

ESCATOLOGIA II ⁽¹⁾

3. W. Pannenberg e J. Moltmann sono gli autori d'un «trattato» di escatologia in cui ad assumere rilevanza sistematica è il criterio al quale la corrente di pensiero della teologia dialettica fa appello per sollecitare un superamento risoluto della maniera tradizionale di osservare i contenuti peculiari della fede e di indicare l'essenza stessa del credere. L'effetto polarizzante della contrapposizione di K. BARTH e di R. BULTMANN nei confronti di una spiegazione dell'escatologia, in cui si pensi di poter illuminare il messaggio originale del cristianesimo sulla base del suo raccordo con una istanza antropologica previa, da intendersi pertanto come il punto di vista normativo per la spiegazione della manifestazione di Dio e dell'atteggiamento della fede dell'uomo, viene a risolversi di fatto nell'ingiunzione d'una completa riformulazione della nozione di escatologia e di un rifacimento totale della trattazione delle questioni proprie dell'ambito regolato dalla nozione. Quanto non appare più suscettibile d'una semplice ripetizione o anche di un mero aggiustamento è la definizione della chiave del ragionamento dell'escatologia in una linea di carattere oggettivistico.

L'esito è un modello di esame in se stesso inadeguato per la comprensione della «fine» dell'uomo giacché essa non riesce a rispettare la qualità di trascendenza di Dio e con ciò l'assolutezza del suo rapporto con il mondo. Sulla base d'un tale intendimento procede la spiegazione «esegetica» dell'ideale escatologico di Paolo in K. BARTH, *La resurrezione dei morti. Lezioni universitarie su I Corinzi 15*, tr. di A. GALLAS, ed. italiana a cura di A. GALLAS (= Dabar. Saggi Teologici 7), Casale Monferrato, Marietti, 1984 ⁽²⁾.

(1) Quanto alla prima parte cf S. UBBIALI, *Escatologia*, «La Scuola Cattolica» 126 (1998) 109-135.

(2) Edizione originale K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15*, Zollikon - Zürich, Evangelischer Verlag, 1953 [1924]. In

Di per sé, per portare a compimento la sollecitazione appare indispensabile allargare, secondo la proposta della linea dialettica, l'interesse della riflessione fino a mettere a punto la risposta all'interrogativo sulla natura del sapere e sulla capacità del linguaggio a condurre ad espressione l'attività di Dio in quanto proprio questa è risolutiva della realtà dell'uomo e del mondo. L'attività di Dio si costituisce come un'interpellazione dell'uomo affinché questi divenga se stesso e non in quanto con lui si tratti di una libertà nell'accezione generale dell'ente disponibile all'ascolto ma in quanto è la libertà particolare e quindi l'esistenza determinata da lasciare, come tale, corrispondere con integralità alla potenza salvifica dell'invito divino.

A questo livello l'indagine della teologia non può rifiutarsi dallo svolgere un compito dalle dimensioni in ogni caso storiche ed epocali. Ciò, a cui la spiegazione deve provvedere, è di render pensabile il realismo della parola divina nella sua natura di chiamata dell'uomo all'ascolto in diretta relazione con le concrete condizioni all'interno delle quali l'uomo, l'ente in ogni caso finito, esiste di volta in volta. Il proposito della teologia deve essere quello di avvalorare con piena trasparenza la radicalità e il significato della presa di posizione di Dio attorno all'insieme delle possibilità dell'essere umano proprio dell'uomo. Il banco di prova per le capacità e le disponibilità interpretative presenti entro le diverse posizioni dell'impresa della teologia lo stabilisce la loro responsabilità a cogliere l'uomo senza volerlo separare dalle circostanze mutevoli del tempo.

L'eternità per il tempo deve pertanto assurgere ad oggetto dell'interpretazione dell'escatologia il cui contributo è di rendere attuale quanto misura la crisi costante dell'uomo e il suo carattere comunque problematico. Il lavoro di spiegazione della teologia mantiene presente tanto il riferimento all'ambito della cultura e della civiltà, così da dar rilievo alle loro espressioni per porne a confronto l'istanza di base con l'autorità della rivelazione, quanto il richiamo all'autolegitimazione della pretesa della verità della rivelazione di poter avvicinare l'uomo alla sua realtà. La definizione, di quanto è l'umanità dell'uomo, rappresenta l'esclusiva dell'elezione divina e quindi della testimonianza a riguardo della presa di posizione di Dio per l'uomo e la sua esistenza. Il contenuto della presa di posizione divina s'identifica, in ragione del suo stesso modo d'intervenire, con il beneficio a favore della riuscita, senza esclusioni, dell'uomo.

attesa di uno studio analitico dello «sviluppo» della proposta d'escatologia, di cui Barth si rende protagonista, utili riferimenti al riguardo si trovano nella nota di introduzione alla traduzione italiana del volume A. GALLAS, *Un «ripensamento» della metodologia della predicazione apostolica*, IX-XXVI.

L'attuazione della decisione divina ad opera di Dio libera la creatura dal pericolo di volersi assumere e di volersi giudicare come un semplice fattore particolare nell'orizzonte delle mutazioni di cui l'esperienza universale si riveste ponendole poi davanti alla coscienza del singolo individuo. Il coinvolgimento cristologico dell'essere di Dio stabilisce in quanto la attua la salvezza della singolarità dell'uomo e l'atteggiamento di risposta dell'uomo si precisa nell'atteggiamento specifico della «speranza» nella partecipazione alla decisione divina della salvezza, in conformità all'attuazione cristologica dell'umano.

L'esistenza finita per esser se stessa rimanda a una trascendenza ma questa non s'identifica con un qualche processo di carattere astratto. La trascendenza non riveste l'aspetto di un sistema e non riveste la qualità di un principio separabile dall'esistenza dell'uomo. Si tratta difatti di un dono del tutto gratuito e per questo universale della salvezza divina la quale in quanto tale opera il «ripristino» completo della dignità di ciascuna creatura umana. L'intervento di Dio vince tutte le resistenze delle potenze delle quali parla la Scrittura come di quanto trattiene l'uomo dall'accesso alla sua verità. Il dono divino è il solo a collocare l'uomo al riparo dal pericolo esiziale della resa della personalità al quadro del generale e all'orizzonte del comune. La subordinazione della personalità del singolo ad un criterio generale ed un motivo generico d'indagine su tutto quanto esiste rappresenta il tratto qualificante della proposta dell'epoca moderna. Il criterio fa la sua comparsa in una maniera decisa ed insieme con il valore del principio centrale per l'interpretazione dell'antropologia con il movimento di pensiero dell'illuminismo. Ma in base alla medesima ambizione mostrano di procedere i fenomeni di pensiero ad esso seguenti, secondo quanto si lascia trasparire nelle formulazioni dell'idealismo trascendentale tedesco.

Dentro il distanziamento dal progetto della modernità sta l'istanza di fondo di una escatologia disponibile alla rivisitazione del proprio oggetto formale e materiale in ragione d'un serio accoglimento della contestazione dell'ateismo. La formula dell'illuminismo razionalista circoscrive l'essenza della religione ad alcune poche affermazioni di natura semplice e perché tali ben presenti a tutti gli uomini in quanto esse sono comprensibili all'ente di ragione. La religione di ragione sarebbe, in effetti, il minimo comun denominatore capace di unificare le religioni positive nelle quali si intravede pertanto quanto starebbe al di là dell'evidente varietà nelle dottrine e nelle pratiche.

La critica di Kant ad una tale lettura della natura della religione è lo sfondo dell'insistenza sulla necessità di liberare l'affermazione della rivelazione e della fede dall'itinerario di un pensiero mirante a risalire dal piano sensibile fino a raggiungere il piano dell'unico fondamento della realtà esistente. Il confine del mondo è invalicabile per la sog-

gettività e la fede deve restare indipendente dalla metafisica e dai suoi sforzi ricorrenti di interpretazione della natura e dell'uomo. La fede non possiede alcun appoggio dentro il pensiero e, se essa non deve preoccuparsi di ricercare un qualche aggancio nella ragione e nel suo ordine, è per il semplice fatto di non averne alcuno. Una violenza in rapporto sia all'essenza propria della fede sia alle possibilità qualificanti la ragione contraddistingue piuttosto in una maniera palese il corso della teologia tanto quella appartenente all'ambito del cattolicesimo quanto almeno per una sua larga parte quella appartenente all'ambito della confessione evangelica.

Questa valutazione della corrente dialettica circa la situazione della teologia si spiega per aver alla base una visione della fede quale agire di Dio sull'uomo. Dunque, l'uomo, se certo si fonda in Dio, non può tuttavia progettare un itinerario di fondazione dell'esistenza e dell'essenza divine. A rendere senza senso l'aspirazione ad un qualche tentativo di carattere fondativo è l'oggetto unico e in sé specifico delle questioni della teologia, vale a dire Dio. Le cosiddette prove, siano esse di natura teorica od anche pratica, dell'esistenza di Dio e della necessità della fede definiscono per l'uomo e per il suo pensiero una maniera affatto particolare di mettere in discussione ed infine rifiutare la specifica dimensione di divinità di Dio. Non esiste nell'uomo una qualche facoltà percettiva di Dio e questo lo si deve sostenere con costanza e forza contro l'insistenza della ricerca a riguardo del sacro e a riguardo della religione, anche quando li si voglia ricondurre, sulla scia della critica kantiana, alla sfera della volontà oppure a quella del sentimento.

Soltanto una partenza del tutto radicale e come tale spoglia da un qualsiasi pregiudizio consente all'uomo, in quanto egli è di per sé «ateo», di trovare e di intraprendere il percorso in grado di concludere con una chiarificazione della radice e delle qualità specificanti la fede. La richiesta della teologia dialettica è il rifacimento sostanziale della dottrina cristiana a proposito del rapporto esistente tra il tempo dell'uomo e l'eternità di Dio. L'evidente profilo formalistico presente dentro la maniera più consueta del momento della manualistica d'impostare la riflessione attorno alla natura e alla consistenza del rapporto la induce a procedere in nome di una presunta conflittualità del futuro eterno di Dio rispetto al futuro storico del mondo. L'alternativa, su cui il ragionamento si avvia, è in effetti quella tra la fine in quanto ha il carattere della catastrofe e la fine in quanto si tratta piuttosto del perfezionamento dell'uomo e del mondo.

