

LA VERITÀ COME EVENTO.
LA FONDAZIONE ESCATOLOGICA DELLA TEOLOGIA
IN E. JÜNGEL

SOMMARIO: 1. L'*ESCHATON* E IL CARATTERE VERITATIVO DEL SAPERE TEOLOGICO – 2. L'ESCATOLOGIA COME CENTRO DELLA TEOLOGIA DI JÜNGEL – 2.1. *La ricomprensione dell'escatologico* – 2.2. *Trinità e storicità originaria di Dio* – 2.3. *Evento rivelativo e realtà della storia* – 3. ESCATOLOGIA E CRITICA DEL TEISMO.

Fin dai suoi primi passi l'itinerario speculativo jüngeliano è caratterizzato dalla preoccupazione di giungere ad una riformulazione del sapere della fede e ad una revisione del suo statuto epistemologico ⁽¹⁾. Si tratta di un intento comune a tutta la teologia novecentesca che, di fronte alla scoperta del carattere normativo della rivelazione cristologica ed alla conseguente crisi del modello di sapere del manuale, si è trovata di fronte all'urgenza di ricomprendere radicalmente il suo carattere di sapere. L'apporto decisivo arrecato da Jüngel alla chiarificazione di questa problematica è oggi ampiamente riconosciuto. Tuttavia a un tale riconoscimento si accompagna spesso una certa difficoltà nell'identificazione della vera *Sache* del pensiero jüngeliano, ovvero di quel centro a partire dal quale egli elabora la comprensione del Cristianesimo e del sapere della fede.

La maggioranza della critica, soprattutto quella cattolica, si è accostata a Jüngel a partire da due presupposti, che si sono affermati come chiave di lettura della sua opera:

– ha considerato *Dio mistero del mondo* come il testo di per sé rappresentativo della prospettiva teologica jüngeliana. Non a caso è essa l'opera di Jüngel maggiormente discussa nel dibattito teologico.

(1) Questo articolo è tratto da una ricerca presentata come tesi di Licenza presso la Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale con il titolo *L'evento e la verità. L'interpretazione escatologica del Cristianesimo in Eberhard Jüngel*.

– ha conseguentemente interpretato la critica della teologia metafisica, che in quel testo viene elaborata, come la continuazione della polemica barthiana contro la teologia naturale e la prospettiva cattolica dell'*analogia entis*.

Letto alla luce di questi due presupposti il contributo di Jüngel viene sostanzialmente ricondotto all'interno del dibattito sulla possibilità della teologia naturale e sul rapporto tra ragione e fede. Questa collocazione, tuttavia, se per alcuni aspetti può essere pertinente, non rende conto sufficientemente della radicalità dell'apporto jüngeliano alla discussione sul sapere teologico. Jüngel non si propone infatti semplicemente di ribadire, continuando una certa tradizione protestante, il carattere normativo della rivelazione contro ogni tentativo di fondazione razionale del sapere su Dio. L'intento del nostro autore è, in realtà, molto più profondo: anziché contrapporre due nozioni già presupposte di rivelazione e di ragione, egli vuole mostrare come il carattere di evento della rivelazione cristologica imponga una ridefinizione di entrambe e, conseguentemente, del loro stesso rapporto. La determinazione del rapporto tra evento e verità si impone dunque in Jüngel come il punto di partenza a partire dal quale sia la rivelazione che la fede ottengono la loro concreta definizione. Il nostro saggio intende innanzitutto mettere in luce il ruolo effettivo che questo punto di partenza assume nei testi in cui il nostro autore affronta il problema della determinazione del sapere teologico, per mostrare successivamente come esso non sia stato sufficientemente preso in considerazione da gran parte degli approcci critici al pensiero jüngeliano.

1. L'ESCHATON E IL CARATTERE VERITATIVO DEL SAPERE TEOLOGICO

Un testo rilevante per la chiarificazione della nostra problematica è il saggio *Meine Theologie* in cui Jüngel presenta i motivi centrali della sua prospettiva teologica ⁽²⁾. Si tratta di un testo importante perché consente di definire la posizione di Jüngel all'interno del dibattito contemporaneo sullo statuto epistemologico della teologia ⁽³⁾.

(2) «*Meine Theologie*» – kurz gefaßt (1985), in *Wertlose Wahrheit. Zur Identität und Relevanz des christlichen Glaubens. Theologische Erörterungen III*, München, Kaiser, 1990, 1-15.

(3) Per una esposizione complessiva del pensiero teologico jüngeliano cf.: J.B. WEBSTER, *Eberhard Jüngel: an Introduction to his Theology*, Cambridge, University Press, 1986; E. PAULUS, *Liebe – das Geheimnis der Welt. Formale und materiale Aspekte der Theologie E. Jüngels*, Würzburg, Echter, 1990; A. CISLAGHI, *Interruzione e corrispondenza. Il pensiero teologico di E. Jüngel*, Brescia, Queriniana, 1994.

Affrontando il problema del rapporto tra la teologia e la soggettività del teologo, Jüngel mette subito in guardia dal rischio di comprendere il sapere teologico come una faccenda privata o un possesso personale del teologo (*Privatsache oder Privatbesitz*) (4). Tutto questo è escluso dal fatto che la teologia come *Lehre von Gott* è resa possibile, non dalla soggettività umana, ma dall'automanifestazione del suo stesso oggetto. La rivelazione di Dio, dunque, e non la persona del teologo è la condizione di possibilità del sapere teologico. La teologia non può essere separata dalla fede: questa è la tesi che accompagna tutto il percorso speculativo jüngeliano (5).

Per contestualizzare l'affermazione di Jüngel all'interno del dibattito novecentesco sulla teologia, è interessante confrontarla con le tesi sostenute in Francia dalla teologia del *Déplacement* (6). Il confronto è per noi istruttivo poiché sia Jüngel che il *Déplacement* intendono mettere in luce il carattere fondativo della fede nei confronti della teologia. Essi tuttavia traggono da ciò conseguenze completamente differenti per lo statuto epistemologico della teologia e il suo carattere veritativo.

Secondo il *Déplacement* la dipendenza della teologia dalla decisione di fede, le conferisce lo statuto di sapere ermeneutico. La verità della fede non può infatti essere compresa, per questi autori, come una verità oggettiva, accessibile con gli strumenti del sapere riflessivo. Essa rimanda al contesto linguistico della comunità credente come all'orizzonte insuperabile della sua comprensione. La linguisticità della fede non può essere superata dall'oggettività del concetto: non è quindi possibile raggiungere il fondamento extralinguistico dell'esperienza credente. Alla base di questa comprensione del rapporto tra fede, linguaggio e sapere c'è l'acquisizione, da parte della teologia, della razionalità ermeneutica la quale evidenzia proprio l'insuperabilità del carattere linguistico di ogni comprensione del senso.

A partire da questa acquisizione la funzione della teologia muta radicalmente: essa non si presenta più come il sapere oggettivo della

(4) E. JÜNGEL, *«Meine Theologie»*, 1.

(5) *Ivi*, 3.

(6) Cf. come testi emblematici della letteratura del *Déplacement*: P. JACQUEMONT - J.P. JOSSUA, *Une foi exposée*, Paris, Les Éditions Du Cerf, 1973; J.P. JOSSUA, *Dalla teologia al teologo*, «Concilium», supplemento *Il libro del Congresso*, Brescia, 1970, 76-84; ID., *Gli spostamenti attuali e l'avvenire della teologia*, «Concilium» 14 (1978/5) 161-177; INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS, *Recherches Actuelles* - III, «Le Déplacement de la théologie», Paris, 1977; C. GEFFRÉ, *Le Christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1983. Per una presentazione del dibattito sul *Déplacement*, cf G. ANGELINI, *La crisi di identità istituzionale della teologia*, in *Il teologo*, a cura di G. COLOMBO, Milano, Glossa, 1989, 25-65; A. BERTULETTI, *La legittimazione della teologia*, in *Il teologo*, 164-200; S. UBBIALI, *La riflessione teologica sul teologo*, in *Il teologo*, 66-119.

fedele, ma come la sua interpretazione. Il teologo deve quindi assumersi il compito della sempre nuova interpretazione della fede all'interno dei vari contesti linguistici e delle diverse culture.

Lo statuto ermeneutico della teologia e la sua rinuncia alla concezione oggettivistica della verità conducono gli autori del *Déplacement* ad accentuare il ruolo della soggettività del teologo e della sua esperienza credente: «Nessuna teologia potrà più nascere se non dall'esperienza degli uomini, dei credenti, se non confrontandosi di continuo con essa, verificandosi incessantemente su essa. Nessun teologo potrà più parlare nascondendosi dietro l'«obiettività» del suo discorso, ma dovrà esporne l'*humus* personale, la genesi interiore» (7).

Abbiamo fatto riferimento a queste tesi del *Déplacement*, non solo perché nascono dalla stessa problematica che Jüngel sta affrontando in *Meine Theologie*, ma anche per mostrare come il nostro autore si muova esattamente nella direzione opposta. Se per il *Déplacement* la teologia è obbligata dal suo legame intrinseco con la fede a mettere in primo piano il ruolo del teologo, per Jüngel vale l'opposto: proprio perché la teologia è determinata dalla fede, essa è innanzitutto riferita all'istanza veritativa del suo oggetto.

