosophie» 56 (1981) 92-110; R. SCHAEFFLER, *Kant als Philosoph der Hoffnung. Zu G. B. Salas Kritik an meiner Interpretation der kantischen Religionsphilosophie*, *ivi*, 244-258].

meno la vita non diventa un possesso permanente per chi la vive come propria, e infine l'esperienza della dialettica della libertà.

Quest'ultima con la sua esclusiva dinamica dialettica apporta un tratto decisivo all'argomentazione attorno alla fine della storia. Il legame tra la libertà e la necessità costituisce in effetti ciò, a cui la posizione esposta dall'apocalittica fa esplicito riferimento in vista della precisazione del nesso di nascondimento e di notificazione sul quale l'insegnamento escatologico si costruisce nella sua integralità. Per una coerente comprensione dell'esperienza della libertà Schaeffler privilegia fortemente la linea che, avendo sottolineato con evidenza l'aspetto della scelta e avendo con questo fatto emergere l'implicazione della responsabilità di colui che pone la scelta, ha chiarito al contempo come la libertà sempre proceda dal legame e sfoci sul legame, per essa irrefutabile, con la necessità della situazione. In riferimento alla presentazione dell'escatologia, è nello svolgimento sull'esperienza della libertà, che pertanto si trova enunciato e esplicitato con chiarezza l'orizzonte complessivo della presentazione. Ciò che questa infatti evoca costantemente è che, se l'esito delle esperienze decisive e fondamentali non è anticipabile nel corso della vicenda umana, lo si deve al fatto che lo sforzo, che si trova alla base della vicenda dell'uomo, né può né deve emanciparsi da quanto nella duplice dimensione della necessità e libertà s'introduce.

Si tratta di dimensioni irrinunciabili perché costitutive dell'attuazione dello sforzo stesso. Se lo sforzo è possibile, lo è soltanto a motivo della sua obbligatorietà e insieme della sua continuità. La scomparsa di uno dei due aspetti a completo beneficio dell'altro significherebbe la caduta di una condizione indispensabile, perché il movimento dell'esistenza si realizzi. La compresenza della duplice irriducibile dimensione motiva il rimando, dall'interno della modalità stessa con cui si attua l'esperienza dell'uomo, ad un esito, che va specificato come indissociabile dall'esperienza e insieme aperto, se osservato dal punto di vista dell'uomo storicamente esistente. La soluzione dell'interrogativo attorno alla conciliazione dei due aspetti, ai quali la stessa esperienza rimanda, rappresenta il profilo sotto cui l'interpretazione del mito riferisce dell'*éschaton*. La soluzione coincide propriamente con una affermazione relativa al contenuto della fine dei giorni nella misura in cui è proprio a partire dagli *éschata* che si rivelerà cosa da sempre ha costituito la sorte del mondo e dell'uomo. L'affermazione ha il netto appoggio delle riflessioni critiche, che il mito consente di avviare circa la specificità del sacro, vale a dire circa la forza, l'origine, l'indirizzo di quel decreto, che motiva l'ordine e la dialettica della vita e della libertà.

Il sacro identifica ciò, che per la consistenza effettiva del mondo e della vita è insieme il fondamento d'esistenza e il pericolo mortale,

con la conseguenza, quella appunto precisata a tale riguardo dal discorso del mito, per cui l'unica forma del presentarsi del sacro, in cui l'uomo sa sopportare la presenza delle proprie origini divine, sta nel velamento nell'immagine. È questa la radice oggettiva delle caratteristiche e qualità soggettive nelle quali l'uomo arriva a fare esperienza del sacro e della sua rivelazione, in conformità a quanto la terminologia avviata e messa in circolazione da R. Otto, quella del sacro in quanto *fascinans* e insieme *tremendum*, mira appositamente a designare. Un'esplicazione di ciò, che la considerazione centrata sulla accentuazione del velamento dell'immagine sostiene, emerge grazie al mito platonico che fissa la motivazione del ricordo-discorso mitico e della celebrazione-azione culturale con l'allacciarsi alla catastrofe legata al ritorno degli dei, ma pure grazie all'interpretazione religioso di Zarathustra che presenta il giudizio nel fuoco sul mondo esistente in funzione del dischiudersi del mondo venturo. La tensione e la duplice alternativa, alla quale fa appello, sono solamente la premessa dell'apocalittica ebraica, la cui specificità è connessa alla coscienza di vivere alla vigilia del compiersi della storia.