Ora l'unico punto di attacco plausibile per la riflessione deve essere la realtà di Gesù Cristo e pertanto la specifica modalità con la quale si precisa la qualità e il contenuto del legame tra Dio ed il tempo. Il discorso a proposito di Dio e a proposito della sua relazio-

ne con quanto si trova «ad extra» della sua vita trinitaria non può non concentrarsi sul fatto di Gesù Cristo e sulla sua dimensione «positiva» assestando con ciò un colpo decisivo al procedimento religionistico ed antropologico usuale per la teologia liberale. L'eternità di Dio non è da intendere come l'elemento deducibile, nella sua necessità e nella sua configurazione, in base all'esame della struttura dell'esperienza dell'uomo. Il nucleo della problematica in gioco non è, in effetti, quello di arrivare a procurare informazioni circa l'esistenza di un mondo celeste per rapporto alle particolari caratteristiche del mondo presente, in quanto di natura terrestre. Le proposte di escatologia, quando si cimentano su questioni di questo tipo, desumono l'argomentazione del loro ragionamento ed il materiale della loro illustrazione dalla corrente di pensiero dell'apocalittica biblica. Ma in questa maniera si lasciano condizionare da una ben qualificata lettura dell'esistente.

L'elemento centrale dell'escatologia, quando lo si voglia comprendere alla luce della singolarità della storia cristologica, non pone in campo l'interrogazione intorno alla possibilità di una sopravvivenza dell'uomo mortale e con questo intorno alle condizioni d'un discorso attorno alla continuità dell'uomo nonostante o anche aldilà della morte del corpo sensibile. La chiave di volta dell'insegnamento è da individuare piuttosto nella completa validità della vittoria divina sulla morte e sul male da cui, tra l'altro, la morte dell'uomo appare e rimane inseparabile nella misura in cui egli si pone e vive in questo preciso ordine della salvezza.

La trascendenza come indeducibilità e la fede come immediatezza in questo sta dunque la presupposizione alla quale, in ultima analisi, si alimenta la visione dell'escatologia propria della linea della teologia dialettica. Ma della sua intrinseca difficoltà i ripetitori, ed in una maniera particolare quelli appartenenti all'ambito cattolico, non dimostrano di avere tuttavia alcuna coscienza critica. Il radicamento della trascendenza all'interno della «differenza» rispetto al processo storico, all'origine e al termine del processo concreto della storia, e d'altra parte l'inserimento della asserzione di fondo in diretta opposizione alle potenzialità del concetto rispondono all'esigenza di liberare il definitivo dall'essere l'autodivinizzazione dell'uomo come pure, in modo ancor più insoddisfacente, dell'umanità e quindi dei risultati ai quali gli sforzi dell'uomo sanno approdare. L'escatologia enuncia l'attuazione del puro ed immediato venire della rivelazione in quanto con essa si tratta dell'automanifestazione di Dio in ciascun uomo.

4. La comparsa sulla scena della teologia delle proposizioni escatologiche della corrente dialettica segna la fine di una epoca e l'avvio d'un itinerario di riflessione il cui intento appare subito quello

dell'individuazione di quali debbano essere interrogativi da formulare per dar risposta alle sollecitazioni di cui essa si sente il frutto. Se appariva certo facile potere accettare la critica della teologia dialettica nei confronti delle considerazioni su Dio e sulla relazione di Dio al mondo dell'uomo contro cui si muoveva con la sua contestazione, non altrettanto semplice appariva approntare lo svolgimento completo della radice della novità a cui si intendeva dare uno sviluppo. La trattazione della materia dell'escatologia dovrebbe evitare in effetti di diventare la continuazione di una delle tre posizioni verso cui la proposta della teologia dialettica muoveva la sua lotta. In modo particolare da abbandonare è sia l'ideale di una «correlazione» organica di Dio e mondo, alla maniera di una presenza attiva di Dio dentro il contesto del mondo, sia l'ideale di una attesa del regno di Dio secondo la prospettiva di cui parla lo spiritualismo e l'individualismo, sia l'ideale di una coniugazione del messaggio divino del cristianesimo con l'ethos e con la cultura del proprio tempo.

4.1. Ad essere presente alla ricerca successiva all'episodio della teologia dialettica è certo la complessità delle questioni a cui l'intesa per una reidentificazione del cristianesimo e del suo messaggio nella prospettiva dell'escatologia dà corso. Questo spiega perché, nella sua generalità, la ricerca si proponga il confronto con le difficoltà dentro le quali la proposta dialettica si dibatte in ragione del fatto di insistere sulla pura futurità di Dio e di Gesù Cristo come sul limite ed insieme sulla pienezza del tempo dell'uomo.

L'interrogativo concerne in particolare la natura del legame tra la teleologia del corso della storia e la realizzazione della fine della storia. Nei termini, a cui la corrente della teologia dialettica ricorre per esprimere la domanda, l'indagine deve così interessarsi alla decifrazione della relazione tra la «futurità» di Dio e il futuro del mondo. L'attenzione al problema rientra tra gli interessi su cui la più recente manualistica cerca di orientare la presentazione della materia del trattato. La preoccupazione per una chiara qualificazione in prospettiva teologica e cristiana dell'argomento delle «ultime cose» del mondo e dell'uomo stabilisce il punto di riferimento delle soluzioni sulle quali si attestano a riguardo dei singoli temi sia G. FROSINI, *Aspettando l'aurora. Saggio di escatologia cristiana* (= Teologia Viva 13), Bologna, Dehoniane, 1994 sia V. CROCE, *Allora Dio sarà tutto in tutti. Escatologia cristiana* (= Theologica), ElleDiCi, Leumann (Torino), 1998.

Il chiarimento a proposito della finitezza della creatura umana, in quanto è da cogliere entro l'orizzonte «dialogico» proprio della storia della salvezza e pertanto proprio della stessa realizzazione «finale» della storia della salvezza, e l'interpretazione del rapporto da individuare tra le rappresentazioni bibliche di derivazione apocalittica e

l'elemento escatologico della dottrina cristiana costituiscono i fattori dalla cui significatività la nuova manualistica fa dipendere la particolarità del ragionamento da introdurre a questo riguardo. A un interesse quale quello della decifrazione delle componenti irrinunciabili nella presentazione del problema escatologico si rivolgono, osservandola dal differente punto di vista delle molteplici discipline del lavoro teologico, i contributi del volume *La fine del tempo*, a cura di G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - G.P. MONTINI (= Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 8), Brescia, Morcelliana, 1998⁽³⁾. Il motivo da selezionare perché l'indagine della teologia sistematica possa procurare l'effettiva rielaborazione del discorso a proposito del «finire» dell'uomo, con quanto vi si connette, in maniera esemplare la problematica del destino dell'uomo con il suo riferimento alla «parousia» e alla «retribuzione», è l'obiettivo della ricerca positiva più recente, secondo la conferma degli studi presenti nella raccolta degli «Annali di Storia dell'Esegesi» (1999)⁽⁴⁾.

La questione è pertanto quella delle categorie attraverso le quali sapere procurare la rilettura, in una rigorosa prospettiva salvifica, degli

(3) G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - G. P. MONTINI, *Introduzione*, in *La fine del tempo*, a cura di G. CANOBBIO - F. DALLA VECCHIA - G. P. MONTINI (= Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 8), Brescia, Morcelliana, 1998, 7-15; F. DALLA VECCHIA, *Annunciare la fine. Il libro di Daniele*, *ivi*, 17-34; F. MONTAGNINI, *Fine del mondo?...Fine di un mondo?...Il discorso escatologico in Mc 13*, *ivi*, 35-57; M. ORSATTI, *Il tempo nell'Apocalisse: abbraccio di eternità*, *ivi*, 59-88; A. MAFFEIS, «Dio ha tempo per noi» (KD II/2, 50). *Tempo ed eternità nella teologia di Karl Barth*, *ivi*, 89-130; R. TONONI, *Storia ed 'eschaton' nella costituzione pastorale 'Gaudium et spes' del Concilio Vaticano II*, *ivi*, 131-162; G. SCALMANA, *La fine del tempo tra scienza e teologia*, *ivi*, 163-205; G. CANOBBIO, *Fine o compimento? Considerazioni su un'ipotesi escatologica*, *ivi*, 207-238; R. LOMBARDI, *Dalla morte alla vita: l'uomo pellegrino dell'assoluto. La catechesi sulle realtà ultime in alcuni recenti catechismi*, *ivi*, 239-272; C. BRESCIANI, *Di fronte al finire. Dal tentativo di dominio alla speranza*, *ivi*, 273-308; G.P. MONTINI, *La morte come fine del mondo individuale. Il pericolo di morte nel diritto canonico: normativa e significato ecclesiologico*, *ivi*, 309-344; O. VEZZOLI, *La domenica: ottavo giorno. L'ogdoade, paradigma del tempo nella liturgia*, *ivi*, 345-374.

(4) N. SPINETTI, *L'escatologia nel mondo classico*, «Annali di Storia dell'Esegesi» 16/1 (1999) 7-20; G.M. VIAN, *L'escatologia nel giudaismo ellenistico*, *ivi*, 21-34; E. LUPIERI, *Escatologia nel giudaismo apocalittico*, *ivi*, 35-43; M. PESCE - A. DESTRO, *La remissione dei peccati nell'escatologia di Gesù*, *ivi*, 45-76; R. PENNA, *Aspetti originali dell'escatologia paolina*, *ivi*, 77-104; G. GAETA, *Escatologia e storia nella tradizione sinottica*, *ivi*, 105-116; P. GRECH, *L'escatologia degli scritti Giovannei (Quarto vangelo e lettere)*, *ivi*, 117-132; A. MAGRIS, *L'escatologia valentiniana*, *ivi*, 133-139; G. IACOPINO, *Alcuni aspetti dell'escatologia gnostica nei testi non valentiniani*, *ivi*, 141-159; M. RIZZI, *L'escatologia degli apologisti: giudizio, rivelazione e teodicea nella seconda metà del II secolo*, *ivi*, 161-178; A. D'ANNA, *Escatologia e Scrittura in Ippolito. Speculazioni cronologiche, antiromanismo, antiggiudaismo*, *ivi*, 179-196; J.J. AYAN CALVO, *Escatología cósmica y Sagrada Escritura en Ireneo de Lyon*, *ivi*, 197-233; G. LUSINI, *Escatologia e Scrittura nelle più antiche tradizioni etiopiche*, *ivi*, 235-240; G. FERRARESE, *La Scrittura nella genesi della teologia rosminiana*, *ivi*, 241-272.

argomenti nei quali la problematica si viene a risolvere. Il presupposto è un'uscita dal questionamento a cui la versione coscienzialistica e in definitiva soggettivistica dell'uomo costringe la spiegazione della teologia. L'interesse cade, di conseguenza, sulla verifica delle ragioni della tensione tra l'escatologia individuale e quella universale, con il conseguente interrogativo attorno allo stato intermedio e su come si debba dunque definire l'identità dell'uomo. Il rilievo dello spostamento nella maniera d'impostare la questione rispetto alla considerazione della tradizione, ma al contempo la sollecitazione per un confronto né banale né superficiale con l'intenzione propositiva della chiarificazione manualistica, è quanto si incontra nei passaggi sostanziali dell'opera di insieme *Cristo omega e alfa*, a cura di C. DOGLIO, Genova, Marietti 1820, 1999 ⁽⁵⁾.