Jüngel può giungere a questa affermazione perché tematizza la fede subito a partire dal legame con il suo oggetto. Da questa prospettiva credere significa lasciarsi determinare dalla pretesa veritativa della rivelazione. La rivelazione non può non presentarsi come l'evento della verità. Dio infatti, automanifestandosi in Gesù Cristo, determina definitivamente il suo essere e, nello stesso tempo, rivela la verità di ogni uomo. Per questo motivo il teologo, come credente, quando parla di Dio, non parla semplicemente di una sua esperienza personale, ma attesta la pretesa universale dell'evento rivelativo e, quindi, la verità: «La teologia esige di essere vero discorso su Dio. Non si può onorare Dio senza rendere onore alla verità» (8).

Il confronto col *Déplacement* rende ancora più chiara la posizione di Jüngel: la sua prospettiva si caratterizza proprio per l'intento di riaffermare il carattere veritativo del sapere teologico che da più parti viene messo in questione. L'esecuzione di questo compito, tuttavia, non significa per il nostro autore il ritorno al modello teologico tradizionale del manuale ed alla sua comprensione concettualistica della verità. L'assunzione della prospettiva dell'evento conduce infatti ad una ricomprensione della verità. In accordo con gran parte della cultura teologica novecentesca Jüngel insiste continuamente sull'impossibilità di ridurre la verità ad un insieme di asserzioni o ad un principio

(7) J.P. JOSSUA, *Gli spostamenti attuali e l'avvenire della teologia*, 172.

(8) E. JÜNGEL, «*Meine Theologie*», 1.

atemporale. Da questo punto di vista Jüngel è vicino al *Déplacement* nel rifiuto sia della concezione dottrinaristica della verità assunta dal manuale, sia della conseguente configurazione deduttivistica del sapere teologico. Tuttavia, nello stesso tempo, egli respinge ogni riduzione della teologia all'autobiografia del teologo: la verità del sapere della fede può essere riaffermata qualora se ne evidenzii il carattere di evento. Questo provoca la ricomprensione dello stesso sapere teologico: esso non si presenta né come sapere deduttivo, né come narrazione della fede del teologo, ma come corrispondenza alla pretesa veritativa dell'accadere della rivelazione. Jüngel sottolinea la passività del teologo nei confronti dell'evento: «La verità che riguarda Dio non può *essere posseduta*. Essa non è un possesso né privato, né collettivo. Non si può assolutamente *averla*. Quando si ottiene di avere a che fare con lei, allora essa ci afferra e noi apparteniamo, per così dire, al suo regno (*Gv.* 16, 13). Io non posso essere teologo senza essere colto da quella stessa verità che richiede di essere studiata ed esaminata in profondità. Io ho una teologia, nel senso, però, di uno dei talenti affidati a noi (*Mt.* 25, 15), dai quali ognuno da parte sua deve trarre il meglio. Probabilmente i Padri hanno voluto dire la stessa cosa quando hanno definito la teologia come un *habitus theòsdotos*»⁽⁹⁾.

La teologia è possibile solo se l'evento della rivelazione, accadendo, coinvolge il teologo con la sua pretesa veritativa. È qui evidente il carattere *escatologico* della fondazione jüngeliana del sapere teologico e della sua verità: l'uomo può parlare di Dio perché l'oggetto del suo discorso è originariamente *evento* della relazione. Fa insomma parte dell'essere di Dio l'avvenire nella temporalità dell'uomo, per manifestargli la sua verità. Questo è il senso dell'evento della croce: Dio, identificandosi con il Crocifisso, accoglie nel suo essere l'irrelazionalità della morte. Confrontandosi con la morte Dio, come evento dell'amore, accetta di rapportarsi con la fine della vita. Da qui il radicale cambiamento di significato della morte: accolta dall'essere di Dio essa perde il suo carattere di irrelazionalità⁽¹⁰⁾. L'evento della risurrezione dice proprio la sconfitta della negatività della morte e lo svelamento della pienezza della vita che ora, avendo come confine soltanto la vita di Dio, è libera di avere una storia. La definitività dell'evento apre dunque la storicità dell'esistenza e la restituisce alla

(9) *Ivi.*

(10) Cf E. JÜNGEL, «*Meine Theologie*», 6. Sul rapporto tra Dio e la morte cf *Id.*, *Vom Tod des lebendigen Gottes. Ein Plakat* (1968), in *Id.*, *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1972, 105-125 (cf soprattutto, p. 120); *Id.*, *Tod*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1971 (trad. it.: *Morte*, traduzione di G. MORETTO, Brescia, Queriniana, 1972).

sua relazionalità, liberandola dalla morte come assenza di rapporti. Ciò che è accaduto in Gesù Cristo è quindi decisivo per la storia di ogni uomo. La singolarità dell'evento non è un ostacolo, ma è la condizione della sua validità universale, essa è infatti «*ein schlechtin singuläres Ereignis, das doch von unüberbietbarer Allgemeinheit ist*»⁽¹¹⁾.

La rivelazione quindi, in quanto accadimento, è la verità dell'uomo. L'evento che, come abbiamo visto, «afferra» il teologo, senza dipendere dalla sua iniziativa, proprio per questo suo modo di essere svela il senso dell'esistenza.

Il legame che sempre più decisamente Jüngel stabilisce tra la verità dell'uomo e l'accadere della rivelazione ha una ben precisa motivazione. Essa è infatti strettamente connessa alla lettura critica che il nostro autore dà della modernità e della sua comprensione della soggettività. Non a caso Jüngel distingue nettamente la valenza escatologica della verità dalla sfera dei valori. Comprendere la verità come valore significherebbe misconoscerne l'essenza. Essa ha infatti, in quanto evento indeducibile dal piano della quotidianità, un carattere liberante, che non può appartenere al mondo dei valori. Questi rimandano alla sfera dell'agire umano che organizza la realtà a partire dalle sue valutazioni⁽¹²⁾. Rimaniamo così nella prospettiva della soggettività moderna che si pone come fondamento della comprensione della realtà. Comprendendosi a partire da sé e dal suo mondo, la soggettività è incapace di cogliere la propria verità. Proprio contro di essa ed il suo modello di certezza Jüngel fa intervenire la categoria dell'evento. All'autocertezza del soggetto moderno egli contrappone l'alterità dell'*eschaton* che, accadendo come assolutamente indeducibile dall'ambito dell'esperienza mondana, interrompe la mera identità del soggetto con il suo presente. L'interruzione operata dall'evento è la condizione dello svelamento della verità. Per questo motivo la categoria dell'interruzione (*Unterbrechung*) acquista un ruolo fondamentale nell'elaborazione della prospettiva escatologica jüngeliana: «Credendo l'uomo fa un'esperienza incomparabile, che interrompe (*unterbricht*) la serie delle esperienze mondane e si riferisce ad essa: un'esperienza di Dio che come tale è un'esperienza con l'esperienza (*Erfahrung mit der Erfahrung*) che non può in nessun caso essere taciuta»⁽¹³⁾.

(11) E. JÜNGEL, «*Meine Theologie*», 6.

(12) Cf il confronto che Jüngel opera tra *Wahrheit* e valori nel *Vorwort a Wertlose Wahrheit*, p. XI-XIII; sul rapporto tra valori ed agire valutativo del soggetto cf pp. XI. Su questa problematica cf anche Id., *Christliche Wahrheitserfahrung im Streit gegen die «Tyrannei der Werte»*, in *Wertlose Wahrheit*, 90-109.

(13) E. JÜNGEL, «*Meine Theologie*», 4. Per una lettura della teologia di Jüngel alla luce delle categorie dell'interruzione e della corrispondenza, cf A. CISLAGHI, *Inter-*

La verità dell'uomo si manifesta, paradossalmente, quando egli accetta la precedenza dell'evento sul suo agire e sul suo pensare ⁽¹⁴⁾. Il soggetto è quindi chiamato a realizzarsi non nella mera corrispondenza a sé, ma riconoscendo nella rivelazione l'anticipazione della totalità del suo essere. Non a caso le varie parti di *Meine Theologie* sono introdotte da una affermazione che rovescia il *Cogito* cartesiano, mostrando la priorità dell'evento sull'iniziativa dell'uomo ⁽¹⁵⁾.

Qui può essere compresa la motivazione del rifiuto che continuamente Jüngel oppone alla prospettiva trascendentale di K. Rahner, la quale vuole giungere al riconoscimento dell'alterità divina a partire dalla dinamica della soggettività.