A partire da questo compimento è osservato il corso delle vicende umane come la realizzazione di un piano divino che è di salvezza per l'uomo. La crisi del presente si trova a una distanza oramai breve dal compimento e questo, in quanto nascosto, è svelato nell'anticipazione, che lo notifica ad alcuni prescelti. L'occultamento contribuisce a collocare nella condizione del servizio al piano divino anche l'avversità mostrata dalle potenze contrarie al piano. D'altro canto colui che anticipa l'avvenire prima che esso si avveri si propone come colui che l'ha programmato e che l'ha messo in atto. La decisione a favore di Dio diventa la conseguenza alla quale il popolo deve accedere e dalla quale quindi procedere per la comprensione dei fatti del presente, di modo che, riconoscendo nel giudizio attuatosi storicamente il compimento del piano divino, la comunità, che accetta il giudizio, propone fin da ora la condizione di giustizia e pace tipica del mondo venturo. Il risultato importante dello sguardo portato sulla realtà della storia da parte dell'apocalittica sta nel rifiuto di un dualismo teologico e antropologico. Con il rifiuto del duplice dualismo prende sostanza la professione di fede della conservazione dell'uomo nella vita da parte della grazia divina, benché ciascuno debba passare sotto la potenza del giudizio.

A ricevere, proprio da qui, un chiarimento coerente è soprattutto l'interrogazione sul male, l'infedeltà e il peccato, per la cui spiegazione resta largamente insufficiente il semplice rimando alla possibilità dell'abuso, verso il quale pure la libertà dell'uomo di sua natura è capace di incamminarsi. Nella situazione di male e di peccato non è coinvolta una sola libertà o anche una libertà da sola, perché l'abuso

della libertà ha coinvolto nella catastrofe il mondo intero. Così se il male va respinto moralmente, sul piano della storia esso assolve ad una funzione indispensabile, nella misura in cui l'opera salvifica di Dio non si sarebbe potuta attuare senza questa colpa «felice». Con altre parole solamente in questo modo la fiducia in una direzione essenzialmente finalistica e imperturbabile del corso del mondo si concilia con la responsabilità della libertà dell'uomo. In reazione a qualsiasi tentativo di privatizzare la responsabilità morale dell'uomo occorre riconoscere che l'impegno dell'uomo prende parte della realizzazione di ciò, che Dio ha deciso al principio e garantisce attraverso il proprio potente dominio. In Plotino si hanno elementi importanti di una teoria che aiuta a distinguere la condannabilità a livello morale del male ed insieme la dichiarazione della funzione che il male svolge a livello di storia del mondo.

Propriamente si tratta di una teoria, che non ha prodotto effetti sulla vicenda del pensiero così come occorre riconoscere nel caso della speculazione circa l'uno originario anteriore alla pluralità e emanante lo spirito, e cioè ciò che è all'inizio del processo di contrapposizione e di conciliazione con l'opposto da sé. Il suggerimento importante per la questione in discussione riguarda il *logos*, la struttura del corso del mondo, e la sua generazione attraverso un incontro tra il *nous* divino, l'anima del mondo e il principio individuale di vita del singolo uomo. Il singolo e le sue prese di posizione sono efficaci a livello della storia universale di modo che concorrono a strutturare il corso del mondo come un complesso totale. Hegel, che nella sua dottrina orientata al superamento della nozione cristiana di provvidenza ha ripreso la prima tesi di Plotino, non ha fatto altrettanto con la seconda. L'applicazione di categorie morali alla storia universale è il risultato della confusione da parte del pensiero che ancora non si è elevato all'altezza dell'intellezione della ragione. La difficoltà torna in quelle visioni che sostituiscono lo spirito con la vita e spiegano la lotta della vita al modo dell'avanzamento verso il proprio sviluppo. Ora l'idea dello sviluppo pregiudica il senso della fine, poiché costringe a non parlare del giudizio e solo del compimento.