La verifica delle enunciazioni, a cui l'età contemporanea dà vita in rapporto alla speranza e alla fine, è quanto privilegia la trattazione di F.-J. NOCKE, *Escatologia*, in B.J. HILBERATH - H. KESSLER - A. MÜLLER - F.-J. NOCKE - D. SATTLER - T. SCHNEIDER - J. WERBICK - S. WIEDENHOFER, *Nuovo corso di dogmatica 2*, a cura di T. SCHNEIDER, tr. di C. Danna, Brescia, Queriniana, 1995, 453-569 ⁽⁶⁾. Assecondando un'articolazione del trattato di escatologia, per la quale l'esame della escatologia generale diviene il quadro nel quale si inserisce l'escatologia individuale, lo svolgimento segue la tematica in tutte le sue parti e risponde alle problematiche a cui le singole parti del discorso fanno riferimen-

(5) C. DOGLIO, *Introduzione*, in *Cristo omega e alfa*, a cura di C. DOGLIO, Marietti 1820, Genova, 1999, 7-15; R. FORNARA, *La storia del Dio che crea. Verso un concetto di «nuovo» nell'Antico Testamento*, ivi, 17-65; S.P. CARBONE, *Io so che il mio Redentore è vivo. Escatologia e messianismo nel Libro di Giobbe*, ivi, 67-89; C. DOGLIO, *L'Apocalisse non è la fine del mondo! La profezia cristiana sul senso del tempo*, ivi, 91-139; R. DALLA MUTTA, *Cristo «Alfa e Omega» nella Liturgia. Pratica e teologia di un simbolo biblico-liturgico*, ivi, 141-151; G. CAVALLI, *Risposta di ieri alla ricerca di oggi. I Padri quotidianamente ci presentano il mistero di Cristo come risposta agli esoterismi di sempre*, ivi, 153-194; F. MORAGLIA, *Cristo senso e fondamento della storia. Il «primeggiante», l'unico Salvatore del mondo*, ivi, 195-229; G. TORRE, *«Dall'omega all'alfa». Il Cristo Salvatore è il Preesistente e il Creatore*, ivi, 231-276; G. NOBERASCO, *Gesù Cristo e la verità dell'uomo. Il problema del compimento del tempo nell'escatologia contemporanea*, ivi, 277-323; G. CALABRESE, *La Chiesa tra il seme e l'albero. Sacramento e Mistero del Regno*, ivi, 325-389; A. BELLO, *«Tu sei il più bello tra i figli dell'uomo» (Sal 45,3). La bellezza morale di Cristo come principio ispiratore della morale cristiana*, ivi, 391-430; M. DOLDI, *Sessualità creata, redenta, glorificata. Prospettive per una teologia del corpo*, ivi, 431-470; G. MARINI, *«Il Figlio dell'uomo è signore anche della legge». L'attività legislativa di Gesù*, ivi, 471-490.

(6) Edizione originale F.-J. NOCKE, *Eschatologie*, in *Handbuch der Dogmatik*, II, hrsg. von T. SCHNEIDER, Düsseldorf, Patmos, 1992, 377-478. Cf del medesimo autore F.-J. NOCKE, *Eschatologie* (= Leitfadene Theologie 6), Düsseldorf, Patmos, 1982 [tr.: *Escatologia*, tr. di E. GATTI (= Giornale di Teologia 150), Brescia, Queriniana, 1984].

to. L'indagine si sforza di recepire le novità dello studio biblico e storico così da chiarire quale sia la visione della realtà dell'uomo e del mondo derivabile da una accettazione del rilievo dell'elemento escatologico per il «Credo» cristiano.

4.2. Con la dichiarazione della teologia dialettica a proposito della risurrezione, in quanto superamento da parte di Dio di ogni progetto umano di autodivinizzazione e pertanto quale titolo proprio della salvezza, l'unica possibile a beneficio dell'uomo in un senso totale e definitivo, si trovano d'accordo sia Pannenberg sia Moltmann. L'identificazione del nucleo centrale della fede cristiana e del suo messaggio escatologico dentro la risurrezione, quella di Cristo e sulla base e a causa di questa quella di tutti gli altri uomini, definisce il punto d'osservazione del problema escatologico per quanto Pannenberg e Moltmann mirino a porre in discussione l'esigenza di ancorarne gli interrogativi al principio della soggettività. La sollecitazione è piuttosto per una assunzione critica del principio della storia con la sua essenziale portata pratica e intersoggettiva. La riflessione dell'escatologia deve poter superare una presentazione meramente oggettivistica della qualità del definitivo e, di conseguenza, di quel «nulla» contro il quale il definitivo lotta per vincerlo in modo radicale e quindi universale.

Una diversità considerevole rispetto al chiarimento escatologico della linea dialettica Pannenberg e Moltmann la indicano pertanto quando si tratta d'illustrare il contenuto e il significato del nesso dell'intervento trascendente di Dio con la temporalità qualificativa della vicenda dell'umanità. La risurrezione non la si deve identificare con il semplice intervento divino attivo al termine della vicenda di Gesù quale seguito gratuito ed innovatore della morte di croce. L'azione di Dio non si limita a togliere il velo dall'episodio della croce contestando così la modalità con la quale l'umanità la conosce dal suo punto di vista. Questa accezione appare limitativa nei confronti dell'accaduto e pertanto della stessa speranza verso il «futuro» al quale il credente s'apre sulla base del riconoscimento di quanto «vede» compiersi attraverso la risurrezione di Gesù.

Dell'intervento della risurrezione occorre infatti considerare il profilo di significato per la storia e in maniera particolare per il movimento sul quale la vicenda della storia dell'uomo si sostiene. L'apertura stessa della vicenda della storia dell'umanità in ragione della risurrezione di Gesù Cristo per opera di Dio costituisce il fattore in sé irrinunciabile per l'interpretazione teologica all'altezza del contenuto della problematica escatologica, vale a dire il regno di Dio.

Giacché il contenuto e il centro della salvezza escatologica è costituito dal regno di Dio e pertanto da Dio stesso, l'esplorazione del

dato escatologico non può risolversi nello svolgimento d'un capitolo particolare della dogmatica. Ad essa rimane correlata la prospettiva decisiva per la presentazione dell'insegnamento cristiano in tutta la sua complessità e originalità. Il motivo costitutivo dell'escatologia è l'affermazione dell'eternità divina in quanto presente entro il tempo nella misura in cui vi si colloca in modo creativo. Il futuro di Dio è l'origine creatrice della continuità d'esistenza della realtà e quindi è esso a definire l'orizzonte ultimo nel quale si inquadrano il significato e l'essenza di ciascun evento e di ogni cosa. L'esistenza si spiega in forza dell'anticipazione di quanto l'evento e la cosa sono alla luce del «futuro» divino. La rivelazione storica di Dio rappresenta il modo con cui si anticipa la manifestazione definitiva della eterna divinità di Dio. La verità della rivelazione di Dio in Gesù la si deve legare all'irrompere del regno futuro di Dio. Il suggerimento, se certo si figura irrinunciabile per la trattazione escatologica, arriva ad imporsi solo con il nostro secolo nella trattazione della problematica e questo grazie a un percorso la cui motivazione viene istruttivamente affermata dal rinnovamento avviato al riguardo da Johannes Weiss.

La sua preoccupazione di fondo è la reazione all'idea moderna del regno di Dio e pertanto ad un'illustrazione per la quale questo risulta inteso come l'obiettivo dell'agire morale dell'uomo. Da parte sua Weiss insiste nel sostenere una venuta puramente teologica del regno rifiutando qualsiasi richiamo ad un eventuale contributo introdotto dall'uomo. La novità sposta l'interesse della interpretazione sulla peculiarità della testimonianza biblica nella coscienza di una speranza il cui riferimento è la salvezza ultima, grazie alla quale dunque si instaura il soddisfacimento ed insieme il trascendimento della brama costantemente percepita dall'uomo seppure l'oggetto resti per essa del tutto indisponibile. La salvezza escatologica si connota come la partecipazione dell'uomo alla vita eterna di Dio, nel senso del prendere parte alla realizzazione della signoria divina sul creato. L'enunciato, attraverso cui s'espone la testimonianza circa l'esistenza e la qualità della signoria divina, fa parte dell'insegnamento più certo del nuovo testamento ma la primazialità assegnata dalla scrittura alla tematica del regno di Dio per presentare la natura e il dinamismo della speranza cristiana subisce l'evidente processo d'oscuramento già ad opera della prima produzione teologica della Chiesa.

A diventare prevalente per l'interesse generale è il tema della risurrezione dei morti e il cambiamento di prospettiva si spiega con il nuovo motivo di fondo dell'esplorazione del problema escatologico. L'accentuazione ricade sul bene spettante per eredità a quanti giungono al compimento. Il quadro formulato a partire dal richiamo a Dio, il quale viene a regnare, lascia il posto all'orizzonte attraverso cui s'impone e s'allarga l'esito della polemica contro l'ellenismo e parti-

colarmente la gnosi. La partenza è presa dalla sottolineatura della continua sovranità di Dio sul mondo e questa viene specificata e qualificata sulla base della creazione. Nel suo complesso la stessa scolastica medioevale costituisce la ratifica della particolarità della lettura patristica.

L'insistenza cade sulla tematizzazione dell'atteggiamento di attesa con cui l'uomo si volge alla risurrezione dei morti, all'ultimo giudizio e non al regno di Dio. Nella ripresa di questa particolare logica si avvicenda la stessa dogmatica vetero-protestante con la pretesa di favorire una evidente considerazione individualistica della speranza oltre a un genere di comprensione manifestamente futuristico del giudizio divino. L'unica eccezione rispetto alla tendenza operante con costanza nell'indagine deve esser riconosciuta in Johannes Coccejus. Il frutto del suo intervento è l'acclimatemento della tematica del regno di Dio all'interno del pietismo ed all'interno dell'illuminismo del XVIII secolo. Il regno di Dio lo si fa coincidere con la vocazione stessa dell'uomo in quanto sarebbe da identificarsi con l'essere morale. La visione riaffiora con la filosofia della religione di I. Kant e passando attraverso questa via può così esercitare un determinante influsso sull'impostazione delle spiegazioni d'escatologia di Albrecht Ritschl e della sua scuola e quindi sui criteri adottati per la spiegazione della materia dai rappresentanti della scuola di Tübingen.

L'ideale costituisce il punto d'avvio della riflessione a cui in maniera particolare W. Pannenberg e J. Moltmann provvedono innovando con ciò rispetto alla considerazione solita della ricerca e della trattatistica in materia escatologica. Il riferimento alla domanda attorno alla storia, raccolta di per sé sotto l'interrogazione fondamentale della sua stessa possibilità, fa da quadro per la formulazione della pista da proporre all'esame del tema se con questa si vuol riprendere la sollecitazione apertasi in seguito alla rivisitazione del problema eseguita della teologia dialettica e pertanto alla completa riformulazione della natura di Dio e del suo legame con la vicenda dell'uomo.