Per Jüngel questa strada non è percorribile poiché la dinamica della soggettività per giungere alla sua autenticità non può essere compresa a partire da se stessa, ma deve essere interrotta dall'evento della rivelazione. La libertà finita infatti, a partire da sé, non può giungere al riconoscimento di nessuna alterità, ma resta sempre più

ruzione e corrispondenza. Il pensiero teologico di E. Jüngel. Non ci sembra tuttavia che il rapporto stabilito da Jüngel tra le due categorie sia interpretato in maniera adeguata dall'Autrice. La Cislaghi riconosce tra di esse un rapporto dialettico, come se ad ogni corrispondenza tra Dio e l'uomo seguisse subito un'interruzione: «Dio interpella l'uomo nell'esistenza, sottraendosi; quando invece compare, l'uomo e la storia finiscono. Jüngel rinuncia a dire l'incontro definitivo con l'Alterità che l'annuncio cristiano di risurrezione promette. Una tale rinuncia, decisa in nome del duplice rispetto per l'umano e per il divino, sospende proprio sulla soglia dell'incontro quella logica illuminante di corrispondenza e interruzione che costituisce la struttura stessa, nonché il risultato, di tutta l'opera di Jüngel» (*ivi*, 220). Sostenere che Jüngel rinuncia a dire l'incontro definitivo con l'evento rivelativo, significa ricondurlo in quella teologia apofatica e negativa, che, come vedremo, egli vuole superare (cf la contestazione di questo modello di teologia in E. JÜNGEL, *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa tra teismo ed ateismo*, traduzione di F. CAMERA, Brescia, Queriniana, 1982, 305-342; citeremo questo testo come *DMM*). Come giustamente osserva P. GAMBERINI nella sua recensione al testo della Cislaghi («Rassegna di Teologia», 36 [1995] 499-501), l'Autrice non tiene conto del fatto che Jüngel comprende il rapporto tra Dio e l'uomo come *già* fondato dall'accadere dell'evento. Intendere il rapporto tra interruzione e corrispondenza come rapporto dialettico significa ritornare alla «concezione della *maior dissimilitudo in similitudine*, che Jüngel rifiuta e capovolge, a motivo dell'evento cristologico della croce, in quello della *maior similitudo in dissimilitudine*» (*ivi*, 501). Non avviene quindi per Jüngel un alternarsi di interruzione e corrispondenza, ma piuttosto il definitivo realizzarsi della corrispondenza nell'evento dell'interruzione. L'interruzione è condizione di possibilità della corrispondenza: questo impedisce di riconoscere tra di esse una relazione di reciprocità.

(14) E. JÜNGEL, «*Meine Theologie*», 3.

(15) «*Ich glaube, darum denke ich*» (p. 3); «*Ich glaube, darum höre ich*» (p. 5); «*Ich glaube, darum staune ich*» (p. 6); «*Ich glaube, darum denke ich*» (p. 7); «*Ich glaube, darum hoffe ich*» (p. 12); «*Ich glaube, darum handle ich*» (p. 13); «*Ich glaube, darum bin ich*» (p. 13).

chiusa all'interno della propria autocertezza, alla quale riduce, come mostra il mondo della tecnica, ogni realtà. L'alterità assoluta della rivelazione, la sua discontinuità rispetto al mondo del soggetto, il suo carattere di interruzione, non ne indicano solo la teo-logicità, contro ogni tentativo di riduzione antropologica, ma sono per Jüngel, altrettanto indispensabili per dire la sua funzione salvifica.

Grazie all'accoglimento dell'iniziativa dell'evento l'uomo può comprendere la singolarità della sua storicità. Proprio a partire da qui è infatti possibile, per Jüngel, far rientrare in gioco quella singolarità del teologo, che all'inizio del saggio era stata relativizzata di fronte alla priorità dell'evento rivelativo. L'evento si impone al soggetto non esteriormente, ma come condizione della sua singolare storicità. Questo significa che la corrispondenza all'accadere della verità non provoca l'uniformità delle teologie, ma, al contrario, è ciò che consente al teologo di avere la *propria* prospettiva teologica, che non è riducibile a nessun'altra. La verità che interpella l'uomo lo pone infatti di fronte alla responsabilità di dare la sua risposta: «La comunione dei santi non conduce a nessuna uniformità... Ogni teologo è personalmente raggiunto dalla verità, della quale egli deve essere responsabile pensando, parlando e, naturalmente, anche agendo» ⁽¹⁶⁾.

È qui evidente il rovesciamento della posizione del *Déplacement*: in esso la centralità del teologo viene motivata dall'impossibilità di individuare un criterio veritativo al di là dell'esperienza personale del senso, in Jüngel il ruolo del teologo, il suo singolare rapporto con l'evento sono fondati sull'accadere stesso della verità come evento della differenza. La singolarità del teologo è insuperabile perché è richiesta come tale dal darsi dell'evento e proprio a partire da esso riceve carattere veritativo ⁽¹⁷⁾.

(16) Cf E. JÜNGEL, «*Meine Theologie*», 2 s.

(17) È interessante notare come questa tesi venga ripresa di Jüngel in un suo intervento all'interno del dibattito tedesco sulla teologia nell'Università. E. JÜNGEL, *Niente sconti sulla verità*, in *Teologia e formazione teologica. Problemi e prospettive*, a cura di S. MURATORE, Alba, San Paolo, 1996, 171-178. Qui il nostro Autore rinuncia a cercare una comunanza tra la teologia e le altre scienze per giustificare la sua presenza all'interno dell'Università. Egli mostra, al contrario, come questa presenza sia giustificata proprio dalla *differenza* del sapere teologico rispetto agli altri saperi: «Abbiamo bisogno di questa particolare scienza senza alcuna alterazione, abbiamo bisogno della teologia nel Palazzo delle Scienze, proprio perché la teologia per sua natura è un *corpo estraneo* nell'ambito delle scienze. Senza questa estraneità – costitutiva della teologia – le singole discipline teologiche rischierebbero di diventare un doppione delle singole discipline «profane»» (*ivi*, 172. Sottolineatura nostra). Il carattere di differenza della teologia non ha però solo la funzione di garantirla, dall'interno, la teo-logicità, ma ne mette anche in luce il ruolo insostituibile nei confronti degli altri saperi e approcci umani alla verità: «Senza

2. L'ESCATOLOGIA COME CENTRO DELLA TEOLOGIA DI JÜNGEL

2.1 *La ricomprensione dell'escatologico*

In *Meine Theologie* Jüngel riconosce nella piena assunzione della storicità dell'evento cristologico il centro della sua prospettiva teologica. È infatti a partire da qui che la teologia può abbandonare la comprensione concettualistica della verità e ridefinire il carattere veritativo del suo sapere.

Questo compito però, per poter essere eseguito, richiede una riformulazione radicale dell'escatologia, che superi la sua comprensione tradizionale e il ruolo che essa aveva ricevuto all'interno della trattazione manualistica. Ignorando la categoria dell'evento, il manuale aveva identificato la vita eterna con ciò che è al di là della vicenda storica della libertà finita. In questo modo la dottrina dei *Novissimi*, non era riuscita ad avere un ruolo centrale per la teologia, ma era rimasta semplicemente l'ultimo tema della trattazione teologica. La prospettiva dualistica in cui l'aldilà veniva compreso aveva impedito infatti l'affermazione dell'essenza escatologica del Cristianesimo e, conseguentemente, della storicità della rivelazione ⁽¹⁸⁾.

Il dualismo del manuale viene superato grazie alla scoperta, operata dalla teologia novecentesca, dell'identità dell'evento cristologico con la rivelazione definitiva di Dio. Poiché Gesù Cristo coincide con la verità, l'*eschaton* non può essere collocato su un piano differente dalla storia, ma deve essere riconosciuto come l'intervento definitivo di Dio in essa. Coincidendo con Cristo, l'escatologico non è l'aldilà, ma indica il farsi evento di Dio nella vicenda storica come sua condizione di possibilità.

teologia il mondo perderebbe un'intera dimensione, e la fede orientata al pensiero, la *fides quaerens intellectum* verrebbe sostituita dall'irrazionalità e dalla superstizione» (*ivi*, 173).

(18) Sul superamento del *De Novissimis* e sulla scoperta del carattere escatologico della rivelazione cristiana, operata dalla teologia novecentesca, cf G. MOIOLI, *Dal «De Novissimis» all'escatologia*, «La Scuola Cattolica» 101 (1973) 553-576, pubblicato in *Id.*, *L'«Escatologico cristiano»*, Milano, Glossa, 1994, 199-226; D. WIEDERKEHR, *Perspektiven der Eschatologie*, Zürich, Benzinger Verlag, 1974 (trad. it.: *Prospettive dell'escatologia*, traduzione di D. PEZZETTA, Brescia, Queriniana, 1978); M. KEHL, *Eschatologie*, Würzburg, Echter Verlag, 1986; S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'Escatologico*, «La Scuola Cattolica» 118 (1990) 507-530; *Id.*, *La risurrezione dei morti. L'assolutezza del tempo finito*, «La Scuola Cattolica» 121 (1993) 135-170; P.A. SEQUERI, *Storia ed escatologia*, «Studium» 87 (1991) 949-974; G. SAUTER, *Einführung in die Eschatologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995, soprattutto 1-26; G. COLZANI, *L'escatologia nella teologia cattolica degli ultimi 30 anni*, in ATI, *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, Padova, Messaggero, 1995, 81-120; S. ROSTAGNO, *L'identità cristiana nell'escatologia protestante del XX secolo*, in *L'escatologia contemporanea*, 121-160.

La coincidenza dell'*eschaton* con l'evento cristologico manifesta il carattere essenzialmente escatologico del Cristianesimo: questa è la tesi che Jüngel afferma e sviluppa nella sua prima opera importante, *Paolo e Gesù* ⁽¹⁹⁾. Proprio nell'elaborare la sua teoria, Jüngel si colloca in un complesso rapporto di continuità e discontinuità con altre prospettive che, in maniera analoga, hanno messo a tema l'evento cristologico come *eschaton*. In particolare egli interviene nella discussione sul Gesù storico portata avanti da R. Bultmann e dalla sua scuola. Da un lato, egli riconosce in Bultmann e nei suoi allievi la scoperta della definitività della rivelazione cristologica e, quindi, l'affermarsi della centralità dell'escatologia. Dall'altro lato, però, Jüngel mostra come questi autori, anche se in modi diversi, non riescano a far valere pienamente questa prospettiva poiché, non pensando fino in fondo la storicità della vicenda cristologica, restano all'interno di una impostazione dualistica della questione.