L'antitesi alla prospettiva dello spirito e della vita in cui pregiudizialmente viene a cadere il richiamo a un giudizio è messa in campo proprio dall'apocalittica. Per la comunità di fede resta viva la coscienza del giudizio sul momento presente, nella misura in cui questo non possiede semplicemente un grado di vantaggio o una condizione di perfezione rispetto a quanto ne è il passato. Essa sviluppa la certezza di avere già sofferto il giudizio e di esserne sopravvissuta in ragione della grazia di Dio, di cui non si può disporre. Dio può creare il suo nuovo popolo vivente dalle ossa di coloro, che sono già morti. Il suggerimento del profetismo non viene a mancare nello stesso mes-

saggio neotestamentario, in cui la rivivificazione ventura dei morti viene riconosciuta operata anticipatamente nel risuscitamento di Gesù. Un uso scorretto della versione apocalittica della storia dell'umanità ha potuto consentire il sostegno alla visione che pure essa porta rigorosamente ad escludere. Si tratta della visione del mondo che parla del compimento legittimato dalla conformità alle leggi del processo dialettico. L'applicazione di una tale lettura al materiale scritturistico sulla vicenda della storia e sulla sua riuscita dev'essere dichiarata insostenibile per il fatto che la consapevolezza del messaggio concerne la anticipazione del giudizio e della nuova creazione.

L'osservazione, con il punto di vista dal quale procede e con l'apertura che essa dischiude in ordine alla precisazione del problema centrale della trattazione, segnala il motivo essenziale dell'interpretazione, che propriamente Schaeffler intende articolare in riferimento alla tematica in esame. Il quadro del problema è l'interrogativo sulla storia in rapporto alla cui soluzione viene precisato come questa debba essere osservata a partire dalla libertà dell'uomo con la sua costitutiva connessione alla totalità delle vicende, alle quali le libertà danno esistenza. Per la storia universale la riuscita è unicamente teologica nel senso rigorosissimo dell'intervento divino poiché questo corrisponde alla libertà e riveste inoltre il carattere di una gratuità assoluta. Il contenuto, che l'affermazione pone in evidenza, registra così la condizione ultima della possibilità delle esperienze d'umanità, a cui l'uomo dà esistenza, come pure delle testimonianze dentro le quali la coscienza dell'uomo iscrive e registra il proprio conoscere, oltre al dinamismo dal quale essa resta qualificata essenzialmente nella propria peculiarità costitutiva. Soltanto da qui diventa possibile l'avvicinamento all'atteggiamento della speranza dell'uomo relativamente all'*éschaton*, che se compie la storia delle libertà è precisamente perché ne introduce il giudizio.

Non esiste una riuscita, che per l'uomo e per l'esperienza non sia dunque una grazia, e di conseguenza la logica del chiarimento attorno all'escatologico sollecita il riferimento alla libertà dell'uomo, nel senso di assumerla tra i criteri, a cui il pensiero deve fare ricorso per poter indagare sul definitivo. Nell'indagine l'uso della distinzione tra il teorico e il pratico, distinzione decisamente elementare per la riflessione sulla realtà a partire dal momento dell'antichità, è rivisto in ordine a un approccio all'esperienza che sappia rifletterne l'aspetto di peculiarità. L'ontologia, al cui svolgimento il pensiero razionalistico e il pensiero positivistico hanno provveduto partendo da osservazioni diverse della realtà, è sottoposta a critica sotto la spinta della scoperta della soggettività come libertà. La scoperta dischiude una nuova considerazione dell'esperienza dell'umanità nel senso che, se si fa riferimento al bene e al male per connettersi dunque al dover essere

dell'uomo, occorre procedere tenendo lontano l'ideale di una adeguazione all'elemento teorico che è raggiungibile e determinabile al di là della presa in esame della esperienza e delle modalità mediante le quali l'uomo fissa il movimento che, in una maniera caratteristica, contrassegna pienamente e contraddistingue intrinsecamente l'andamento effettivo dell'esperienza.