L'aporia, contro cui sia Pannenberg sia Moltmann intendono lottare, concerne una presentazione dell'escatologia nella quale si presuppone un'illustrazione della rivelazione al modo di un'automanifestazione di Dio fondata su se stessa in modo da dover scartare un qualsiasi riferimento all'elemento empirico e al carattere storico del corso della vicenda dell'uomo. La ripresa del problema escatologico a partire da un tale profilo di analisi significa la riapertura dei problemi lasciati aperti nella loro sostanza in teologia fin dal periodo dell'illuminismo. Da riaprire è di conseguenza la questione del costitutivo dell'essenziale qualità teologica del cammino della storia e con essa le domande legate al duplice risvolto connesso alla questione indicata, e cioè la domanda della teologia naturale e quella della teodicea.

5. La presentazione dell'escatologia conclude l'intero svolgimento della sistematica di W. PANNENBERG e all'interno dei cinque capitoli, in cui egli svolge l'analisi dell'escatologia, è il primo di essi ad indicare il contenuto, del quale la trattazione vuol interessarsi, e a spiegare la prospettiva, su cui la presentazione delle tematiche dell'ambito escatologico si concentra (7). La finalità del discorso comporta di agganciarsi con puntualità e continuità a quanto le formule dell'escatologia recente propongono in modo da potere segnalare le condizioni del rinnovamento verso cui l'interpretazione di Pannenberg si protende. La rassegna pone il criterio di chiarificazione e insieme valutazione delle diverse posizioni nella loro maggiore o nella minore distanza dalla dichiarazione dell'intrinseco rapporto tra Dio e l'itinerario della temporalità della vicenda dell'uomo. Questo comporta una verifica dei concetti determinanti della riflessione del passato e la conseguente possibilità di uscire con nuovi interrogativi in rapporto alla tematica in discussione.

5.1. Al riscontro del netto difetto d'evidenza, da cui l'insieme dei contenuti dell'escatologia appare caratterizzato, sollecitando pertanto con urgenza il compito della rifondazione radicale dell'enunciato, s'accompagna la certezza dell'assenza della strumentazione filosofica all'altezza del compito da voler assumere. Il processo di dissolvimento dell'escatologia trova il suo punto più alto nella scuola di Hegel giacché al pathos della presenza dell'assoluto nella storia e con ciò alla tesi dell'eschaton realizzato nel presente vi corrisponde la netta perdita dell'idea dell'immortalità individuale attorno a cui si procedeva invece con forza nell'illuminismo e della quale si aveva avuto una riformulazione qualificata con Kant il quale vi rinveniva innovativamente indicata la condizione per l'esistenza di carattere etico.

Il rifiuto esplicito della presentazione dell'idea riceve la sua espressione decisiva in L. Feuerbach e in F. Richter. Mentre il primo spiega il motivo del rimando dell'uomo all'immortalità e della fede nella risurrezione rimandando all'allontanamento dalla finitudine e dall'esistenza terrena, il secondo la circostanza come un procedimento di reduplicazione dell'esistenza attuale dell'umanità. Schleiermacher ed insieme con lui la teologia evangelica tedesca ridà una continuità alla speranza nell'esistenza oltre la morte ed a questo riguardo si fa appello alla comunione tra il credente e Gesù.

È lasciata allora cadere qualsiasi motivazione di carattere razionale per circoscrivere l'esposizione all'indicazione circa la comunione del fedele con Cristo. Il procedimento di lettura della questione dimen-

(7) W. PANNENBERG, *Teologia sistematica. Volume 3*, tr. di D. PEZZETTA (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 89), Brescia, Queriniana, 1996, 553-674 [ed. or.: *Systematische Theologie, Band III*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1993, 569-694].

tica così il duplice presupposto, da ritenersi indispensabile in vista dell'esatta specificazione delle dimensioni costituenti della speranza cristiana, del trionfo della potenza divina sulla morte e della certezza della risurrezione di Gesù. Al di fuori dell'esplicita ripresa di questa duplice premessa l'insegnamento della speranza permane senza una doverosa motivazione e il messaggio cristiano della Pasqua diventa ambiguo. Il rischio a cui la spiegazione non sa sottrarsi è la mera postulazione della dottrina con una semplice integrazione della riconciliazione con Dio alla vita attuale dell'umanità. La difficoltà spiega la scarsa pressione impressa dalla riscoperta dell'apocalittica sulla considerazione dell'escatologia. L'appello all'apocalittica si compone con la sensazione di un messaggio totalmente estraneo per la coscienza dell'uomo moderno consentendo la sostituzione del concetto pregnante di regno di Dio con quello di figliolanza di Dio. Il contenuto della figliolanza non accostato all'irruzione del regno di Dio avveniente nel mondo si configura del tutto impreciso e indeterminato.

K. Barth è il primo autore a pensare di dover reinterpretare il messaggio escatologico del regno, colto nella specifica valenza catastrofica, in riferimento all'esistenza dell'uomo e alla sua attualità. Il risultato, a cui il ragionamento giunge, comporta di intendere il regno di Dio alla maniera del rapporto assunto da Dio nei riguardi dell'uomo definendone il contenuto nel giudizio proferito sul mondo fattosi autonomo nei confronti di Dio. Ma giacché ad ogni tempo è riferito l'accadimento del confronto tra il mondo dell'uomo e Dio, ne consegue un'evidente attenuazione della futurità temporale del regno. La volontà della completa spoliatura della struttura temporale del futuro s'impone tra l'altro anche in relazione alla visione introdotta da Bultmann sulla base del cui lavoro di interpretazione rimane aperto il compito della comprensione del compimento collegato al regno di Dio. La reazione alla visione rivolta a una detemporalizzazione dell'escatologia cristiana è lo sforzo da cui è unificata la considerazione attuale della questione. Il senso futurico dell'escatologia biblica per il pensiero teologico fa da oggetto dell'attenzione del dibattito recente sulla tematica. Il nucleo della proposta è rinvenuto nell'appello alla categoria biblica di promessa anche se, come accade nel caso di Moltmann, diventa chiaro il ritorno alle posizioni della teologia barthiana e alle sue difficoltà interpretative.

L'iniziatore della linea legata alla sottolineatura della promessa è P. Althaus il quale seguendo l'argomento proposto da Schleiermacher mira a precisare la motivazione della speranza cristiana sulla base della realtà di Gesù Cristo. L'aspetto ancora nascosto della realtà cristologica lo si spiega e lo si specifica con l'impiego della nozione di promessa in ragione del suo riferimento al disvelamento futuro della rivelazione e della salvezza. Nella posizione di Althaus rimane

però aperta e di fatto indecifrabile la tensione tra la realtà e la promessa giacché, per quanto concerne il riconoscimento cristologico, bisogna supporre l'aspettativa escatologica del regno di Dio.

Detto diversamente, il processo di fondazione resta insoddisfacente in quanto capace di indicare con piena integralità il contenuto affatto specifico della considerazione cristiana dell'escatologia e di conseguenza ne lascia completamente inevasa la proprietà. In vista della pertinente fondazione dell'escatologia, la partenza dalla nozione della promessa è legittimata dal suo legame con Dio. Tuttavia per una chiarificazione della promessa, del suo contenuto e del suo dispiegamento, è indispensabile chiamare in causa l'orientamento del mondo verso il futuro in quanto teologicamente definito e qualificato. Per intendere le promesse della tradizione come promesse di Dio diventa impreteribile il fatto di dover «prima» nominare e mostrare l'impostazione della creatura in vista del suo proprio compimento futuro.

La tematica dell'escatologia esige pertanto una legittimazione antropologica, la cui funzione deve essere precisata nel senso dell'argomentazione della caratteristica d'universalismo, sebbene relativamente al suo contenuto sia impossibile acquisire delle prove risolutive. La speranza escatologica viene a essere soddisfatta unicamente da Dio e non certo grazie ad un qualche eventuale potere umano. Una argomentazione esclusivamente antropologica si espone però al pericolo della postulazione dei contenuti di cui tratta. Così il tentativo di maggior rilievo in funzione della prospettazione della fondazione dell'intera problematica escatologica lo si deve a K. Rahner.

L'aspetto centrale della sua riflessione sta nell'affermazione del carattere nascosto del futuro compimento escatologico insieme alla seconda dichiarazione riguardante la relazione dell'uomo, quale essere storico, a un tale genere di futuro. La conoscenza da parte dell'uomo di tale futuro rappresenta un elemento indispensabile in ordine alla percezione del presente e dunque alla costituzione dell'auto-comprensione dell'uomo. L'escatologia è pertanto una riproposizione degli enunciati dell'antropologia disposti nel modo del compimento. L'affermazione va ritenuta sebbene si debba rimproverare alla proposta rahneriana un'incapacità a riprendere e a spiegare la maniera in cui è andata formandosi l'escatologia biblica a partire dalla sua genesi ebraica.

Se la struttura del ragionamento di Rahner va modificata, è perché l'interrogazione non riguarda un'estrapolazione ovvero una trasposizione dell'autocomprensione dell'uomo bensì la certezza della fede in quanto è resa possibile da una entrata di Dio nel presente. Il compimento appartiene al futuro di Dio ma esso costituisce una certezza per quanti credono in lui. È il futuro di Dio a venire all'uomo e solamente da qui sorge la certezza della speranza cristiana fino a risultare perfettamente fondata. Per riferimento alla presenza salvifica

di Dio in Gesù Cristo si impone allora il problema antropologico di fondo, vale a dire la relazione sussistente fra l'escatologia individuale e l'escatologia collettiva. La distinzione è d'utilizzo comune all'interno dello svolgimento della materia delineato durante il secolo attuale. L'analisi deve in effetti comprendere sia le tematiche riguardanti il compimento salvifico della esistenza individuale oltre la morte sia il compimento della umanità e del mondo nel regno di Dio. Il problema concerne il nesso da imporre tra entrambe le sezioni del discorso con l'introduzione di un confronto con la tesi professata da Benedetto XII sull'immediatezza della beatitudine per quanti sono appena morti. L'esame della questione non può trascurare lo sfondo veterotestamentario del tema.

Vi si tocca un problema di rilevanza universale e il senso della sua soluzione diventa chiaro quando sia confrontata con la soluzione greca della immortalità. L'escatologia formulata dall'ebraismo appare portatrice di una visione antropologica più profonda giacché essa non scioglie la questione del destino eterno dell'esistenza individuale dalla questione del destino della collettività umana. La prospettiva viene enunciata comunque in chiave simbolica per il fatto d'includere il riferimento al futuro reale solo se inteso al modo della promessa divina. L'enunciazione escatologica scaturisce dall'esperienza del Dio d'Israele e in questa prospettiva conserva un evidente carattere promissorio. Il rimando è al futuro agire di Dio in quanto trascende la rappresentazione dell'umanità e in questo modo attiene all'esistenza di ciascun uomo.