L'obiezione si volge innanzitutto alla teoria bultmanniana. Bultmann afferma il carattere escatologico della rivelazione, ma pone, nello stesso tempo, una netta separazione tra la storia terrena di Gesù (*Historie*), priva di ogni valenza teologica, e il Cristo della fede, che viene fatto coincidere con l'evento escatologico. L'*eschaton* è quindi compreso come evento, ma, contemporaneamente, viene separato dal piano della *Historie*, lasciando così permanere l'impostazione dualistica ⁽²⁰⁾.

La categoria del *comportamento di Gesù*, che Jüngel introduce in *Paolo e Gesù*, si contrappone proprio al dualismo bultmanniano tra Gesù storico e Cristo della fede: essa vuole mostrare che la concreta vicenda storica di Gesù è la rivelazione di Dio. Solo se si riconosce

(19) E. JÜNGEL, *Paulus und Jesus. Eine Untersuchung zur Präzisierung der Frage nach der Ursprung der Christologie*, Tübingen, Mohr, 1962 (trad. it.: *Paolo e Gesù. Alle origini della cristologia*, a cura di R. BAZZANO, Brescia, Paideia, 1978. Questo testo verrà citato come PG).

(20) La discussione del dualismo che Bultmann stabilisce tra *Historie* e *Geschichte* viene ripresa da Jüngel in *Glauben und Verstehen. Zum Theologiebegriff Rudolf Bultmanns*, in *Id.*, *Wertlose Wahrheit*, 16-77. Anche in questo testo Jüngel riconosce in Bultmann una concezione puntualistica dell'evento che rende impossibile il pensare la realtà della storia. Alla affermazione bultmanniana il nostro autore contrappone il fatto che l'evento non ha un carattere puntualistico, ma corrisponde alla *vicenda storica* di Gesù di Nazaret che viene narrata dai Vangeli: «A questo corrisponde il fatto che la parola che qualifica l'istante, in quanto è il *Kerygma* di Gesù Cristo, non annuncia solo il puro *Daß* di un istante determinato dall'agire di Dio, come pensava Bultmann, ma racconta la *storia di Gesù di Nazaret* come la *storia di Cristo*, la *storia* di questo uomo come la *storia* del Figlio di Dio. I Vangeli riconoscono il tempo che Dio ha accolto per gli uomini, non solo come il tempo di un istante, ma come il tempo di una storia» (*ivi*, 70).

la corrispondenza tra rivelazione e storia di Gesù è possibile far valere il vero senso dell'evento ed eliminare ogni dualismo tra storia ed escatologia.

Il superamento del dualismo non significa, però, l'eliminazione del carattere di differenza dell'evento. Esso non viene eliminato, ma viene pensato all'interno della prospettiva escatologica che il nostro autore vuole costituire. Questo significa che la differenza e l'essere in rapporto, ben lungi dall'escludersi a vicenda, devono essere riconosciute come le due caratteristiche costitutive dell'evento rivelativo. In quanto differente da essa il regno accade nella storia, instaurando con essa un rapporto reale. La differenza non indica infatti il collocarsi dell'escatologico su un altro piano rispetto a quello della storia, ma il suo essere temporale in senso originario. L'*eschaton* coincide con la temporalità originaria di Dio che, essendo assolutamente ineducibile dal piano della storia umana, viene ad essa come fondamento della sua storicità. La differenza è dunque la condizione del rapporto e del suo carattere salvifico: «Per sottrarsi alla concezione metafisica della trascendenza di Lohmeyer, occorre mantenere fermo che il rapporto stesso di Dio con la storia, concepito come antitesi ad essa, costituisce esso stesso un rapporto temporale. Quest'ultimo, quale rapporto futuro, fa sperimentare l'evento della vicinanza di Dio alla storia (quando Paolo guarda indietro all'*eschaton* vuol dunque dire che il futuro è già iniziato). Tale rapporto di Dio con la storia, inteso come evento della vicinanza di Dio ad essa, in linea di principio rende possibile qualcosa come la storia. Quest'ultima è resa possibile dalla sua fine» (21).

La ricomprensione della categoria della differenza diviene per Jüngel l'elemento decisivo per determinare il rapporto tra escatologia ed apocalittica, che è l'altro argomento centrale di *Paolo e Gesù*. L'obiettivo dell'apocalittica sta nell'affermazione che la storia può essere redenta solo dalla sua fine, come evento da essa assolutamente ineducibile. Tuttavia la fine deve essere intesa in senso escatologico. In questa prospettiva essa non può essere semplicemente ciò che deve venire, e che il presente trova sempre davanti a sé. Essa è l'evento che avviene nella storia come sua fine e, quindi, come suo fondamento. Pensare la fine come il definitivo che deve ancora venire equivarrebbe infatti a negare la definitività dell'evento cristologico e a ricomprensione l'escatologico in una prospettiva dualistica.

Questa è l'obiezione che Jüngel rivolge a Käsemann ed alla sua comprensione dell'escatologia del Cristianesimo primitivo come apocalittica: «Come Ernst Käsemann e altri anche io sono dell'opinione che l'escatologia abbia avuto una funzione costitutiva nel Cristia-

(21) *PG*, 341.

nesimo primitivo. Tuttavia questa escatologia così costitutiva è nata con il Cristianesimo e quindi è nella sua essenza escatologia *cristiana* e deve essere compresa al di fuori di se stessa» (22). Comprendere l'escatologia *al di fuori di se stessa* significa comprenderla a partire dall'evento cristologico che, in quanto tale, è il definitivo. La prospettiva dell'apocalittica, che per Käsemann è il fondamento della teologia cristiana, non riesce, se assunta in se stessa, a rendere conto della assolutezza dell'evento. Essa facendo uso della categoria del *non-ancora* dimentica che in Gesù Cristo è stata *già* posta una nuova determinazione della storia (23).

Käsemann non riesce dunque a rendere conto del carattere escatologico della vicenda terrena di Gesù. Egli si limita a fornire una motivazione di ordine storico: la comunità primitiva, che attende l'intronizzazione del Figlio dell'uomo, volendo evitare il rischio di una cristologia docetista, mette in luce la continuità tra il Gesù storico e il Signore glorificato. Per Jüngel Käsemann non va oltre questa motivazione storica e non si pone il problema dell'intrinseco legame teologico esistente tra la storia di Gesù e l'*eschaton* (24). Proprio la risposta a questo problema deve divenire, per il nostro autore, il compito principale della teologia. Non a caso in *Jesus Wort und Jesus als Wort Gottes*, subito dopo la contestazione della teoria di Käsemann, egli mostra come il comportamento di Gesù debba essere inteso come corrispondenza al contenuto del suo annuncio: «Gesù ha annunciato il regno di Dio. Il comportamento di Gesù corrisponde a quanto ha annunciato. L'esistenza terrena di Gesù fu in quanto tale, e nella sua totalità, determinata dal rapporto col regno di Dio» (25). C'è quindi una piena coincidenza tra l'annunciatore ed il regno come contenuto del suo annuncio: non si può porre nessuna differenza tra il fatto storico ed il suo senso, tra il Gesù storico ed il Cristo glorificato. La corrispon-

(22) E. JÜNGEL, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit. Zum ontologischen Ansatz der Rechtfertigungslehre* (1969), in Id., *Unterwegs zur Sache. Theologische Bemerkungen*, 214. Per la tesi di Käsemann sull'apocalittica come unica forma autentica della teologia cristiana, cf E. KÄSEMAN, *Die Anfänge christlicher Theologie* (1960), in Id. *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, 162-185 (trad. it.: *Gli inizi della teologia cristiana* [1962], in Id., *Saggi esegetici*, traduzione di M. PESCE, Casale Monferrato, Marietti, 1985, 83-105); Id., *Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik* (1962), in Id., *Exegetische Versuche und Besinnungen*, II, 105-131 (trad. it.: *Sul tema dell'apocalittica cristiana primitiva*, in Id., *Saggi esegetici*, 106-132).

(23) *Ivi*.

(24) Queste obiezioni a Käsemann si trovano in E. JÜNGEL, *Jesus Wort und Jesus als Wort Gottes. Ein Hermeneutischer Beitrag zum christologischen Problem* (1966), in Id., *Unterwegs zur Sache*, 143; cf soprattutto, 126-128.

(25) E. JÜNGEL, *Jesus Wort*, 128.

denza tra i due livelli è espressa da Jüngel dalla definizione della vita di Gesù come *Sein in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft* ⁽²⁶⁾. Egli spiega l'espressione in chiave chiaramente escatologica: «*Gottesherrschaft*» è un concetto escatologico. Il regno di Dio escatologico, che Gesù ha annunciato, è stato da lui chiaramente sperimentato e compreso come una potenza che condizionava e determinava la sua esistenza» ⁽²⁷⁾.