La sottolineatura della proprietà ontologica e veritativa dell'esperienza comporta la sollecitazione per una revisione radicale della comprensione della storia e della fine, senza della quale sarebbe per altro impossibile la storia effettiva delle libertà. Il suggerimento indirizza la prospettiva a cui l'analisi cercata e svolta da Schaeffler si rivolge nella presentazione e nell'esame della questione dell'escatologia. L'indicazione di base è che la spiegazione dell'estremo della storia né può né deve rendere superfluo il rinvio alla esperienza e dunque alla libertà dell'uomo. Ciò che fa riferimento alla libertà né può né deve essere compreso senza il richiamo esplicito alla libertà e l'attenzione esplicita alle modalità fondamentali grazie alle quali essa fa esperienza (di sé). La pista, lungo cui Schaeffler sceglie di proseguire, in vista della realizzazione del compito, che la questione stessa solleva, sconta però il difetto della prospettazione in chiave trascendentale, all'interno della quale il suo pensiero intende mantenersi. L'esperienza dell'uomo viene colta sulla base di un motivo apriorico dell'uomo che lascia sullo sfondo un intrinseco raccordo con quanto l'uomo è in grado di raggiungere e di esporre in forza dell'esperienza stessa. La riflessione presuppone come un tratto pacifico dell'indagine sull'esperienza ciò che invece va chiarito.

Tra la libertà e il contenuto messo in atto mediante l'esperienza della libertà è sollevata difatti una separazione, che nel corso del ragionamento è fatta valere come la condizione essenziale per la comprensione stessa della fine, alla quale la libertà appare orientata. L'interpretazione, che la separazione consente relativamente alla possibilità e natura dell'*éschaton* della storia dell'uomo, consacra così una evidente divaricazione tra l'agire storico dell'uomo e l'estremo verso il quale la vicenda della storia rimanda per potere essere se stessa. L'agire dell'uomo libero non viene fatto entrare in nessun modo all'interno della determinazione della manifestazione ultima della verità attraverso il senso, che esso, in quanto è l'atto della libertà, comporta. L'intenzionalità escatologica, che dispone l'orizzonte indispensabile per l'esperienza umana, possiede con le realizzazioni particolari, nelle quali trova la propria attuazione e consistenza, un impatto, che si riduce ad essere il semplice rimando all'accadimento della fine. La fine è rivestita dunque dei tratti della libertà di modo che le possa corrispondere, ma è mantenuta rigorosamente distante per ciò che concerne il suo contenuto. Il formalismo è il dispositivo sotto cui

ricade questo modello di comprensione della fine, giudizio e compimento, della storia delle libertà finite.

La consapevolezza di questa difficoltà sembra ben presente nell'altro saggio teoretico del volume di cui ci si occupa e che P. HÜNERMANN redige prestando una attenzione esplicita alle problematiche della teologia. Lo studio prevede un avvio nel quale ad essere privilegiata è la categoria di regno di Dio e pertanto la categoria mediante la quale si viene ad esprimere allo stesso tempo il contenuto e la determinazione del fine della creazione e della rivelazione, la sostanza oggettiva della fede e il metro critico per una verifica sulla Chiesa, il suo compito e il rapporto, che essa ha con il mondo. Il rilievo che a livello interpretativo la categoria riveste è un dato fuori discussione, dal momento che essa ha improntato, secondo la lezione messa in evidenza con K. Löwith, la maniera prettamente europea di accostarsi alla realtà e la modalità seguita nella enucleazione della nozione di storia, quella di cui si dovrà constatare la scomparsa con Fr. Nietzsche e con J. Burckhardt. Sul piano propriamente teologico la categoria, se da una parte designa Dio nella sua santa sovranità e quindi nel suo volere e operare secondo quel fine che ha destinato alla creazione, dall'altra indica il libero riconoscimento ed accettazione ad opera degli uomini del disegno salvifico di Dio. Sono questi gli aspetti mediati da Gesù Cristo e che prescrivono l'articolazione dei temi di cui la riflessione deve occuparsi ⁽⁵⁾.