La speranza escatologica cristiana mutua i lineamenti del proprio discorso dalla prospettiva di fede di origine ebraica nella promessa, sottolineando quali eredi della speranza ebraica anche quanti non sono ebrei. Grazie all'attività di Gesù è iniziato il futuro del regno di Dio così come mediante la risurrezione di Gesù è manifestata la salvezza individuale, quella promessa con la risurrezione dei morti e legata alla realizzazione collettiva della salvezza. L'appartenenza a Gesù significa pertanto la garanzia della partecipazione alla salvezza della vita nuova divenuta realtà.

Il compimento è realizzato ma non concluso poiché prevede un perfezionamento futuro e questo non costituisce una integrazione della salvezza già accordata. Si tratta di una componente costitutiva della salvezza affermatasi con Gesù Cristo esigita dal suo intrinseco carattere di definitività. Ne consegue come la salvezza del genere umano non sia definitivamente realizzata con la missione del Figlio in quanto essa conosce il compimento pieno solamente per l'opera dello Spirito santo. Gesù è l'unico nel quale il Figlio del Padre sia apparso in maniera storica ma egli non coincide con il popolo escatologico di Dio. Il popolo escatologico di Dio prende forma solo con l'avvento del suo regno. Lo Spirito opera nel singolo e nella comunità come

anche mette in atto il rapporto tra il futuro e il presente. Il nesso tra pneumatologia e escatologia, fortemente sottolineato da G. Ebeling, richiede di essere sviluppato in prospettiva teologico-trinitaria includendovi il richiamo alla conservazione e compimento della esistenza creaturale, quella alla quale tende l'agire stesso di Dio dentro il creato. La differenza tra il presente della creatura e il futuro dell'eschaton, in quanto rappresenta il futuro di Dio, è la condizione perché la creatura esista autonomamente e, di conseguenza, come una realtà non assorbita dalla presenza di Dio.

5.2. L'escatologia individuale prospetta la questione di una destinazione dell'essere umano oltre la morte e il ragionamento procede interrogandosi a riguardo del significato teologico della morte. La coscienza della morte caratterizza l'esistenza dell'uomo nella sua particolarità giacché l'uomo ha coscienza di un futuro differente dal presente. La coscienza temporale, accanto all'analogia con la vita degli altri, definisce il presupposto per la conoscenza della inevitabilità della morte a cui permane legata la religione con la fede nella sopravvivenza dei morti. L'esplicitazione della coscienza della cultura conosce solo nel secolo XIX la fine della dottrina dell'immortalità individuale e nel secolo XX l'affermazione della possibilità di una esistenza nella totalità da parte dell'uomo mediante la conoscenza anticipata del proprio morire.

La tesi introdotta e spiegata da M. Heidegger è ripresa in teologia da Rahner per esser tuttavia contestata da J. P. Sartre sulla base della sottrazione tramite la morte del significato della esistenza. La considerazione si avvicina alla prospettiva insegnata dalla scrittura sebbene in questa, diversamente dalla presentazione sartriana, la morte non vi rivesta una configurazione meramente exterioristica giacché la finitudine è dotata di una connotazione temporale. Le situazioni di mancanza di pienezza sono così accostate dalla scrittura alla morte e questo a cominciare dal peccato.

La teologia protestante moderna non riconosce nessuna validità alla distinzione, avvalorata dal discorso patristico, tra la finitudine e la morte. Il nucleo del problema concerne allora la finitudine dell'uomo nella sua relazione alla morte e al peccato. Contro la considerazione consueta per la quale la morte è naturale Pannenberg insiste sulla differenza tra la finitudine e la morte. Il quadro dell'illustrazione della relazione tra la finitudine e la morte è indicato nel rapporto di finitudine e tempo. L'esistenza finita della creatura è una esistenza vissuta nel tempo. La frammentazione del tempo, la stessa per cui nessun uomo si trova nella condizione di potersi afferrare in totalità, non costituisce tuttavia una necessità.

Il tempo, come del resto la morte, teologicamente parlando non è una realtà neutra giacché proprio la frammentarietà dell'esperienza si

connette indissociabilmente alla peccabilità strutturale della nostra stessa esistenza. Il compimento eterno non conosce la successione e separazione dei momenti temporali e l'uomo vi si possiede in interezza e con totalità diversamente da quanto succede durante il processo temporale dell'itinerario dell'esistenza. L'intero si presenta sempre in una modalità deformata giacché l'uomo sperimenta la realtà comunque a partire da una prospettiva quale è quella del singolo momento temporale.

In forza dell'«amor sui», a motivo del quale l'operazione dell'uomo procede comunque dall'autoriferimento, si ha quella continua dissociazione per cui il futuro sopraffa l'attesa e il passato si smarrisce entro il presente. Con ciò viene spiegato perché la fine dell'esistenza colga ciascuno come morte dell'io. Soprattutto risulta palese come la finitudine divenga per l'uomo la morte, la qual cosa non accadrebbe qualora l'uomo si potesse possedere nella sua integralità accettando la finitudine.

5.3. La premessa dell'identità tra la vita futura e il vissuto attuale dell'uomo è lo spunto dal quale prende avvio la presentazione del significato della nozione di risurrezione. L'interrogativo riguarda la modalità secondo cui si deve figurare la vita futura se questa è, come deve essere, l'eterna salvezza e redenzione dell'uomo esistente il quale non si trova abbandonato al suo destino ma neppure dotato di una nuova esistenza. La pista d'esame, a cui il discorso potrebbe fare appello, è la stessa alla quale l'apocalittica giudaica ha pensato quando si riferisce al processo della risurrezione. Le componenti materiali della corporeità terrena saranno restituite e ripristinate dopo essere stato superato il dissolvimento del corpo. Il giudizio di scarsa attenzione alla trasformazione implicata dalla risurrezione consente di passare ad una seconda soluzione ancorata alla sottolineatura dell'identità nell'anima individuale.

Il principio di continuità dell'uomo va riconosciuto dentro l'anima secondo quella linea di ripresa e di cambiamento dell'ideale greco dell'immortalità del quale la teologia del primo cristianesimo è la testimone e inoltre Tommaso d'Aquino è l'interprete autorevole, sulla scia per altro di Origene. L'anima costituisce il principio vitale di un corpo determinato e contiene in se stessa il suo progetto. La dimenticanza del profilo essenziale e decisivo della storia per l'identità dell'uomo come pure la difficoltà dipendente dallo stato intermedio impongono però una verifica della sufficienza della soluzione.

All'interno della teologia cattolica recente è stata formulata una risposta nella quale il richiamo ad uno stato intermedio diventerebbe del tutto superfluo. L'affermazione di G. Greshake è in effetti quella per cui la risurrezione rappresenta un avvenimento sperimentato dal singolo nell'istante della morte. Chi muore esce dal tempo ed entra

nell'eternità così da entrare in contatto con l'ultimo giorno del ritorno di Cristo e dunque della risurrezione e del giudizio. Per sé su questa soluzione indirizza il pensiero di Benedetto XII e la sua visione di un'immediata visione beata di Dio da parte di chi muoia senza necessità del purgatorio la prolunga la tesi della risurrezione nella morte la quale la dilata nel contesto della lettura moderna della persona, quale unità psico-fisica. Ma la presentazione della risurrezione nella morte, come non tiene conto di tutta l'ampiezza dell'insegnamento del nuovo testamento a riguardo della risurrezione, così non riesce a indicare un avvenimento di risurrezione in forma corporea sciogliendo infatti essa il compimento dell'individuo da quello del genere umano.

La funzione messianica di Gesù impedisce di allontanarne il destino individuale dalla risurrezione universale. A qualificare il risuscitamento di Gesù è l'unicità della sua vicenda e della sua persona e quanto gli accade, in quanto mediatore del regno di Dio e redentore del genere umano, interessa il morente secondo la stessa maniera con la quale egli la vive. La partecipazione «sacramentale» al mistero salvifico di Dio in Cristo i credenti quando muoiono non la perdono giacché appariranno in morte, come già lo sono in vita, a Cristo Gesù.

5.4. Poiché Dio è il creatore del mondo, le creature, partecipando del suo regno, ottengono il fine della vocazione, in cui il loro stesso essere si costituisce. La dichiarazione è valida sia in un senso personale sia in un senso sociale. La destinazione è la comune lode al Creatore e a delle relazioni in piena libertà. Certo, il rimando ad un futuro attuarsi del compimento della società sembra toccare la dimensione di divinità di Dio e la fede nella creazione. In realtà la qualità d'autonomia della creatura necessita del tempo affinché si realizzi e pertanto si apre lo spazio di un'ostilità possibile tra gli uomini e l'insorgenza della difficoltà al riconoscimento comune del creatore. È Dio colui al quale compete di guidare le creature al fine per il quale esistono ed è certo accessibile all'uomo la conoscenza della provvidenza divina secondo quanto riconoscono Mosheim e Ranke. Ma a permanere nascosta è la destinazione del corso della storia alla salvezza e in una maniera particolare l'economia salvifica del governo del mondo giacché il fine della storia non si è ancora affermato nel corso della storia.

La fine necessita di una rivelazione particolare e precisamente nella storia di Gesù Cristo la cristianità dell'inizio può conoscere questa rivelazione. Con l'attività di Gesù s'inaugura il regno di Dio e il futuro escatologico del mondo. La teologia cristiana può, con piena pertinenza, parlare di una economia salvifica del governo divino del mondo. Alla luce della storia di Gesù si può scorgere come l'economia di salvezza dell'agire divino guidi la creatura verso il fine a cui risponde la loro creazione e questo succede anche quando esse smarriscano la

strada della destinazione per loro peculiare e propria. La richiesta iniziale è allora la conoscenza di Dio e la netta distinzione tra Dio e quelle potenze da cui il corso della storia si lascia muovere.

Senza una conoscenza di Dio diventa impossibile scorgere nel regno di Dio il futuro sperato dal quale pertanto trarre la forza d'essere e di condurre a compimento la vocazione. Il regno di Dio e una realizzazione del diritto fra gli uomini sono indissociabili nella misura in cui Dio sceglie gli uomini perché essi vivano nella comunione di un popolo. L'elezione di Israele ne fa da momento di manifestazione specificando come tramite e nella comunione non scompaia la particolarità. La resistenza nei confronti dell'istanza del diritto spiega le istituzioni con il loro destinarsi alla soluzione delle espressioni conflittuali esistenti.