È importante notare che l'espressione *Sein in der Tat des Wortes vom der Gottesherrschaft*, che abbiamo incontrato in questo articolo, venga ripresa da Jüngel in *Dio mistero del mondo* ⁽²⁸⁾. È questo un segno evidente del fatto che la prospettiva escatologica, fondata sull'identificazione dell'*eschaton* con l'evento cristologico, non sia un'affermazione sporadica di questi primi scritti jüngeliani, ma costituisca la vera *Sache* che il nostro autore si preoccupa di evidenziare e precisare lungo tutta la sua opera.

2.2 *Trinità e storicità originaria di Dio*

Tutte le grandi opere jüngeliane successive a *Paolo e Gesù* conservano il modello di escatologia che egli ha elaborato in questo suo primo testo. La novità non riguarda la sostanza, ma solo l'allargamento della problematica e l'esigenza di confrontarsi con gli altri modelli teologici emergenti. Confrontandosi con altre prospettive Jüngel precisa ed approfondisce il senso della storicità dell'evento e il rapporto di questo con la totalità della storia.

Verso un tale approfondimento si muove *Gottes Sein ist im Werden* ⁽²⁹⁾. Se in *Paolo e Gesù* era stata messa a tema la vicenda cristologica intesa come manifestazione definitiva del regno, ora si tratta di precisare il rapporto che essa ha con l'essere di Dio. Jüngel si confronta ora con tutte quelle prospettive che pongono una distinzione

(26) *Ivi*, 129.

(27) *Ivi*.

(28) Cf E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, Mohr, 1977, 483: «Sein Menschenleben war ein Sein in der Tat des Wortes von der Gottesherrschaft, deren Zeit er als gekommen proklamierte» (trad. it.: *Dio mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del crocifisso nella disputa tra teismo ed ateismo*, traduzione di F. CAMERA, Brescia, Queriniana, 1982, 458).

(29) E. JÜNGEL, *Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase*, Tübingen, J.B.C. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1965 (trad. it.: *L'essere di Dio è nel divenire. Il discorso responsabile sull'essere di Dio in Karl Barth*, in *Id.*, *L'essere di Dio è nel divenire. Due studi sulla teologia di Karl Barth*, traduzione di A. RIZZI, Casale Monferrato, Marietti, 1986, 63-178. Citeremo questo testo come *EDD*).

tra la storicità della rivelazione di Dio e la sua essenza. Questo avviene in H. Gollwitzer che, contrapponendosi alla riduzione antropologica operata da Braun e dal suo maestro Bultmann, sostiene la necessità di una decisa affermazione dell'oggettività di Dio ⁽³⁰⁾. Per fare ciò egli ricorre alla teologia di Barth, interpretandola come difesa della assoluta oggettività di Dio e della rivelazione contro ogni sua riduzione antropologica. Jüngel mette in luce le aporie a cui approda il modo in cui Gollwitzer pensa l'oggettività di Dio. Essa implica, per Gollwitzer, la affermazione della sua differenza rispetto a tutto ciò che è storico-mondano: non si può quindi attribuire a Dio l'essere nello stesso senso in cui viene attribuito agli enti creati ⁽³¹⁾.

La difficoltà di una tale posizione emerge dal fatto che essa rende impossibile il pensare un reale rapporto di Dio con la storia: «Ma allora, a questo Dio che si espone a un incontro nella storia, e dunque è storicamente "nel modo di essere di un soggetto intrastorico", non spetta l'essere in "rapporto a ciò che si chiama essere in lui", bensì il non-essere. Non sarebbe dunque possibile parlare dell'essere di Dio senza parlare del suo non-essere» ⁽³²⁾.

Il problema diviene ancora più acuto se si pensa che in Gesù Cristo Dio si è realmente manifestato in maniera definitiva come un soggetto intrastorico. Questo significa che ogni discorso su Dio, per essere legittimo, deve essere fondato cristologicamente. Proprio su questo punto la prospettiva di Gollwitzer si rivela inadeguata: la sua comprensione dell'oggettività di Dio pone una distinzione insuperabile tra l'essere di Dio e la sua manifestazione storica in Gesù Cristo. Non a caso, per preservare questa differenza, Gollwitzer distingue l'essenza di Dio dalla sua volontà, collegando conseguentemente la decisione divina di rivelarsi nella storia unicamente a quest'ultima ⁽³³⁾. È quindi impossibile, in questa prospettiva, risalire dalla decisione di rivelarsi nella storia all'essenza di Dio. In questo modo l'essenza di Dio resta svincolata dal suo rivelarsi storicamente in Gesù Cristo: essa resta un «*fondale metafisico*» indifferente nei confronti dell'agire storico di Gesù e, quindi, della sua stessa morte ⁽³⁴⁾. Per evitare questa aporia è necessario comprendere diversamente il rapporto tra volontà ed essenza di Dio: «È chiaro che Gollwitzer *non vuole* questo. Ma può essere evitata questa conseguenza se l'"essenza della sua volontà", intesa come libero amore di Dio, non viene anche intesa come *volon-*

(30) Jüngel si riferisce a H. GOLLWITZER, *Die Existenz Gottes im Bekenntnis des Glaubens*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1963.

(31) Cf EDD, 74.(32) EDD, 75. Il testo citato è H. GOLLWITZER, *Die Existenz Gottes*, 161.

(33) Cf EDD, 76 s.

(34) Cf EDD, 77.

tà della sua essenza?... L'essere di Dio, che si rivela nella storia e come storia non ci induce forse a pensare questo essere di Dio *già* come essere storico nella sua forza che è condizione di possibilità della rivelazione?» (35).

È accennato in queste affermazioni, nei suoi elementi fondamentali, il progetto teologico, che Jüngel intende sviluppare in *Gottes Sein ist im Werden*. Se Gollwitzer legittimamente denuncia il rischio di riduzionismo antropologico, presente nella prospettiva di Braun, d'altra parte, però, le aporie in cui si imbatte la sua teoria sono un chiaro segno della necessità di pensare in maniera diversa l'oggettività di Dio. Essa, a differenza di quanto avviene in Gollwitzer, deve essere compresa a partire dall'evento cristologico. Questo significa che Dio deve essere pensato come *già originariamente* in rapporto con la storia. La croce non si aggiunge quindi accidentalmente all'essenza divina, ma, al contrario, manifesta definitivamente quella storicità che da sempre le appartiene.

Tuttavia, per pensare il rapporto originario tra croce e storicità di Dio, Jüngel non può più rimanere all'interno del quadro concettuale a cui ha fatto riferimento in *Paolo e Gesù*, determinato da Bultmann e dalla sua scuola. Non a caso il suo interlocutore privilegiato ora è Barth: nella *Kirkliche Dogmatik* Jüngel trova gli strumenti teorici per affermare che l'essere di Dio, che è definito dalle relazioni trinitarie, non può essere pensato senza il suo costitutivo rimando alla storia dell'uomo. Nella relazione originaria che lega il Padre al Figlio è da sempre posto il fondamento della decisione divina di autodefinirsi nel rapporto con l'uomo. L'assolutezza e l'oggettività dell'essere di Dio non possono quindi essere disgiunte dalla singolarità dell'evento cristologico.

Rispetto a *Paolo e Gesù* l'essere stesso di Dio è pensato in termini radicalmente storici. Questo testo, infatti, è tutto mosso dall'esigenza di mostrare l'impossibilità di pensare un essere di Dio astorico che precederebbe l'Incarnazione e l'economia salvifica. Dio è pensabile solo come evento. Da questo punto di vista la teoria di Jüngel rientra pienamente in quel processo di rinnovamento del pensiero di Dio in cui gran parte della teologia novecentesca è impegnata. L'essere di Dio viene ripensato proprio a partire dalle categorie escatologiche del divenire e della storicità. La convinzione che sta alla base di questo rinnovamento, pur nella differenza delle prospettive teoriche attraverso le quali viene perseguito, è data dalla necessità di superare il dualismo metafisico tra essere di Dio e divenire (36). Separando Dio

(35) *Ivi*.

(36) Su questa problematica cf. tra i testi a cui Jüngel fa riferimento: K. RAHNER, *Bemerkungen zum dogmatischen Traktat «De Trinitate»*, in *Id.*, *Schriften zur Theologie*, IV, Einsiedeln - Zürich, Benzinger, 1960, 103-133 (trad. it.: *Osservazioni sul*

dalla storicità, egli viene infatti ridotto ad una entità astratta, priva di vita. È possibile pensare Dio come il Dio vivente, solo se si mette in luce la costitutiva storicità del suo essere.

2.3 *Evento rivelativo e realtà della storia*

L'approfondimento del carattere di evento dell'essere di Dio consente a Jüngel di entrare in confronto con altri modelli di escatologia, in particolare con quelli di J. Moltmann e W. Pannenberg, che sono i principali interlocutori di *Dio mistero del mondo*. Con essi egli condivide un punto di partenza importante: la consapevolezza del carattere escatologico del Cristianesimo obbliga a ridefinire lo statuto epistemologico del sapere teologico. Non a caso in tutti e tre la riflessione sull'escatologia procede di pari passo con la riflessione sulla teologia. Nello stesso tempo la sfida che Moltmann e Pannenberg pongono a Jüngel riguarda l'effettiva capacità della sua teoria dell'evento ad elaborare una comprensione teologica della storia. In questo modo essi colgono una reale aporia della tesi di Jüngel.

