

LA VERITÀ DEL TEMPO E IL TEMPO DELLA VERITÀ

L'unità della storia nella prospettiva della salvezza escatologica

SOMMARIO: I. IL CONTINGENTE E L'ASSOLUTO. II. IL TEMPO E L'ETERNITÀ. III. LA STORIA E LA FINE.
IV. LA LIBERTÀ E IL COMPIMENTO

I. IL CONTINGENTE E L'ASSOLUTO

L'affermazione della necessità del chiarimento in chiave escatologica della vicenda dell'esperienza, giacché connesso con quanto il messaggio della fede suggerisce a proposito della qualità singolare dell'attuazione cristologica del senso della storia, contiene ed esprime il gesto teorico inaugurale dell'attuale stagione del lavoro teologico. La sollecitazione impone l'abbandono del percorso riflessivo della trattatistica più diffusa e conosciuta per il quale l'indagine attorno alla realtà di Dio e dell'uomo obbedisce ad una visione dell'economia del tempo e della temporalità caratterizzata dal rinvio costante ed insieme ovvio alla concezione della verità quale istanza dissociata dal movimento della libertà finita. Il contenuto delle categorie di inizio e di fine appare dunque al momento ancora da precisare e, in base alla referenza cristologica, esso dovrebbe portare al superamento della pressione ad insistere in teologia sull'esteriorità del cammino della storia dell'uomo dalla manifestazione della divinità stessa di Dio¹.

La comunicazione di Dio coincide in effetti con il riconoscimento della libertà finita e l'atto del riconoscimento libero dell'uomo entra

¹ Per la ragione ultima della pertinenza di questa indicazione e per l'illustrazione del criterio sul quale la riflessione seguente si colloca 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.

a fare parte in modo del tutto proprio della manifestazione della divinità di Dio. La modalità specifica, nella quale e grazie alla quale l'uomo si rende attento a se stesso e diventa di conseguenza responsabile della sua salvezza personale, si identifica con l'atto della libertà, la cui forma peculiare è il comportamento della fede, momento sorgivo della storia e del sapere. La formazione libera di sé implica, in quanto ne stabilisce la condizione irrinunciabile, il consenso e l'affidamento totale dell'uomo al fondamento del reale, così come è di fatto esistente. L'autoattuazione del singolo rende attuale la determinazione dell'originario nel suo destinarsi creatore. L'atto dell'uomo non può non apparire se non a un tempo quale fine e quale mediazione del rapporto statuito dal fondamento e in forza di questo rapporto il soggetto compie un'esperienza dell'identità e risulta l'essere personale.

La relazione di dipendenza totale da Dio e l'attuazione della riuscita autentica della libertà umana «crescono» in misura del tutto «eguale» e lo spirito del compito dell'uomo non è la ripetizione dentro un ambito e secondo un livello differenti rispetto a quello per cui l'originario è in se stesso quanto per sé Egli rappresenta. La dipendenza della libertà umana dalla libertà assoluta né suppone l'annullamento della dimensione della soggettività né la costringe ad un suo eventuale depotenziamento. Nella completa riuscita di sé sta piuttosto la possibilità sempre attuabile per l'uomo se egli l'accoglie come già «data» (a suo favore) grazie ad una effettualità di natura reale e dunque non quale semplice orizzonte oppure limite ultimo del proprio comportamento (di per sé) umano. La libertà umana non rappresenta un mero momento provvisorio del realizzarsi del dinamismo della libertà assoluta e tanto meno una «parte» della libertà assoluta.

D'altra parte la libertà assoluta non si afferma nei riguardi della libertà umana al modo della struttura orientata ad esporre ed esprimere se stessa attraverso la varietà e grazie alla molteplicità degli enti esistenti così da collocare il loro valore e il loro rispettivo vantaggio nell'essere i «casi» particolari di essa. Il rapporto dell'accadimento concreto dell'esperienza umana del mondo, del tu e di Dio alla manifestazione del fondamento motiva perché l'occuparsi di sé dell'uomo affiori alla sua coscienza tanto come un dono quanto come un mandato. La riuscita dell'esistenza non si profila come una effettiva possibilità se non in quanto e nella misura in cui ciascuno la spera per sé, e con ciò per tutti, nella modalità del libero momento gratuito di grazia. L'uomo non può sottrarsi dal divenire se stesso ma questo, lungi dal significare per lui il doversi limitare a sottostare al principio ultimo ed unitario di tutto quanto esiste, equivale a «realizzare» il «potere» del fondamento con il diventare alla fine se stesso.