Il messaggio di Gesù attorno al regno di Dio e al suo essersi avvicinato all'uomo diventa comprensibile solamente se si ha presente lo sfondo veterotestamentario. Se Platone impone l'idea di bene al vertice degli enti, della aspirazione dell'uomo e della vita dello stato, Israele identifica l'ultimo orientamento e il fine delle vie della storia tutta con la signoria di Dio. Dall'esperienza storica del venir guidato da JHWH il popolo si attende un futuro, in cui egli eriga un regno di giustizia e pace. Il confronto di questo rimando con la considerazione greca appare così particolarmente utile per precisarne la partenza dalla storia e dall'esperienza e dunque dal fatto del libero dominio di

(5) P. HÜNERMANN, *Regno di Dio - senso e fine della storia*, in H. ALTHAUS - P. HÜNERMANN - J. MAIER - H. MERKLEIN - R. SCHAEFFLER, *Apocalittica ed escatologia. Senso e fine della storia*, 117-157. Con riferimento alla questione escatologica cf inoltre P. HÜNERMANN, *Das göttliche Gute Platons. Eine Besinnung auf den Weg seines Denkens in den früheren Schriften*, «Philosophisches Jahrbuch» 75 (1967/68) 264-278; Id., *Glaube an die Auferstehung von den Toten. Theologische Reflexion auf die Zumutung des Evangeliums, in Sterben, Tod und Auferstehung. Ein interdisziplinäres Gespräch*, hrg. von P. HÜNERMANN (= Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 114), Düsseldorf, Patmos, 1984, 61-80; Id., *Jesus Christus. Gottes Wort in der Zeit. Eine systematische Christologie*, Münster, Aschendorff, 1994.

Dio, come tale sottratto a qualsiasi costrizione da parte dell'uomo. La sollecitudine amorosa, alla quale la testimonianza della speranza fa eco, è il punto d'osservazione della visione veterotestamentaria, nei confronti della quale il messaggio di Gesù apporta una duplice significativa particolarità d'accentuazione. Di fronte a ciò, che è dischiuso dalla promessa dell'antico testamento, il messaggio di Gesù indica l'incondizionatezza dell'annuncio della signoria in maniera tale che se il giudizio è incombente non esiste altro futuro al di fuori di Dio. Il futuro non ha altra forma che quella di Dio stesso a cui spetta il giudizio sulla malvagità dell'uomo.

Il perdono è dunque senza presupposti e senza condizioni, nella misura in cui esso precede la conversione dell'uomo in conformità a quanto sia la parabola sia l'azione di Gesù intendono esprimere e realizzare. La storia non può mutare una tale decisione divina e ne nasce allora una prossimità peculiare del regno alla storia sebbene la piena rivelazione non sia ancora avvenuta. Gesù sperimenta certo una contestazione e un rifiuto più che espliciti ma poiché egli vive della definitiva disponibilità divina alla riconciliazione, con questo si assume la colpa e il giudizio sulla colpa. L'ora della ultima cena è il momento del servo, che prende su di sé i peccati di tutti e dando attuazione alla volontà di riconciliazione del Padre avanza il proprio assenso senza riserve a ciò che è il futuro di Dio. L'associarsi da parte di Gesù al darsi del regno riveste un profilo particolare perché tramite l'assumere la morte su se stesso subentra al posto di coloro che rifiutano, peccaminosamente, di riconoscere Dio. La sua morte è un'identificazione vicaria espiatrice con questi uomini. Con ciò la amorosa sollecitudine di Dio acquista una destinazione incondizionata, che in Gesù Cristo abbraccia le possibilità, l'insieme di tutte le possibilità dell'uomo. La morte porta a maturazione la missione di Gesù proprio per il fatto che essa si fa autodeterminazione.