Il rischio della prospettiva jügeliana è proprio quello di limitarsi a tematizzare la storicità dell'essere di Dio, pensando che questo sia sufficiente per fondare adeguatamente la storicità della storia. Jüngel infatti fino ad ora ha mostrato come l'essere di Dio debba essere compreso a partire dal suo carattere di evento e come qui tutta l'economia salvifica trovi la sua origine e la sua condizione di possibilità. In questo modo, però, la storia della libertà finita rischia di essere assorbita nella storicità intratrinitaria, perdendo il suo carattere di storia. Come può infatti la storia umana avere un futuro reale se è già stata determinata dalla storicità divina? Senza la dimensione del futuro la storia non può più essere realmente tale. La difficoltà della prospettiva jügeliana sta proprio nel non aver tematizzato il rapporto tra l'evento cristologico e la storia. Detto più precisamente: egli ritiene di

trattato dogmatico «De Trinitate», in Id., *Saggi teologici*, Roma, Edizioni Paoline, 1965, 587-634); K. RAHNER, *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, II, Einsiedeln, Benzinger, 1967, 317-401 (trad. it., *Il Dio trino come fondamento originario e trascendente della storia della salvezza*, in *Mysterium Salutis. Nuovo corso di Dogmatica come teologia della storia della salvezza*, traduzione di F. V. JOANNES, Brescia, Queriniana, 401-502), su questo testo cf E. JÜNGEL, *Das Verhältnis von «ökonomischer» und «immanenter» Trinität*, in Id., *Entsprechungen*, München, Chr. Kaiser, Verlag, 1986, 265-275; J. MOLTSMANN, *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1972 (trad. it., *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana*, traduzione di D. PEZZETTA, Brescia, Queriniana, 1973).

poter tematizzare la realtà della storia esclusivamente a partire dalla storicità cristologica.

Proprio questo è l'aspetto che viene contestato, sia pure secondo modalità diverse, da Moltmann e Pannenberg. Entrambi sostengono che l'escatologia può realmente essere la dottrina del compimento della storia se assume un quadro teorico completamente differente da quello a cui Jüngel fa riferimento. In particolare deve essere superata quella concezione barthiana della rivelazione, all'interno della quale egli si muove.

Moltmann mostra infatti come in Barth l'*eschaton* venga fatto coincidere con l'atto rivelativo di Dio che, ponendo fine alla storia, ne fonda la possibilità ⁽³⁷⁾. In questo modo l'attenzione è posta esclusivamente sul fatto che Dio si manifesta, lasciando da parte la questione del rapporto tra la rivelazione e l'apertura al futuro della storia ⁽³⁸⁾. Proprio questo nesso viene tematizzato da Moltmann: la rivelazione, nella prospettiva della *Teologia della Speranza*, coincide con l'*eschaton* poiché corrisponde all'agire di Dio che, mettendo in crisi ogni presente, pone la storia in movimento verso il suo futuro. L'escatologico è quindi ciò che fonda e garantisce l'apertura al futuro del reale e, quindi, la stessa storicità della storia.

Jüngel si sente provocato dalla obiezione di Moltmann. La sua risposta avviene confrontandosi con l'istanza stessa avanzata dalla *Teologia della Speranza*: trovare le categorie che consentano di pensare la storicità della storia. In questa ottica Jüngel mostra come proprio il ricorso moltmanniano alla categoria del futuro sia insufficiente per comprendere la vicenda storica della libertà e per operare un reale superamento del dualismo dell'escatologia tradizionale. Comprendendo la vicenda storica come continua apertura verso il futuro promesso dalla parola, Moltmann dimostra infatti di concepirla negativamente mediante la categoria della mancanza, e quindi, di svuotarla di senso ⁽³⁹⁾. Si sostituisce in questo modo al dualismo tradizionale

(37) Cf J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, München, Chr. Kaiser Verlag, 1969 (1964) (trad. it., *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di una escatologia cristiana*, traduzione di A. COMBA, Brescia, Queriniana, 1970); cf anche J. MOLTSMANN, *Perspektiven der Theologie. Gesammelte Aufsätze*, München-Mainz, Kaiser-Grünwald, 1968 (trad. it.: *Prospettive della teologia. Saggi*, traduzione di D. PEZZETTA, Brescia, Queriniana, 1973); Id., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik Christlicher Theologie*.

(38) Questa critica al modello barthiano viene svolta da J. MOLTSMANN soprattutto in *Teologia della speranza*, 41-66.

(39) Il confronto con la prospettiva di J. MOLTSMANN è il tema centrale di un saggio jüngeliano del 1969, *Die Welt als Möglichkeit und Wirklichkeit*, in Id., *Unterwegs zur Sache*, 206-233. Osservazioni analoghe sono rivolte alla *Teologia*

tra tempo ed eternità, un nuovo dualismo tra presente e futuro. Ancora una volta, però, il presente in cui l'uomo vive è svalutato in nome di qualcosa che sta al di là di esso.

Jüngel collega questo modello di escatologia con un atteggiamento prassista che, per orientarsi nel mondo, è costretto ad elaborare sempre nuovi progetti che oltrepassino in avanti il presente ⁽⁴⁰⁾.

Per evitare la caduta in questa visione negativa della storia è necessario allargare la prospettiva, mostrando come l'evento escatologico non sia semplicemente il futuro che è al di là di ogni presente. Esso in realtà corrisponde all'evento cristologico che nel suo essere già accaduto fonda la storicità della storia nella sua totalità di passato, presente e futuro. È la totalità della vicenda storica che viene garantita nella sua positività dalla storicità cristologica, e non semplicemente la sua apertura al futuro.

La difficoltà della prospettiva di Moltmann sta per Jüngel proprio nel fatto che, eliminando l'evento come essere accaduto del definitivo, non riesce a pensare, contrariamente alle sue intenzioni, la realtà della storia.

Anche la posizione di Pannenberg, però, fallisce nel suo intento di riformulazione dell'escatologia poiché elimina la categoria dell'even-

della Speranza da M. PAGANO, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano, Mursia, 1973, 177-188. L'Autore mostra come in Moltmann la parola della promessa sia pensata come negazione della storia, nei confronti della quale conserva quindi un carattere dialettico. Da questo punto di vista la posizione di Moltmann è vicina a quella barthiana: Il Dio totalmente altro è divenuto il Dio che muta totalmente (cf *ivi*, 180). La parola della promessa non fa quindi che svelare il continuo essere priva di senso della storia. La stessa risurrezione è un evento storico particolare: «è un evento escatologico, accaduto nel *modus* della promessa, un'azione-promessa (*Verbeissungsstat*) che non soltanto non ha analogia con altri fatti storici (così anche Pannenberg), ma appartiene nettamente ad un'altra storia, che essa stessa inaugura: e solo nel futuro di Dio questo evento può trovare l'analogia che lo verifica» (*ivi*, 180 s.). La storia non è quindi cambiata nel suo essere dall'evento della risurrezione. Proprio questa affermazione viene rovesciata da Jüngel che vede invece nell'evento della croce-risurrezione il fondamento del senso della storia. Sull'inadeguatezza della prospettiva moltmanniana a rendere conto del carattere teologico della storia insiste anche S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo*, 511.

(40) «Il mondo moderno non deve dunque, a motivo della propria esistenza, ricorrere in misura assai maggiore e in modo ancora molto più urgente che non i produttori di dèi derisi da Isaia (*Is* 44, 9 ss.) a progettare e a costruire dèi che siano *più* che il mondo rispettivamente esistente? E gli dèi progettati e costruiti in questo modo, in confronto agli idoli prodotti nella fucina, non sono probabilmente molto «utili», ancor più: necessari? Il mondo da pensare come fattibile non deve addirittura progettare e costruire *sempre nuovi dèi*, uno dopo l'altro per precedere continuamente l'orizzonte di volta in volta nuovo di un mondo che si muta continuamente con la costruzione progettante di un nuovo *più che mondo*, affinché si possa giungere ancora una volta a un *più nel mondo* realmente nuovo e così via?», *DMM*, 213 s.

to. L'evento cristologico viene infatti qui ridotto semplicemente alla funzione di anticipazione della totalità. Esso non corrisponde quindi alla verità definitiva. Tuttavia il ricorso alla totalità non rende soltanto impensabile il carattere veritativo della vicenda cristologica, ma, nello stesso tempo si rivela inadeguato a pensare la stessa storia: «La tesi secondo la quale determinati eventi storici sarebbero anticipazioni della fine della storia che ad un certo punto 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 ad 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. È 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"» (41).

L'aporia della prospettiva pannenberghiana sta proprio nel tentativo di pensare la storia come un tutto del quale l'evento escatologico rappresenterebbe la fine. Come può la storia essere una totalità, intesa in questo senso, e contemporaneamente conservare la sua apertura? Questa è l'obiezione che da più parti è stata rivolta a Pannenberg (42): Jüngel la riprende per ribadire la maggiore pertinenza della sua posizione.

(41) *DMM*, 250 s., n. 5.