La libertà non è una delle qualità riscontrabili nell'uomo e neppure la qualità in grado di legittimare entro l'ordinamento del mondo la

presenza dell'uomo e della sua attività in nome di un loro significato particolare. La risposta al problema della vita non si ottiene con il rilevare in maniera positivistica come gli elementi distintivi dell'uomo lo collochino in una posizione intermedia tra Dio, la volontà priva di qualsiasi limitazione, sia interna sia esterna, e il regno della necessità. Piuttosto nella libertà, e pertanto nel dare inizio da sé al proprio esserci stesso, consiste il tratto specificante della personalità dell'uomo ad un livello essenziale. Quanto la personalità designa è la dignità insopprimibile di ciascuno in forza della possibilità di autoattuazione per il venire a lui della verità divina in un mostrarsi costitutivo di pienezza e totalità. L'uomo non è pertanto una configurazione qualunque della vita sempre in movimento e neppure è l'episodio isolato nel contesto di un insieme di coscienze comunque staccate tra di loro.

L'indagine, in cui il proposito di base sia quello di argomentare i temi della fede rendendo trasparente il privilegio caratteristico del movimento della libertà, e senza voler mortificare pertanto la rilevanza di genere fondamentale dell'atto della libertà, può presentarsi come una alternativa alla rappresentazione solita della materia in esame se essa si mostra in grado di superare su un piano critico l'ideale interpretativo legato alla proposta della separazione netta tra il momento escatologico e la vicenda contingente dell'uomo. A non nascondersi l'urgenza di un mutamento della presentazione delle questioni escatologiche e a porsi con ciò sulla scia della richiesta di una valorizzazione radicale della connessione, da assumere come intrinseca, tra la salvezza divina e il tempo dell'uomo sono soprattutto le posizioni della teologia avverse all'interpretazione di genere esistenzialistico giacché questa rilegge l'azione di Dio in un mero modo puntuale ed attualistico.

Con ciò esse risultano avverse pure alla considerazione metafisica ed alla considerazione coscienzialistica della materia escatologica della fede nella misura in cui contro il loro difetto di intellettualismo già aveva opposto il suo rifiuto la stessa considerazione d'impronta esistenzialista. Se questa comunque fallisce il chiarimento della figura particolare della relazione tra l'atteggiamento costituente di Dio e l'andamento storico delle realizzazioni dell'esperienza dell'uomo è perché essa non tiene conto di quanto la fatticità stessa della rivelazione cristologica di Dio a questo riguardo pone in campo giacché essa lo realizza. All'interno della presentazione, in cui il dato dell'escatologia si articola assecondando la direzione propria del presupposto esistenzialistico, si deve vedere, contro le intenzioni dei suoi rappresentanti più significativi, la contaminazione tra il contenuto del cristianesimo e la formula della ragione originata e messa in circolazione attraverso la modernità.

Il tratto di singolarità della fede cristiana, e pertanto il riconoscimento dell'iniziativa divina resasi storica nell'evento di testimonianza di Gesù Cristo, non si lascia iscrivere all'interno del quadro definitosi a partire dal criterio di universalità da cui la riflessione dell'epoca moderna fa discendere la sua presentazione del mondo e dell'uomo. L'innovazione assoluta caratteristica dell'iniziativa divina non la si deve pensare al modo di un fattore o anche di un aspetto particolare riconducibili alla logica di una legislazione dal profilo totalizzante. L'offerta di Dio della salvezza non si confonde né con il (di)mostrarsi di una idea eterna dotata di un profilo superiore né con il presentarsi del mero fatto comunque esteriore al soggetto e al suo interesse. La salvezza è la venuta, senza alcuna esclusione, all'uomo e alla sua vicenda individuale di colui il quale rivendica per se stesso di non coincidere con l'insieme delle possibilità e con il complesso delle capacità da riferire all'uomo giacché di per sé senza di lui in realtà nulla c'è.

Uno sviluppo significativo del senso della svolta richiesta per arrivare a conseguire una presentazione del materiale dell'escatologia in piena conformità al suo rigoroso significato cristiano lo fornisce l'itinerario di pensiero articolato da J. Moltmann. A caratterizzarne la riflessione è la contrapposizione a quanto Moltmann stesso definisce e presenta come l'«imperialismo del presente» e per il cui superamento occorrerebbe a suo parere procedere alla distinzione tra il futuro in quanto esperienza e il futuro in quanto progetto. Sotto la censura posta in evidenza attraverso la distinzione sono fatte cadere, accanto alla serie di utopie di ispirazione atea e non religiosa, anche le soluzioni della teologia incapaci di aprire i propri contenuti al riconoscimento della fecondità storica del messaggio della fede poiché, con una dose fin troppo manifesta di unilateralità, esse fanno apparire l'uomo sotto il solo fattore della decisione del singolo a favore oppure contro Dio².