La tradizione biblica lega la realizzazione del regno divino alla sconfitta del potere del peccato e al rinnovamento della autonomia allorquando essa diviene egoismo e quindi il rifiuto del mondo. Il regno comporta il rinnovamento cosmico del mondo e con ciò la risurrezione dei morti consacrando il necessario superamento di ogni intesa ed utopia intrastorica incapace di portare l'uomo fino al compimento ultimo.

L'affermazione di una fine entra a far parte della concezione del compimento secondo la nota osservazione di Kant il quale sostiene come sia indispensabile alla fine raggiungere lo scopo. Si tratta pertanto dell'evento storico in forza di cui si mette fine alla storia ed è questa la concezione della corrente apocalittica, vale a dire dell'orizzonte di comprensione per il messaggio di Gesù circa l'imminenza del regno di Dio e per l'escatologia cristiana. L'ideale deve predisporre le risposte adatte alla visioni problematiche tipiche del pensiero contemporaneo a cominciare dal secolo XVIII ed inoltre la certezza di una impossibilità a riprendere sul problema le dichiarazioni della scienza al riguardo anche se non ci si trova con ciò in contraddizione con esse. Se l'illustrazione della questione a cui Kant provvede fornisce decisivi spunti per dissolvere l'obiezione di una difficoltà a immaginare la fine, l'altra obiezione, della fine vicina alla rappresentazione dell'arresto, scompare facendo attenzione al fatto per cui la fine coincide con Dio. In questa consiste l'ispirazione di base della teologia dialettica sebbene Barth pensi la fine destoricizzandola. Sulla questione si deve tener conto della revisione di cui Barth parla ed inoltre della ritrattazione alla quale Althaus provvede pur senza specificare la radice del mutamento d'indirizzo dell'esame dell'argomento.

Il nesso di tempo e eternità bisogna quindi reconsiderarlo da capo nel proprio contenuto e nel proprio significato a motivo della certezza del suo rilievo all'interno della complessiva indagine della teologia attorno all'economia salvifica di Dio. Barth muta visione nel corso

della presentazione dell'eternità e la sua lettura può diventare lo spunto di partenza della riflessione. Eternità significa possesso della vita nella sua interezza e la creatura partecipa a questa particolare eternità.

La durata nel tempo è l'aspetto rilevante affinché sussista l'esistenza autonoma della creatura e la presenza di vita nel sentimento assume un contorno preciso mediante il ricordo e l'attesa. Prioritaria è l'attesa nella misura in cui la qualifica il futuro in cui riceve compiutezza. La compiutezza o totalità è quanto sa integrare i diversi momenti del vivere di ciascuno ma perché tale la totalità per realizzarsi domanda un futuro nel quale avviene l'adeguazione dell'identità con il volere del Creatore. Questa partecipazione ha la sua condizione nel riconoscimento della divinità di Dio e nella gratitudine verso di lui. Con ciò si ha quanto Tillich indicava attraverso la categoria di essentificazione e verso di essa procede ciascuno il quale pure è già presente al modo di quella persona che sarà. L'entrata del regno dentro il tempo è quanto la fede attesta in riferimento alla storia di Gesù. La presenza dell'eschaton è la presenza della salvezza solo per la fede sebbene la verità della realtà, pur comparando solo alla fine, qualifica l'esistenza da ora. L'ontologia è l'orizzonte sul quale fare leva grazie ad un profondo intervento di rifacimento in maniera da poter disporre di uno strumentario utile all'opportuna declinazione del materiale dell'escatologia.

L'inversione rispetto al modo solito d'osservare la realtà ed in particolare la persona è il criterio della comprensione degli enunciati dell'escatologia. Il contenuto dell'identità della persona non si riduce all'essere una continuità all'interno dello svolgimento del tempo. Ora, la risurrezione dei morti e il rinnovamento della creazione rappresentano l'atto nel quale Dio restituisce la forma dell'essere per sé ad un'esistenza alla quale dunque garantisce un'identità presente nell'eternità divina. La partecipazione ha una propria attuazione a condizione di un ricevere una mutazione radicale, soprattutto a motivo del peccato, secondo quanto si registra con l'affermazione del giudizio e quella del purgatorio, vale a dire del giudizio attraverso il fuoco purificatore.

6. Il trattato di J. MOLTSMANN porta a conclusione un progetto di rinascita della questione escatologica con cui la teologia da tempo fa i conti ma di cui ora può scorgere la gravidanza in rapporto alla massa di problemi ai quali l'escatologia della scuola di solito si raccorda⁽⁸⁾. L'ideale messianico è quanto l'ebraismo solleva all'attenzione generale mediante l'intervento di alcuni autori, il primo dei quali deve con-

(8) J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, tr. di D. PEZZETTA (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 100), Brescia, Queriniana, 1998 [ed. or.: *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh, Kaiser - Gütersloher Verlaghaus, 1995].

siderarsi E. Bloch. Rinunciando a volere inseguire una teodicea immanente nel mondo egli si propone una strenua difesa della speranza in una possibile salvezza futura. Ne nasce la ribellione nei riguardi dell'ingiustizia e della sofferenza in maniera tale per cui, con il venire allo scoperto di quanto muove l'uomo alla ribellione, questi si trova dentro il tempo assoluto, vale a dire l'eternità.

Il presupposto è il rifiuto del sistema secondo quanto F. Rosenzweig fa emergere con la sua proposta di una redenzione dalla storia. L'attesa del cambiamento possibile in ogni momento rompe con la mera considerazione lineare del tempo. G. Scholem, W. Benjamin, J. Taubes e K. Löwith sono, in diretta successione, gli altri autori a cui Moltmann richiama il discorso sull'escatologia poiché ad essi spetta il merito della congrua precisazione della linea di approfondimento circa il tempo, capace come tale di predisporre l'elemento teorico utile per la verifica della proposizione della corrente della teologia dialettica e della conclusione alla quale essa è in grado di approdare. La convergenza tra il pronunciamento della dialettica e la sollecitazione del messianismo definisce il punto di avvio dell'escatologia del futuro nel senso affatto rigoroso del venire divino.

6.1. L'«eschaton» è l'avvento di Dio e di conseguenza il futuro del quale si parla in riferimento all'esistenza di una vicenda dell'umanità lo si ricava dalla storia di Dio e dunque dalle esperienze e dall'attese divine di cui testimone è la scrittura. In un senso negativo, l'«eschaton» né dà vita ad una storia, la cui continuità eliminerebbe l'escatologia, né dà vita ad una eternità, la cui perenne attualità comporterebbe di annullare la storia. Nella sua natura particolare e del tutto propria l'«eschaton» non si stabilisce né come il futuro della storia né come l'eternità senza fine. Perché si possa spiegare in maniera congrua l'«eschaton» cogliendolo cioè nella sua particolarità e nella sua specificità, occorre fare appello a una concezione di tempo in cui per sé è il futuro a costituire l'origine e la sorgente del tempo.

Il linguaggio parla del futuro sia come «futurum» sia come «adventus» specificando attraverso il primo termine quanto diventa e il secondo quanto viene. «Futurum» è lo sviluppo dal passato e dal presente nella misura in cui possiedono in se stessi il potenziale del divenire. La «physis» è nella visione greca il grembo sempre fecondo e la materia è quindi al contempo «mater» e «moloch», vale a dire chi genera e chi divora. Il processo è circolare e se i tempi sono sempre tra loro uguali, il futuro non dispone nessun motivo di speranza e non genera nulla di sorprendente. Non esiste né «novum» né speranza.

L'effetto dell'inserimento di una tale accezione del «novum» entro la considerazione lineare del tempo costringe alla rappresentazione di due concetti di futuro. A livello fenomenico si ha un tempo quale

passato, presente e futuro, ma a livello trascendentale il futuro è la condizione di possibilità stessa del tempo. Il futuro, in quanto è da intendersi come la potenza di Dio manifesta nel tempo, è da leggersi come la sorgente del tempo giacché destina il passato al futuro passato e il presente al futuro presente e il futuro al futuro futuro. Il tempo storico riveste un carattere d'irreversibilità e questo per il fatto di veder passare la possibilità alla realtà mentre dal canto suo la realtà non passa più nella possibilità. Ora se il futuro sovrasta sul presente e sul passato è perché assume la preminenza della possibilità sulla realtà. È il futuro trascendentale attraverso cui il tempo non si appiattisce in un'età in sé atemporale e pertanto né da sempre contemporanea né sperdentesi nella transitorietà. Il futuro trascendentale è quanto dischiude il tempo della storia qualificandolo come il tempo con un orientamento al futuro.

La categoria di «novum» definisce il lato storico dell'apertura escatologica al futuro da parte delle religioni messianiche di origine biblica. La categoria affiora nella propria valenza teologica con il profetismo, in particolare attraverso la loro interpretazione della catastrofe dell'esilio. L'esilio è da assumersi quale giudizio di Dio e da considerarsi pertanto come un nuovo modo d'agire di Dio stesso. Il Dio della storia si espone alla maniera del Creatore d'un futuro nuovo. Il fondamento della salvezza si trasporta dal passato dell'esperienza al futuro dell'attesa e il ricordo è il motivo di una nuova speranza. Per sé tutti i profeti, articolando in proprio il contenuto particolare dell'atteggiamento della speranza, fissano un duplice elemento qualificativo del nuovo. In prima battuta non è il vecchio a produrlo giacché il nuovo ne è il giudizio e dunque si dispone al modo di una «creatio nova» ovvero di una «creatio ex nihilo». In seconda battuta se per l'anticipazione del futuro si fa ricorso alle immagini e analogie della storia, ciò sta ad indicare la speranza per cui quanto trascorso finora divenga il prodromo di quanto deve ancora venire.

La categoria di «novum» domina pure nel linguaggio neotestamentario e questo accade in seguito con tutta probabilità a quanto le apparizioni del risorto stanno a mostrare e cioè l'attività creatrice divina. Il risuscitamento non possiede alcuna analogia entro l'esperienza della storia e può quindi paragonarsi soltanto con il miracolo della stessa esistenza. Il futuro del risorto è una creazione nuova dalla quale conseguono il nuovo comandamento, la nuova obbedienza, il nuovo cantico, il nuovo popolo di Dio e il finale totalmente altro o anche la meraviglia portatrice del futuro escatologico. Il risuscitamento di Cristo accende nelle sofferenze del momento presente la speranza d'una vita nuova. Con questo il Nuovo Testamento ribadisce le due qualità grazie alle quali il «novum» riveste un intrinseco tratto escatologico. Così mentre tra l'antico e il nuovo si trova la morte di

Cristo, per cui il nuovo è stupore ed insieme trasformazione, il nuovo escatologico mantiene delle analogie con il passato, giacché lo accoglie ma per ricrearlo. La natura del Dio veniente non è quella, a cui, in realtà, Marcione pensa quando parla del «Deus novus», bensì è il Dio fedele alla sua creazione.