(42) Da più parti si è messo in luce il carattere aporetico del richiamo pannenberghiano alla totalità della storia come verità di ogni singolo evento. Cf I. BERTEN, *Histoire, révélation et foi. Dialogue avec W. Pannenberg*, Bruxelles, Éditions du CEP, 1969, 63-68; M. PAGANO, *Storia ed escatologia*, 85 ss.: l'autore mostra come sia difficile da parte di Pannenberg conciliare l'affermazione della contingenza della storia, con quella del suo essere lo svelamento del vero significato di ogni evento; P.A. SEQUERI, *Storia ed escatologia*, 958: «L'aporia sta nell'idea stessa di compimento assoluto una volta che si sia concepita la realtà come storia». A partire dalle aporie dell'impostazione di Pannenberg, l'autore riconosce una maggiore coerenza all'escatologia barthiana, con la sua rinuncia all'idea di un compimento della storia (958 s.).

3. ESCATOLOGIA E CRITICA DEL TEISMO

Abbiamo detto che il pensiero di *Dio mistero del mondo*, senza dubbio l'opera più conosciuta di Jüngel, deve essere compreso all'interno di quella prospettiva radicalmente escatologica, fondata sulla categoria dell'evento, che Jüngel elabora a partire da *Paolo e Gesù*. In *Dio mistero del mondo*, il nostro autore sistematizza la sua teoria, ma non aggiunge nuovi contenuti al nucleo essenziale dell'opera primitiva.

La presupposizione dell'escatologia di *Paolo e Gesù* deve essere tenuta presente per comprendere nei suoi giusti termini la discussione della tradizione della teologia metafisica, che nell'opera più recente viene compiuta. Jüngel in *Dio mistero del mondo* si impegna in una interpretazione della metafisica moderna per mostrare come essa, con il suo particolare modo di organizzare il discorso teologico, abbia dato origine a quel processo che si è concluso con la nascita dell'ateismo⁽⁴³⁾. Secondo il nostro autore, insomma, teismo ed ateismo non sono affatto antitetici, ma sono inseriti in un unico processo che ha il suo inizio nella prospettiva cartesiana. L'io cartesiano, che si pone come il fondamento della conoscenza di ogni realtà, cerca nella perfezione divina la assicurazione della propria certezza. Dio come l'essere perfettissimo è quindi necessario per garantire il soggetto, preservandolo dal crollare sempre nuovamente nel dubbio. Nello stesso tempo, però, l'esistenza di Dio può essere affermata solo se viene dimostrata dal soggetto. Si crea così una situazione aporetica: l'essenza divina è infinitamente superiore all'uomo, l'esistenza di Dio invece, dovendo essere dimostrata, deve sottostare ai criteri di certezza del soggetto umano. La divisione tra essenza ed esistenza di Dio provoca disgregazione dell'essere di Dio che sarà la causa dell'ateismo. In particolare l'ateismo dimostrerà l'inconsistenza di un dio che ha soltanto la funzione di garantire la certezza della soggettività.

Di fronte alla disgregazione dell'essere di Dio, provocata dalla metafisica, Jüngel propone una nuova prospettiva. Si tratta di abbandonare la *teologia filosofica*, che si è dimostrata incapace di pensare Dio, per adottare il punto di vista della *teologia evangelica*, la quale assume come proprio punto di partenza non l'autocertezza del soggetto, ma l'evento rivelativo⁽⁴⁴⁾.

(43) Cf *DMM*, 143-203

(44) «La differenza consiste nel fatto che la teologia evangelica in modo univoco e irremovibile e secondo il proprio compito specifico intraprende il tentativo di pensare a partire dall'incontro con Dio stesso, e cerca con ciò di pensare in modo nuovo il pensiero» (*DMM*, 205).

È importante individuare la chiave di lettura dell'interpretazione jüngeliana della metafisica e, quindi, di *Dio mistero del mondo* (45). La maggioranza della critica, come abbiamo detto, si è accostata ad essa comprendendola come una prosecuzione della critica barthiana della teologia naturale. In particolare questa lettura ha trascurato quello che abbiamo visto essere un elemento decisivo: l'assunzione della prospettiva escatologica come chiave di volta per la ridefinizione del sapere teologico.

Sintomatica di questa lettura è la critica della prospettiva jüngeliana che G. Lafont elabora in *Dio, il tempo e l'essere* (46). Lafont, dopo aver presentato nelle sue linee essenziali la critica jüngeliana alla metafisica, discute la soluzione, proposta dal nostro autore, di comprendere l'essere di Dio a partire dall'evento della croce. Il teologo francese critica il carattere totalizzante dell'identità che Jüngel stabilisce tra Dio e il Crocifisso: «Detto diversamente, non ci troviamo qui in ciò che precedentemente ho chiamato la «stauroteologia»? L'ontoteologia che si sviluppa nel registro metafisico cerca in un dio *causa sui* il fondamento ultimo dell'essere: si tratta di un dio che, nello stesso movimento, pone se stesso e il mondo e non presenta così la *distanza* che permetterebbe di riconoscerlo come Dio. La «stauroteologia» sarebbe il discorso che, sviluppandosi nel registro del racconto, cerca di raccontare Dio nella sua determinazione *contemporanea* nell'essere per sé e per noi: il suo racconto, qualunque siano le sfumature che si sforza di mettervi, è *fondamentalmente senza soluzione di continuità*, e da questo punto di vista cade sotto le stesse critiche a cui è soggetta l'ontoteologia» (47).

Comprendiamo il senso della critica di Lafont se leggiamo queste righe alla luce di quanto egli ha affermato poco prima: a tutte quelle prospettive teologiche che ricorrono alla categoria dell'evento egli fa osservare che non è possibile parlare di evento se si prescinde dalla analogia dell'essere. Il principio di *narratività* deve essere coniugato con il principio di *analogia* (48). Senza principio dell'analogia non è

(45) Per la critica jüngeliana alla metafisica ed alla prospettiva della teologia naturale, cf E. JÜNGEL, *Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie? Evangelische Erwägungen zur «Anonymität» des Christenmenschen* (1975), in *Entsprechungen*, 178-192; Id., *Gott – um seiner selbst willen interessant. Plädoyer für eine natürlichere Theologie* (1975), in *Entsprechungen*, 193-197; sul dibattito intorno alla critica jüngeliana della metafisica, cf PAULUS, *Liebe – das Geheimnis der Welt*, 46-70.

(46) G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Les Édition du Cerf, 1986 (trad. it.: *Dio, il tempo e l'essere*, traduzione di A. SAVONE, Casale Monferrato, Piemme, 1992).

(47) *Ivi*, 204.

(48) *Ivi*, 179.

possibile distinguere tra i differenti sensi in cui la categoria dell'evento viene attribuita ai vari avvenimenti della storia della salvezza. La questione dell'essere è indispensabile per parlare dell'evento: «io pongo la questione dell'essere per rendere conto con più verità dell'*evento*» (49). Esiste quindi una *differenza ontologica* tra essere ed evento, che fonda l'analogia tra i vari livelli di evento, che deve essere preservata.

Il carattere totalizzante della prospettiva jüngeliana consisterebbe proprio nel rifiuto di ogni differenza ontologica tra essere ed evento.

È evidente che la critica di Lafont si rivolge a Jüngel da un punto di vista estrinseco. Per Jüngel non ha senso parlare di una analogia dell'essere che consente di coordinare i livelli di evento. L'evento della croce, in quanto evento originario, è il fondamento della possibilità di ogni storia e, quindi, di ogni evento. Come vedremo Jüngel giunge a questa affermazione a partire dall'assunto che la storia della libertà può essere fondata solo da una realtà storica in senso originario. Parlare di un essere al di là della storia, come suo principio, significherebbe, per il nostro autore, tornare in una prospettiva dualistica, che considera la storicità come inautenticità. Non a caso Jüngel parla di *analogia dell'evento*: essa vuole indicare che l'evento rivelativo originariamente stabilisce il rapporto. Il rapporto avviene in quanto accade: esso non può essere inteso come una realtà atemporale.

Proprio l'affermazione jüngeliana dell'evento come accadere è l'elemento che continua a sfuggire a Lafont che, non a caso si muove nell'ambito della prospettiva metafisica. Per questo motivo egli non si accorge che l'identificazione di Dio con il Crocifisso non vuole indicare una piatta identità, ma la dinamicità di un evento che ha realtà nel suo accadere. La croce non può essere considerata, nella prospettiva jüngeliana, un ente con il quale Dio si identifica.

La stessa difficoltà emerge nella critica che C. Duquoc muove al nostro autore (50). Duquoc contesta innanzitutto, come Lafont, l'affermazione jüngeliana dell'assolutezza dell'evento: Jüngel conferirebbe «un privilegio inaudito ad un fatto storico particolare, poiché, secondo lui, è a partire da questo evento che Dio diviene pensabile» (51). Come per Lafont deve essere riconosciuta una differenza tra l'essere e l'evento, così per Duquoc è necessario riconoscere una «*distanza tra Gesù e Dio*» (52). L'identificazione troppo totalitaria operata da Jüngel rischia infatti di chiudere il Cristianesimo in una prospettiva

(49) *Ivi*, 182.

(50) C. Duquoc, *Le conditions d'une pensée de Dieu selon Eberhard Jüngel*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 65 (1981) 417-431.

(51) *Ivi*, 430.

(52) *Ivi*.

particolaristica, rendendogli impossibile il dialogo con le altre religioni e gli altri tentativi di pensare Dio ⁽⁵³⁾.