Da questo aspetto dell'espiazione vicaria Gesù acquisisce la fiducia vittoriosa nel regno e nella sua irruzione reale. Il segno profetico dell'adempimento è il pane e il vino, che indicano la comunione di salvezza. Nella passione e morte di Gesù avviene l'irruzione in un senso reale della signoria di Dio all'interno della storia dell'uomo. Il risuscitamento di Gesù Cristo diventa la conferma divina dell'avvenimento nella misura in cui la morte espiatrice costituisce l'inaugurazione di una possibilità permanente della vita che è offerta ai peccatori. Dio nella sua misericordia dona se stesso come il futuro dell'uomo e a lui resta aperto continuamente nella riconciliazione. Gesù Cristo, nella libertà in cui egli è se stesso, compie e attua la peculiare intima essenza che resta specifica di Dio. Dio è il Dio degli uomini e la vita personale di Gesù Cristo non è che il risultato di questa sollecitudine amorosa e donante di Dio. L'essenza divina è il contenuto e la sostan-

za della libertà di Gesù Cristo. Nella croce e la esaltazione si realizzano, con definitività, la comunicazione di sé da parte di Dio ed anche la dedizione di sé da parte dell'uomo. Si tratta di quella reciprocità a cui l'economia dell'antico testamento si limita a fare avvicinare. Tramite Gesù Cristo il futuro di Dio non è solo annunciato, per il fatto che irrompe e rimane permanentemente nella storia.

La raccolta del materiale messo in luce dal messaggio del nuovo testamento diventa lo spunto per la seconda parte, intenzionalmente indicata come riflessione concettuale, in cui Hünermann caratterizza la duplice negazione, che egli ricava dalla precedente esposizione circa la particolare realtà del regno di Dio. La duplice negazione ha di mira il futuro, che può dischiudersi all'uomo sulla base del mondo e la capacità che l'uomo stesso ha di presa sul futuro. Il pensiero e pure il linguaggio non sono nella condizione di fissare ciò che è comunque al di là dello dispendio del desiderio e della rappresentazione. La sovranità e l'abissalità del mistero divino sono ciò a cui il regno rimanda e questo rimane sottratto alla proiezione e alla stessa trascendenza dell'uomo. Per il regno l'elemento decisivo è l'essere Dio di Dio e dunque una negazione fondamentale di ciò che esiste. A questa prima negazione se ne aggiunge una seconda nel senso che Dio non rimane nella propria assoluta alterità ma fa di se stesso ciò, che colma l'uomo, la sua felicità, il compimento della creazione nella propria totalità. Con questa negazione non viene eliminata la prima perché conservandola la supera, nella misura in cui il radicalmente altro di Dio nega di essere sottratto all'uomo e si pone come la sua destinazione e come il suo compimento.

Le due negazioni entrano insieme come il segno emblematico di ciascun avvenimento, nel quale la libertà quella divina e quella umana opera. La dichiarazione specifica l'atteggiamento riflessivo per mezzo del quale Hünermann si prepara ad osservare la questione escatologica, confermando la vicinanza al profilo, di cui Schaeffler si è servito per la presentazione del tema, pur rivendicando un motivo di differenza non marginale. L'ideale della doppia negazione è la pista scelta per una interpretazione a livello trascendentale della libertà, nel senso che la libertà è l'attuazione di sé e, nella misura in cui è rapportarsi a sé, la negazione (elevazione) rispetto a tutto ciò, che la precede e la circonda, e contemporaneamente la relazione all'altro da sé e, nella misura in cui non si fissa su se stesso, la negazione in forza della quale la libertà si fa determinata e si riempie contenutisticamente. Il fatto, che la libertà dell'uomo costituisca la libertà posta, la differenza dalla libertà divina in quanto questa riposa su di sé e si definisce in modo compiuto nella propria determinazione di se stessa. La logica della negazione, che è presente nel messaggio del regno di Dio, sfocia direttamente nell'ambito escatologico confermato nella

sua natura di rimando a Dio in quanto futuro dell'uomo e, insieme con questi, della creazione nella sua interezza.