6.2. L'escatologia temporalizzata ovvero l'escatologia, per la quale il futuro lo si pone sul medesimo piano del «futurum», non conosce di per sé la categoria di «novum». La vita non ringiovanisce e pertanto non sussiste alcuna ragione valida per arrivare a sperare nel Dio della promessa. D'altra parte, nella seconda ed ulteriore figura dell'interpretazione dell'escatologia, vale a dire quella di un'escatologia eternizzata, si viene ad affermare un presente in quanto discontinuo e prodigioso ma con esso non si tratta in nessun modo di un momento escatologico. Sulla base del proprio concetto di eternità questa figura dell'escatologia rende impossibile una percezione del ruolo e del senso della categoria di «novum».

Il «novum» è la categoria storica in grado di specificare l'escatologia nella storia e dall'attualizzazione del futuro del tempo all'interno del tempo consegue una conversione nel senso della modificazione radicale dell'itinerario la quale, operando con una funzione di disturbo, avvia la rinascita di una nuova vita. La creazione di nuove possibilità storiche è il frutto del futuro quando si pone all'interno del tempo in modo tale da assegnare al futuro un plusvalore inesauribile sia rispetto al presente sia rispetto al passato. Se i tempi lì si osserva «sub specie aeternitatis», non li può di certo dichiarare indifferenti e il tempo non è la potenza del passato il quale, secondo l'atteggiamento di Cronos, si propone di divorare i suoi propri figli. Piuttosto poiché è chi viene l'essere stesso di Dio, il futuro assurge ad essere il paradigma della trascendenza. Il futuro di Dio è ciò attraverso cui si rende per sé possibile il nuovo divenire dell'uomo. L'apertura dell'uomo a questo futuro è la conclusione dell'annuncio a riguardo del regno in quanto esso viene. Si tratta con ciò del tempo compiuto per l'uomo nella misura in cui a definirne l'essenza è l'unità tra il futuro divino e la conversione umana.

Mentre le divinità, in maniera esemplare quelle del mondo greco, vivono nella presenza eterna dell'essere, nella definizione di Dio rinvenibile in Apocalisse questi trova il suo luogo nel futuro del venire e non nel futuro dell'essere. La linearità del tempo la si sacrifica nel suo terzo membro così da indicare il futuro di Dio nella direzione del movimento e in quanto viene nel mondo. Dio nel suo essere viene, al posto di divenire così da apparire pertanto come transeunte, e le promesse e lo Spirito sono quanto ne precedono e ne annunciano la venuta. La costituzione del regno eterno di Dio e la sua inabitazione

nel creato, in quanto oggetto dell'intervento di rinnovamento, fissano in se stesse il contenuto dell'avvento escatologico.

Il termine tedesco «Zukunft» non è la traduzione del termine latino «futurum» bensì di «adventus» e il termine greco equivalente ad «adventus» è «parusia». Ora, «parusia» significa la venuta di persone o anche l'accadimento di eventi ed a questa categoria il profetismo e il momento apostolico assegnano il timbro messianico della speranza. Con ciò l'attesa della parusia è l'attesa dell'«adventus» e dunque la presenza futura nella gloria di Cristo. Non si tratta tuttavia di tre parusie, secondo quando afferma in modo usuale la visione della tradizione, nella misura in cui introduce e solleva la distinzione tra la parusia nella carne, quella nello Spirito, quella nella gloria. L'uso della distinzione costituisce un modo esplicito di mettere un bavaglio alla speranza nell'«adventus». A perpetuare il significato particolare ed originale del termine è Lutero il quale non rinuncia alla sottolineatura del profilo messianico della categoria da cui rimane invece distante una traduzione della categoria con il termine di ritorno. Non si tratta in effetti di nessuna temporanea mancanza da riempire con un ritorno dall'assenza.

Con ciò, Dio fa venire all'uomo la vita eterna ed un tempo eterno, vale a dire un essere il quale non conosce più il morire ed un tempo il quale non conosce più il passare. Questa venuta unisce insieme Dio e il tempo in quanto Dio lo si deve pensare nel proprio essere nel mondo in una prospettiva escatologica e il futuro lo si può osservare soltanto in una prospettiva teologica. Dio è Dio della storia e le esperienze di lui sono esperienze nel futuro poiché il Dio dell'Oreb è chi conduce il popolo verso la libertà, precedendolo sulla sua via di giorno e di notte. Abbandonando il proprio luogo sacro Dio precede il popolo e cammina con il popolo per condurlo al riposo.

Il nome di Dio resta misterioso e la traduzione possibile è comunque quella di «Io sarò colui che sarò» nella quale si sottolinea la futurità quale carattere essenziale distintivo di Dio. Se Dio è presente, lo sarà sempre nella sua promessa e dunque dove egli interpella l'essere dell'uomo. Le promesse conducono al di là della loro particolarità in quanto indicano una manifestazione divina in se stessa universale. Il singolo intervento di Dio all'interno della vicenda dell'uomo indica il giorno del Signore. L'eternità è la potenza del futuro di Dio su ogni tempo storico e così i venienti divengono il Messia, il Figlio dell'uomo e la Sapienza vale a dire i portatori della speranza. Sono costoro a mediare la venuta di Dio e quanti preparano gli uomini alla sua parusia.

7. La letteratura in esame si conferma dunque come il tentativo di elaborare una considerazione dell'escatologia per la quale si arrivi a motivare e spiegare in una maniera congrua il punto di osservazione del materiale di cui lo svolgimento si interessa. Con ciò, le preoccupazioni

pazioni, su cui ciascun volume cerca di attirare l'attenzione, appaiono rappresentative della tendenza comune nella stagione attuale della teologia. In chiara evidenza si propone il passo in avanti grazie al quale la spiegazione intende lasciarsi collocare e caratterizzare all'interno del cammino della trattazione rimanendo pertanto in dialogo con la tradizione, prossima e remota, della riflessione teologica. L'insistenza sulla necessità di una decisa evoluzione dell'insegnamento sul piano pure delle nozioni di base non presuppone un rifiuto in blocco del contenuto materiale usuale per la presentazione delle problematiche attinenti la tematica. La rielaborazione prende di mira l'orientamento sulla base del quale si possa garantire un procedimento critico d'interrogazione dell'argomento.

La similitudine nell'intendimento non nasconde certo l'evidente diversità delle soluzioni a cui le singole proposte approdano né essa impedisce di scorgere la differente dignità teoretica dei contenuti da cui ciascuna versione del problema si lascia specificare. Ma al di là della possibile valutazione delle svariate considerazioni e concezioni, di cui ogni testo riferisce, decisivo appare piuttosto il compito di riprendere l'intento presente in modo consensuale in tutte le posizioni per ridefinirne la motivazione di base.

Il motivo, per cui le dichiarazioni della fede attorno al compimento escatologico dell'uomo si impongono nella stagione attuale come un oggetto privilegiato dell'attenzione della teologia, coincide con lo stesso motivo per il quale questa si preoccupa di ri-definire la radice della qualità teologica del materiale della propria analisi. L'abbandono tanto del rapporto di soggetto ed oggetto quale quadro esclusivo dell'interpretazione quanto dell'esito del ragionamento a esso alternativo, vale a dire una dissoluzione antropologica del messaggio di fede, segnalano l'indirizzo a cui la teologia tende ad appoggiarsi nella realizzazione dell'impegno da soddisfare. Ciò, di cui in maniera del tutto esplicita l'interpretazione si fa carico, è, in effetti, una risposta alla richiesta d'una spiegazione capace di riconsiderare l'opzione teorica di fondo del ragionamento sull'escatologia in modo da fare guadagnare ad esso la rilevanza del corso dell'esistenza per l'esserci stesso dell'uomo.

Lo spunto, al quale si tratta di collegare il rinnovamento del discorso, è quanto lo stesso messaggio cristiano specifica con il valore del proprio costitutivo elemento essenziale. Nella complessa articolazione delle sue asserzioni il messaggio cristiano ha di mira l'esplicitazione della struttura di verità della fede sulla base dell'appello all'accadimento da cui l'atteggiamento della fede ricava la sua qualità irrinunciabile ed insieme connotativa. Per riferirne in un modo congruo la specificità si deve fare appello alla sua essenziale natura di disposizione dell'uomo possibile in ragione della stessa autocomunicazione della divinità

di Dio e dell'attuazione della sua intenzionalità assoluta a beneficio di una riuscita senza riserve dell'umanità dell'uomo. Il contenuto del messaggio include il netto rimando alla configurazione della relazione dell'accadimento cristologico alla vicenda dell'umanità. L'accadimento cristologico diventa interpretabile solo a partire dal fatto per cui esso in ragione della propria intrinseca dimensione di trascendenza fonda la storia nella radicale completezza del suo senso.

La salvezza del senso della storia è l'obiettivo dell'opera di «glorificazione» di cui artefice è Gesù Cristo. Così la sua opera non riveste l'aspetto di un intervento suppletivo e insieme supplementare nei riguardi dell'itinerario di senso della storia. Piuttosto essa ne sa significare il compimento e la pienezza della forma in conformità all'insegnamento neotestamentario, poggiante in una maniera incontestabile sulla «coscienza» di Gesù nel suo convincimento attorno all'imminenza dell'atto divino «conclusivo» del mondo e della conseguente collocazione del fatto della propria morte.

La dottrina escatologica dipende nel suo nucleo essenziale dalla relazione, in nessun modo statica, tra la realizzazione della vicenda dell'umanità e l'accadimento cristologico. La realtà originale e pertanto la temporalità particolare dell'accadimento cristologico fissa l'unica condizione di possibilità della storia dell'umanità così com'è in se stessa di principio. La vicenda dell'umanità da parte sua costituisce qualcosa di diverso dal fatticismo relativistico come pure positivistico e dall'esplicitazione d'un motivo ordinatore d'indole storica. La lettura della storia dell'umanità deve evitare tanto la cristallizzazione di genere «ideologico» d'una determinata presentazione, sia individuale sia sociale, dell'umanità dell'uomo, quanto la registrazione delle autointerpretazioni dell'umanità dell'uomo di volta in volta circolanti all'interno della cultura.

Da questo duplice pericolo non si sottrae di per sé né la formulazione di Moltmann né quella di Pannenberg al di là di quanto costoro sanno introdurre di vantaggioso per l'indagine dell'escatologia collegabile alle formulazioni di pensiero a cui la tradizione manualistica dà, di continuo, seguito assicurando in questo modo un successo indubitabile alla illustrazione oggettivistica e, nella sostanza, razionalistica dello svolgimento dell'escatologia. La prospettiva non s'introduce nel corso del lavoro della teologia mediante la sola trattazione manualistica appartenente all'ambito della confessione evangelica. In effetti con il medesimo intendimento di fondo dimostra di avere una larga consuetudine anche l'illustrazione caratterizzante la trattatistica dell'ambito cattolico.