² J. MOLTSMANN, «Die Auferstehung des Gekreuzigten und die Zukunft Christi», in B. KLAPPERT (Hrsg.), *Diskussion um Kreuz und Auferstehung. Zur gegenwärtigen Auseinandersetzung in Theologie und Gemeinde*, Wuppertal, AUSAAT, 1971 [1967], 253-261; ID., «Zwölf Bemerkungen zur Symbolik des Bösen», *Evangelische Theologie* 52 (1992) 1-6; ID., *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Gütersloh, Kaiser - Gütersloher Verlaghaus, 1995 tr. it. *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*. (= Biblioteca di Teologia Contemporanea 100), Queriniana, Brescia 1998; ID., «Nella fine il nuovo inizio. Idee per una escatologia cristiana», *Annuario Filosofico* 13 (1997) 33-44. Per un approccio critico alla riflessione escatologica di Moltmann cf. P. CORNEHL, *Die Zukunft der Versöhnung. Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1971; J. NIEWIADOMSKI, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien* (= Innsbrucker Theologische Studien 9), Innsbruck - Wien, Tyrolia, 1982; M. KEHL, «Bis du kommst in Herrlichkeit...». Neuere theologische Deutungen der «Parusie Jesu», in J. PFAMMATTER - E. CHRISTEN (Hrsg.), *Hoffnung über den Tod hinaus*.

Il prezzo da pagare sarebbe in questo caso l'esclusione dal discorso escatologico delle espressioni della fede riguardanti il regno di Dio ed in particolare la sua dimensione di prossimità comunque mai dominabile dagli sforzi e dai ragionamenti dell'umanità. La prossimità del regno di Dio equivale all'irruzione nella storia della fine della storia, mentre una comprensione della natura del tempo sulla base del credito accordato ad un motivo interpretativo quale è quello dell'istante escatologico, vale a dire l'istante dell'esserci dell'uomo nell'autenticità, non sa scorgere il «passaggio» tra il passato e l'avvenire sulla base del quale il messaggio del cristianesimo solo esprime la sua originalità. L'ordine delle relazioni, del quale la dottrina della giustificazione parla, lo si deve ripristinare andando al di là dell'opposizione tra l'io umano ed il mondo comandata dalle proposte nelle quali ci si richiama all'istante escatologico come al nucleo direttivo del discorso dell'escatologia.

Il contrasto e l'opposizione sottolineati da queste proposte riflettono una comprensione delle dimensioni essenziali del tempo dell'uomo nella quale prestando attenzione alla parola, il fattore attivo della relazione di salvezza, si valorizza il suo mettersi in una relazione immediata con il versante dell'uomo. Quanto la sottolineatura fa intravedere non è però un elemento permanente del messaggio della fede bensì il sintomo in cui si rivela il fattore decisivo della situazione dell'epoca attuale. L'individuo si rende sempre più un problema a se stesso in forza dello stato nel quale le relazioni politiche e le relazioni sociali versano. Le polarizzazioni tipiche dell'esperienza dell'uomo nell'età contemporanea le può superare solo una riflessione teologica sulla storia in grado di conformarsi al principio della verificabilità sul piano storico, giacché la resurrezione del crocifisso, il motivo ultimo della natura della fede e della sua stessa legittimità, fissa l'anticipazione della fine della storia di certo verificabile al livello della storia dell'umanità.

La teologia deve tornare ad appropriarsi del metodo rispondente alla logica dell'oggetto della sua illustrazione e, se in questa riconquista della figura epistemica peculiare della teologia l'insegnamento dogmatico ha un ruolo importante, è perché il dogma ha la sua ragione nell'apertura di un sovvenirsi pratico, idoneo a tenere lontana l'illustrazione teologica dal pericolo di ridursi ad essere una parafrasi ed un commento dei contenuti della coscienza attuale dell'uomo. Il dogma regola la spiegazione della teologia attraverso l'immissione del ma-

Antworten auf Fragen der Eschatologie (= Theologische Berichte XIX), Zürich, Benziger, 1990, 95-137; I.U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1994; J.-L. SOULETIE, *La croix de Dieu. Eschatologie et histoire dans la perspective christologique de Jürgen Moltmann* (= Cogitatio Fidei 201), Paris, Cerf, 1997.

teriale della fede caratterizzato da un motivo pubblico di contestazione. Il trattamento del cristianesimo in prospettiva ermeneutica significa l'attualizzazione delle possibilità del mondo del testo della fede in ordine a una trasformazione del mondo. La «pratica» definisce il luogo proprio dell'interpretazione della verità del cristianesimo e lo sfondo dell'illustrazione teorica del cristianesimo è di genere messianico e trinitario.