Anche per Duquoc, dunque, la prospettiva dell'evento non può avere alcun carattere universale: poiché essa mette in questione la «validità filosofica del Cristianesimo» ⁽⁵⁴⁾, ovvero il suo incontro con altre prospettive su Dio. Mentre la contingenza dell'evento resta troppo particolare, il riferimento a Dio, nella sua distanza da Gesù Cristo, assicura la possibilità di un confronto universale. Anche in questo caso l'universalità viene preservata solo presupponendo qualcosa all'evento.

La scoperta della definitività dell'evento della croce non ha tuttavia per Jüngel lo scopo di affermare un punto di vista particolaristico su Dio, come se egli volesse semplicemente sostenere che «non esiste alcuna teologia oltre la cristologia» ⁽⁵⁵⁾. Autodeterminandosi nel Crocifisso, Dio mostra contemporaneamente *che* la verità avviene e la *modalità* del suo accadere. L'accadere della croce ha quindi una valenza universale: essa è l'evento che, per Jüngel, permette di pensare la realtà nella sua universalità come storicità. È importante tenere presente l'intenzione, che anima tutta la teologia jüngeliana, di comprendere il senso del reale a partire dalla croce. L'evento della croce rivela l'inadeguatezza delle categorie della metafisica classica, legate ad una concezione astorica della realtà, ed obbliga ad elaborare una nuova ontologia fondata sulla categoria dell'evento. Duquoc, con la sua contrapposizione tra evento e verità, resta lontano da questa ontologia. In questo modo, però, egli riconferma quella svalutazione moderna della storicità che è ciò che Jüngel, con la tesi della centralità dell'escatologia, vuole superare.

Come abbiamo mostrato è costante in Jüngel la preoccupazione di pensare verità e storicità, Dio e uomo, non separatamente, ma a partire dal loro rapporto sulla base della venuta di Dio all'uomo come evento definitivo. Questo è possibile solo perché il rapporto non deve essere cercato, ma va riconosciuto come già accaduto. Non a caso Jüngel assume dalla tradizione teologica la dottrina della analogia, reinterpretandola, però, come *Analogie des Advent*: «Si tratta di comprendere l'analogia come un evento che faccia *venire* l'uno (x) all'altro (a) con l'aiuto della relazione di un ulteriore altro (b) ad un altro ancora (c). Si tratta di un'analogia dell'avvento che esprime la venuta di Dio all'uomo come evento definitivo» ⁽⁵⁶⁾.

(53) *Ivi*.

(54) *Ivi*.

(55) *Ivi*.

(56) *DMM*, 372 (orig., 389).

L'analogia dell'evento è il punto di vista a partire dal quale Jüngel elabora la sua critica della metafisica ⁽⁵⁷⁾. Se *Dio mistero del mondo* viene letto a partire dalla prospettiva di *Paolo e Gesù* emerge chiaramente che la discussione della tradizione metafisica non ha il senso della classica contestazione protestante di ogni approccio filosofico alla problematica teologica. Jüngel non si propone semplicemente di mostrare l'inadeguatezza della ragione umana a comprendere Dio. Egli sostiene che ogni discorso su Dio deve muovere dalla consapevolezza che Dio si è già messo in rapporto con l'uomo. Poiché Dio è l'evento del rapporto, l'uomo deve prendere atto del suo essere già in relazione con lui. La metafisica moderna viene rigettata perché pone una separazione tra Dio e l'uomo e cerca poi di ristabilire il rapporto a partire dalla soggettività. Il suo errore non consiste nell'adottare una prospettiva filosofica, ma nel non pensare Dio a partire dalla storicità e questa dall'attuazione della sua verità.

Proprio perché la rivelazione è l'evento del rapporto tra Dio e l'uomo, l'assunzione del suo punto di vista consente di valorizzare in pieno l'interrogazione filosofica. J. Richard sottolinea ampiamente questo aspetto della teologia jüngeliana: la sua differenza rispetto a quella barthiana consiste in una più profonda valorizzazione della filosofia: «Egli non si mantiene soltanto al centro della tradizione teologica, stabilita da Barth; egli si mantiene anche alle sue frontiere. Per lui la teologia non può limitarsi alla parola interpellatrice di Dio; essa deve considerare la domanda umana in tutta la sua profondità filosofica» ⁽⁵⁸⁾.

Presupporre l'evento non significa escludere, ma affermare pienamente la realtà dell'uomo. Se questo è l'assunto che sta alla base del pensiero jüngeliano, la nostra interrogazione dovrà partire da esso e dall'ontologia che esso implica. Non possiamo quindi rivolgere al nostro autore le stesse obiezioni che sono state mosse al rifiuto barthiano della teologia naturale. Non possiamo, insomma, cercare

(57) Non condividiamo quindi l'affermazione di S. CANNISTRÀ, *La posizione di E. Jüngel nel dibattito sull'analogia*, «La Scuola Cattolica» 122 (1994) 413-446: 444, n. 86) che vede in *Dio mistero del mondo* un maggior distacco di Jüngel dalla concezione barthiana della analogia e, quindi, una presentazione dell'*analogia fidei* non più solo come analogia della relazione (concetto formale), ma come concreta analogia dell'"avvento". Essa ha il suo luogo non più nella preesistenza dell'uomo Gesù, ma nella sua croce». In realtà, già in *Paolo e Gesù* Jüngel pensa l'analogia come evento concreto che si realizza sulla croce. Nell'opera successiva, *L'essere di Dio è nel divenire*, egli presenterà nella corrispondenza intratrinitaria tra Padre e Figlio la radice dell'analogia che sulla croce si realizza. Non c'è quindi in Jüngel il passaggio dalla prospettiva barthiana (centrata sulla preesistenza dell'uomo Gesù) alla prospettiva dell'evento della croce. C'è subito la prospettiva dell'evento, a cui segue l'esigenza di mostrare il radicarsi dell'evento nella storicità intratrinitaria di Dio.

(58) J. RICHARD, *Théologie evangelique et théologie philosophique. À propos d'E. Jüngel*, «Science et Esprit» 38 (1986) 8.

una realtà naturale che sia presupposta all'evento stesso. Per verificare dall'interno la prospettiva jüngeliana, è necessario verificare in che senso l'evento assuma in essa il carattere di fondamento della storia e della libertà. Il senso dell'escatologico è, per Jüngel, quello di valorizzare l'umanità dell'uomo svelandone la verità. Si tratta di esaminare in che modo questo avviene nella prospettiva del nostro autore: la storia viene fondata dall'evento, nel senso che ne viene dedotta, come sua ripetizione, oppure trova nell'evento il fondamento della sua alterità da esso e, quindi, del suo carattere di libertà? ⁽⁵⁹⁾

Il rischio di una riduzione della libertà deriva dal procedimento stesso che Jüngel usa per fondare la storicità della storia ⁽⁶⁰⁾. Essa, come abbiamo visto, viene garantita *esclusivamente* dalla storicità dell'evento cristologico. Unicamente l'atto di Dio possiede carattere fondativo. Proprio questa esclusività rischia di assorbire la realtà della libertà finita. Per evitare l'aporia sarebbe necessario mostrare come la dinamica stessa della libertà rimandi alla necessità dell'evento fondatore che come libertà l'ha costituita. Questo richiederebbe però di richiamare in causa quel procedimento trascendentale che Jüngel continua decisamente a rifiutare. Esso non può che portare infatti, per il nostro autore, ad una riduzione antropologica dell'evento rivelativo e, quindi, ad una chiusura della soggettività nella propria autocertezza. L'alternativa tra fondazione teologica e fondazione antropologica resta insuperabile.

GIUSEPPE NOBERASCO
via Traversagni, 8
17100 Savona

(59) La presenza in Jüngel di una prospettiva «monistica» è denunciata da L. OEING-HANHOFF, *Die Krise der Gottesbegriffs*, «Theologische Quartalschrift» 59 (1979) 285-303: 293. L'autore si riferisce alla comprensione jüngeliana della risurrezione come essere determinati definitivamente dalla vita di Dio. Jüngel in questo modo mette tra parentesi la sopravvivenza della libertà oltre la morte, sopprimendola nell'essere di Dio. Oeing-Hanhoff vede il problema maggiore della prospettiva di Jüngel proprio nella disgregazione totale della soggettività. La soggettività divina viene ridotta all'evento dell'amore, dimenticando il suo carattere di Tu che si rivolge all'uomo (292). La soggettività umana viene risolta nel suo rapporto con l'evento divino. Non a caso dunque l'autore contrappone alla tesi di Jüngel l'istanza trascendentale che consente di comprendere il soggetto come *Selbstbesitz*, senza risolverlo nell'evento (293).

(60) Questa esclusività, che caratterizza la prospettiva jüngeliana, viene messa in luce da S. UBBIALI, *La risurrezione dei morti*, 157-161. L'Autore, accanto a questa critica, mette però in luce l'avanzamento obiettivo che l'identificazione, operata da Jüngel, dell'evento con la verità apporta al dibattito novecentesco sulla risurrezione. Sulla riduzione teologica dell'antropologico in Jüngel insiste A. BERTULETTI, *Per una fondazione del sapere teologico. Saggio su «Dio mistero del mondo» di Eberhard Jüngel*, «Teologia» 3 (1983) 247-264; Id., *Il concetto di persona e il sapere teologico*, «Teologia» 20 (1995) 117-145.