Alla negazione della sufficienza del punto di partenza di carattere naturalistico e privatistico, e pertanto del motivo qualificante la pista di studio del manuale d'escatologia anche di quello più recente, se-

gue in Moltmann ed in Pannenberg la spinta all'esplicitazione in prospettiva escatologica dell'essenza della storia dell'umanità. Il discorso sulla fine lo si deve attivare come il grande tema teologico tanto da fare ruotare attorno ad esso la legge regolativa dell'indagine sulla struttura di fondo del cristianesimo ed inoltre l'impulso per una presentazione ordinata delle problematiche irrinunciabili nell'esposizione teoretica del punto di vista del cristianesimo a riguardo della realtà esistente. Il nesso ontologico tra Dio e l'ente finito e con ciò la relazione esistente tra il conoscere l'uno e l'altro da parte dell'uomo li si deve comprendere sulla base dell'accentuazione della fine del corso della storia.

L'esito del ragionamento non riflette tuttavia in maniera congrua l'aspirazione al rifacimento gobale del ragionamento dell'escatologia. In effetti, mentre la proposta di Moltmann ricade al di sotto della medesima accusa di formalismo sulla base della quale attacca la pertinenza del lavoro della tradizione antecedente, la proposta di Pannenberg smarrisce il criterio assoluto senza del quale si rende di per sé impossibile l'esplicitazione di un giudizio di carattere veritativo attorno alle vicende dell'umanità. La considerazione di Moltmann compromette la dimensione di realtà e concretezza delle differenti modalità con le quali l'uomo fa esperienza della vicinanza di Dio secondo il suo particolare essere, quello della promessa. La verità teologica finisce con il risolvere in se stessa, nel suo stare all'origine di tutto quanto si espone nel corso della vicenda dell'umanità, il dinamismo antropologico di quanto esiste.

La considerazione di Pannenberg d'altro canto attribuisce all'avvenimento di Gesù un titolo d'universalità per il quale, se la risuscitazione divina rappresenta la soluzione efficace al problema della fine, giacché essa concerne l'anticipazione della fine dentro il corso della storia dell'uomo, ne fallisce però l'intrinseca ragione di verità. Un'esplorazione in chiave ermeneutica delle vicende della storia e con questo l'articolazione del lavoro, del quale si deve occupare la scienza teologica, rimane privo del doveroso presupposto e il risultato dell'analisi della teologia si autoesclude quanto ne può «verificare» la dote di attendibilità e rigore. Il rischio, in cui va a incorrere l'analisi moderna della fede, vale a dire la chiara separazione della rivelazione di Dio dal movimento della storia universale e l'assunzione dell'atteggiamento del credere al di fuori di quanto stabilisce a livello epistemologico l'orizzonte della conoscenza e del sapere per sé passibili di trasmissione, continua a contrassegnare il ragionamento di Pannenberg sebbene questo muova e pretenda d'orientarsi nella direzione contraria.

La trattazione deve quindi tornare sulle motivazioni delle restrizioni, a cui la presentazione recente della problematica escatologica sottopone l'elemento di fondo dell'illustrazione, e precisare il terreno

sul quale produrre una rigorizzazione della rilevanza da riconoscere all'istanza della storia dell'uomo e alla dimensione, per essa irrinunciabile e qualificante, della fatticità. Per la valorizzazione di questa istanza in vista di un confronto produttivo sulle tematiche dell'escatologia resta insufficiente il tentativo di un semplice riadattamento del materiale in uso nella presentazione solita della tematica. Solo riconducendo l'indirizzo delle problematiche a raccogliere e a specificare la finalità dell'indagine, vale a dire la presentazione e interpretazione del compimento definitivo della libertà finita, la riflessione può farsi carico della sollecitazione per la svolta di pensiero da ottemperare.

Il programma prescrive la soluzione di una duplice interrogazione così da arrivare a una presentazione delle problematiche dell'escatologia nella prospettiva per essa qualificante dell'unità della storia dell'uomo. Né il riferimento a un soggetto collettivo né il richiamo alla dispersione delle esistenze sono in grado di chiarire e motivare un'esperienza quale è quella dell'uomo, l'ente, a cui compete di occuparsi di sé e dunque soggetto di una vicenda nella quale plasma se stesso. Se la considerazione tragica con la sua dichiarazione d'assurdità del destino del soggetto finito non rende ragione del male e del peccato, nella misura in cui li ontologizza, altrettanto fa l'ottimismo giacché ribadisce l'inevitabilità del male e del peccato.

Ora le due domande, a cui lo svolgimento dell'escatologia deve dare risposta, sono il compito del «concetto» teologico in ordine alla costruzione del discorso sulla fine e la proprietà dell'uomo e della sua natura per evitare la pura esigenza e il mero postulato dell'affermazione d'un compimento. Si tratta delle due condizioni essenziali per la delineazione di un ragionamento capace di risolvere l'apparente antitesi tra il corso dell'unica vicenda dell'uomo e l'esistenza di una fine per questa vicenda ⁽⁹⁾.

L'identità del definitivo della libertà riveste un carattere teologico e pertanto cristologico così da render impossibile una cognizione distinta e chiara del fine per il quale Dio chiama alla vita tutto quanto esiste. Per quanto concerne l'approdo definitivo della chiamata divina alla vita è impossibile una conoscenza certa così da alimentare mediante essa il progetto di una «scientia generalis» onnicomprensiva e quindi capace di parlare del compimento in base a una previa conoscenza della relazione tra Dio e lo spirito finito o anche alla previa conoscenza della qualità spirituale tipica dell'uomo. L'ideale caratte-

(9) Per uno svolgimento analitico della questione cf. 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; Id., *L'uomo e la speranza. La radice escatologica della storia della libertà*, «Rivista Liturgica» 81 (1994) 344-362.

rizza il programma dell'illuminismo con la sua ricerca dei «concetti» semplici e fondamentali, poiché non ulteriormente scomponibili e pertanto universali, in vista d'un accostamento di carattere sistematico al mondo e all'uomo.

Se l'esperienza della verità include la dimensione qualificante della mediazione è perché la verità non soggiace alla disponibilità dell'uomo. Nella sua altezza assoluta ed in forza della propria sovranità assoluta la verità si presenta e si stabilisce a fondamento dell'esistenza di libertà della soggettività. A questa condizione l'uomo sperimenta se stesso come chi può disporre di sé e pertanto è in sé come anche presente a se stesso. Il definitivo non si predispone né come il culmine né come l'espressione suprema della dedizione, con la quale l'uomo si occupa di se stesso.

È quanto la testimonianza scritturistica indica specificando il contenuto del rapporto di ciascun uomo al definitivo attraverso l'appello alla categoria di risurrezione della carne. Nella risurrezione della carne si viene a identificare il «giudizio» al quale il definitivo vincola l'agire dell'uomo, giacché con risurrezione deve intendersi la finalità sulla quale ciascuno deve accordare in maniera incondizionata la propria realtà personale. Il giudice è così il Cristo risorto con la schiera di quanti sono i «suoi» in forza della obbedienza di fede, vale a dire del determinarsi in relazione a lui e alla realizzazione dell'atto di Dio nella forma specifica e particolare dell'esistenza di Gesù. Su questo sfondo acquistano un chiarimento le definizioni del Magistero ecclesiastico circa il rapporto tra l'anima e il corpo ed inoltre circa la «dote» dell'immortalità qualificante l'anima spirituale dell'uomo. Le definizioni non vogliono rappresentare l'imposizione a livello dogmatico della lettura greca della maniera in cui l'uomo fa esperienza di sé e del suo mondo. Piuttosto esse si pensano come la contrapposizione ad una presentazione per sé erronea del contenuto della fede servendosi a questo scopo d'una tradizione linguistica conosciuta e riconosciuta.

La dichiarazione antropologica intende proporre una «lettura», a quel livello proprio in cui si colloca il concetto, dell'(auto)-esperienza della libertà. Di fronte al dinamismo proprio dell'esperienza di libertà si deve far notare come a renderne possibile l'attuazione sia solo l'esporsi della sua stessa verità assoluta. A questa condizione la verità costituisce il bene dell'uomo e in quanto tale essa la si può descrivere ed interpretare in ragione dell'esperienza e in base all'esperienza. Questa ne è in effetti una determinazione e l'uomo è il destinatario di un richiamo il quale si segnala e prende la sua forma grazie alla presa di posizione dell'uomo. In questo sta dunque il «proprium» dell'umanità dell'uomo la quale, se pure ha una legge specifica, la «possiede» in quanto l'accoglie e nella misura secondo cui l'accetta.

Non si tratta del semplice obbligo senza condizioni, così come suggerisce la teologia quanto si presta a raccogliere e a sviluppare in riferimento all'oggetto del proprio interesse l'interpretazione kantiana della natura dell'uomo e della sua storia, in quanto vicenda della libertà e della coscienza morale. L'accettazione da parte della teologia di una tale interpretazione demolisce quell'aspetto del discorso tradizionale per il quale l'azione dell'uomo occorre intenderla in una maniera deduttivistica. La contestazione alla presentazione intellettualistica dell'agire dell'uomo con la «pars construens» del ragionamento non soddisfa l'interrogativo attorno alla struttura di fondo dell'esperienza di sé entro la quale l'uomo esprime la sua realtà. In forza di questo fatto l'esperienza è un punto di partenza e una direttiva costante della riflessione teoretica, la quale prende le mosse, senza con ciò poterle «superare», dalle diverse concrete modalità, attraverso le quali si attua l'esperienza di sé dell'uomo.

L'identità caratterizzante dell'uomo è nel fatto d'attuare la propria realtà grazie all'atto della sua libertà per il quale l'interessarsi a se stesso comporta di «doversi» interessare del fine trascendente dell'esistenza. La spontaneità della libertà definisce così solo un profilo dell'atto umano di cui sottolinea la dimensione essenziale della responsabilità ed imputabilità. In realtà non sussiste nessuna separazione tra la spontaneità del soggetto e il fine ultimo della sua esistenza poiché all'origine della spontaneità si colloca il senso ultimo per il quale egli è l'essere di libertà e pertanto può occuparsi di sé. Il senso dell'esistenza non si impone all'uomo come un compito inconoscibile e come un fattore in sostanza indefinito ma nella modalità di quanto sollecita l'uomo a essere se stesso. A questa condizione il definitivo si propone quale accoglienza e al contempo quale misura della libertà chiamandola a «diventare» se stessa anche a fronte della morte. La possibilità di essere se stesso per l'uomo è affidamento a Chi non manca mai di essere se stesso e in quanto tale «condivide» la storia dell'uomo assumendola nella gratuità e nel perdono come la propria.

SERGIO UBBIALI

*Seminario Arcivescovile
Venegono Inferiore (Va)*

30 ottobre 1999