Se l'uomo e la creazione hanno quale esclusivo e peculiare futuro Dio stesso, le dimensioni del tempo si collocano e si giocano entro un orizzonte che sconfinava essenzialmente al di là del passato, presente, futuro del tempo. Attraverso il presente della decisione l'uomo ha che fare propriamente con il futuro assoluto e non con la finitezza. Il desiderio dell'uomo va inteso come l'ombra di ciò, che è più grande, come una presignificazione della gloria ventura. Se la consistenza propria del presente della decisione e del futuro del desiderio esce trasformata dalla relazione a Dio, che è il futuro assoluto, altrettanto va riconosciuto nel caso del passato. L'origine dell'uomo non è la concatenazione delle cause, perché la sua provenienza è data nella volontà salvifica di Dio il quale lo destina alla partecipazione alla vita divina stessa. Questa vicenda della libertà può rivelarsi solo in una vicenda della libertà, per cui se la comunicazione di sé da parte dell'uomo domanda una simbolizzazione, questa ha il suo significato nel senso del «medium» della libertà. Indubbiamente sussiste una diversità radicale tra la comunicazione della vicenda di libertà di Dio e l'apertura dell'uomo nell'ambito quotidiano e interumano. La comunicazione di Dio all'uomo è una comunicazione totale nella misura in cui rappresenta il compimento divino, il senso incondizionato.

L'evento del regno divino coincide con l'identità propria dell'uomo e la sua libertà conformemente a ciò che viene indicato in un linguaggio non concettuale dal nuovo testamento quando parla del Figlio di Dio ed introduce le formule della preesistenza ed espone i racconti dell'infanzia. Questo comporta una possibilità di pensare l'unione ipostatica come un processo di costituzione, nel senso di una maturazione della relazione di Gesù con il Padre attraverso l'attuazione della sua libertà nel tempo. Non si tratta di un accadimento meramente morale, la cui insostenibilità è stata messa in chiaro dalla patristica, ma un avvenimento essenzialmente comunicativo, che trova la sua articolazione nell'attuarsi della libertà. La morte di Gesù, in particolare, è la definitiva dedizione umana a tutti i mortali che nasce dalla comunicazione di sé per opera di Dio e di cui la risurrezione costituisce il sigillo nella misura in cui essa immette nella libertà divina stessa. Sulla linea la dottrina insegnata normativamente a Nicea e Calcedonia si può dire che, se il regno di Dio va pensato come Dio che comunica se stesso, in conformità alla duplice negazione espressa in precedenza, questo regno si rivela solo in un essere la cui identità è contrassegnata dall'essere uomo e dall'essere peculiare di Dio, comunicazione di sé da parte di Dio.

La novità dell'impostazione, che Hünemann intende predisporre in ordine alla comprensione delle tematiche escatologiche, diventa in

questa maniera trasparente nella sua divaricazione dalla linea di pensiero della tradizione metafisica. L'approfondimento riservato al campo della cristologia e più particolarmente alla dottrina cristologica delle due nature dispone nell'accentuazione della libertà e della attuazione temporale di essa la chiave del rinnovamento. La peculiarità dell'essere se stesso da parte dell'uomo, con cui si identifica la definizione della libertà, è l'elemento su cui il ragionamento insiste ritrovandovi l'elemento assente nella presentazione classica della problematica e attorno a cui occorre intraprendere il cammino di rifacimento della considerazione escatologica radicata sul legame di morte e risurrezione. Nella specificazione del contenuto della connessione di morte e risurrezione affiora però la difficoltà, dalla quale il pensiero di Hünermann non riesce facilmente a liberarsi. Nella maniera di osservare la connessione si riflette la maniera secondo cui la libertà viene raffigurata e per la quale essa è la potenza da parte dell'uomo di porre se stesso ritrovandone il contenuto nell'altro da sé. Il richiamo a ciò, che l'ideale biblico di dedizione indica, approfondisce la definizione dell'uomo come l'essere presso l'altro.

L'altro è identificato radicalmente con Dio e con l'eternità, dalla quale discende all'uomo la provocazione al divenire nel senso del nuovo futuro, che è la comunione con Dio. Ma l'eternità, al di fuori della quale l'uomo effettivamente non potrebbe avere del tempo come tempo proprio, resta designata di fronte all'uomo. La divinità di Dio è intesa al modo dell'oggetto davanti a cui l'uomo è posto da Dio, perché egli possa diventare quanto è chiamato ad essere nell'atteggiamento radicale della conversione e della fiducia. Il rapporto soggetto-oggetto, sul quale l'intera tradizione moderna si era assestata, riaffiora come il criterio ultimo della lettura delle affermazioni escatologiche e fa ritornare l'ideale della separazione tra Dio e l'uomo, che ha qualificato l'intero corso della teologia dell'età moderna. Nella formulazione rinnovata è prevista la comprensione dell'essenza di Dio e dell'uomo al di fuori del ricorso al concetto di causa nel senso di una dipendenza dell'uomo, in quanto è un essere finito, da Dio che è piuttosto la «causa sui». La descrizione di ciò, che è l'eternità, giacché si tratta di Dio e dell'uomo che è in lui, ne esce trasformata nella misura in cui è accentuata la riuscita dell'identità dell'uomo che è ricevuta dalla pienezza di Dio. Il soggetto escatologico suppone tuttavia una oggettività che nella realtà è una separazione.

Il progetto di Hünermann impone alla riflessione la chiarificazione del significato e ruolo dell'affermazione teologica di cui quella escatologica costituisce un esempio peculiare. La costruzione del discorso escatologico ha riconquistato nel riferimento alla storia della libertà il quadro da cui procedere nella comprensione del proprio oggetto. Il regno di Dio nella sua dimensione di assoluta trascendenza introduce

l'incondizionatezza senza di cui il desiderio d'esistenza, che caratterizza l'uomo, non potrebbe sussistere. La dote della trascendenza riveste l'aspetto dell'avvenimento e proprio di questa destinazione vive l'uomo nella sua concreta singolarità. L'eternità non è l'idea secondo cui misurare lo sviluppo del tempo dell'uomo e neppure è lo «stato di cose» che compare una volta che sia stato consumato il dinamismo del tempo. La stessa eternità va riletta mediante il ricorso alle categorie in cui l'uomo si rappresenta la propria esperienza temporale nella misura in cui questa è colta nella dimensione del compimento. Perché il compimento possa venir riferito intrinsecamente ed essenzialmente al tempo dell'uomo, è indispensabile superare il registro del linguaggio connesso alla doppia negazione con cui il discorso teologico rimanda alla libertà sovrana di Dio a partire da un versante quale quello dell'uomo storicamente esistente e peccatore.

Questo presupposto impedisce di riprendere in una maniera soddisfacente l'analisi delle forme temporali dell'attuazione del regno di Dio, di cui si occupano le ultime due sezioni dello studio cominciando dall'età patristica, fino ad arrivare all'epoca contemporanea. Nella sua intenzione l'esame vuole rivestire un carattere eminentemente ermeneutico nella misura in cui tenta una ricomposizione in unità delle differenti modalità, secondo cui ciascun momento particolare della storia della Chiesa vive e comprende il regno di Dio. Nel modo di intendere il profilo ontologico e critico, che l'illustrazione in chiave escatologica della storia della Chiesa comprende, si riflette così l'esigenza, che sollecita la rigorizzazione del procedimento metodico di modo che esso venga a corrispondere perfettamente all'obiettivo imposto dalla materia all'indagine della teologia. L'escatologia concerne la trascendenza assoluta che solo un'automanifestazione irriducibile all'autoattuazione della libertà può introdurre relativamente al corso degli accadimenti delle libertà. Una trascendenza assoluta è il principio della unità della storia e la condizione ultima della possibilità delle libertà. La domanda concerne allora il procedimento, che possa definire la necessaria implicazione della trascendenza nella storia così da riconoscere a questa un carattere pienamente veritativo.

(Continua)

SERGIO UBBIALI
*Seminario Arcivescovile
Venegono Inferiore (VA)*