La scelta si spiega per l'interesse di Moltmann a dare legittimazione a un programma teologico il cui intento di fondo stia nella rivendicazione dell'essenziale radicamento escatologico del corso della vicenda storica dell'umanità avendo cura di cogliere sotto la nozione di storia il percorso della realizzazione pratica dell'umano e della trasformazione collettiva delle vicende storiche in una conformità piena con il senso determinante della giustizia. A livello di una tale particolare comprensione della storia dell'umanità prende rilievo la rivendicazione del regno di Dio in quanto è la condizione ultima della comunione di ciascun uomo con gli altri e con la creazione e, in quanto si lega all'accentuazione del messaggio del regno di Dio, l'esplicitazione della nuova «ermeneutica» della speranza. Si tratta di una riflessione e una considerazione nuove per il lavoro della teologia poiché grazie a loro esso sa misurarsi con l'istanza propria della ragione critica e con l'intendimento della critica delle ideologie.

Il nucleo della dottrina dell'escatologia lo si può in questo modo liberare dall'impoverimento dovuto a un ideale d'escatologia per il quale questa è esplorazione e tematizzazione della indistinta oscura aspirazione dell'uomo a sciogliersi dalla tragedia dell'esistenza. La risoluzione finale delle questioni e degli enigmi rimasti senza soluzione sarebbe quanto il momento conclusivo della storia contiene abbandonando quanto passa sulla scena della storia. Queste questioni fanno l'oggetto della trattazione dell'escatologia prodotta dal genere riflessivo del manuale, sia di quello dell'epoca moderna sia di quello dell'epoca contemporanea. Una tale chiave di ingresso alla lettura e trattazione della tematica escatologica ne fallisce tuttavia la specifica proprietà cristiana. L'esperienza di Cristo, il quale secondo il resoconto dei testi del nuovo testamento conserva aperta al momento stesso della morte la sua domanda, fissa l'insufficienza del modo di procedere tipico del manuale.

Nel «mezzo», vale a dire «tra» il momento cristologico ed il momento escatologico, si situa l'esperienza dello Spirito, l'esperienza capace di oltrepassare i confini e, giacché è siffatta, esperienza vera della vita vera. A chiedere il congedo dall'illustrazione consueta nel passato, pure quello prossimo, della teologia è così il riscontro per il quale la Parola, con la quale Dio si rivolge all'uomo, possiede la particolarità della promessa avendo quale oggetto il futuro in quanto è di Dio e pertanto il futuro di giustizia e di pace. La storia è iscrizione della

promessa divina dentro il movimento del tempo, poiché il regno divino della giustizia e della pace sollecita e muove l'impegno a beneficio del singolo momento della storia, impedendo di dissolvere l'intenzionalità dell'uomo nella modalità di un rimando per sé vuoto, quale è quello della nostalgia. Né l'evoluzione né la storia sono il criterio per il giudizio sul comportamento dell'umanità e sulle realizzazioni rese visibili nel mondo.

La sola parola divina della promessa può elevarsi con una sua piena e totale (auto)legittimità come l'unico criterio di validità (e pure di accusa) nei riguardi dei comportamenti degli uomini in quanto l'orientamento dell'agire dell'uomo è il diritto del singolo uomo e la reazione fattiva all'ingiustizia. Il rinnovamento dell'indirizzo della riflessione diventa allora efficace se la teologia chiarisce e motiva il legame esistente tra la storia e l'escatologia lasciando cadere la formula della dialettica tra la continuità e la discontinuità di tempo ed eternità. La pista mantiene sullo sfondo un chiaro motivo di univocità contro il quale, secondo quanto si rivela nella vicenda di Cristo, è la stessa assolutezza divina a muoversi. L'interpretazione del rapporto tra il tempo e l'eternità coincide piuttosto con l'interpretazione della resurrezione del crocifisso. Da qui l'indagine della teologia diventa il tentativo di superare una volta per sempre la tentazione del formalismo e dell'astrattezza.

La resurrezione del crocifisso segna la novità autentica della storia e la sua illustrazione predispone la via alla presentazione della venuta finale di Cristo come quanto dischiude la possibilità per ciascun momento del tempo dell'uomo a essere il «passaggio» tra il passato e l'avvenire quale avvenire del regno di Dio e di Cristo. Se il pericolo, di per sé esiziale per l'uomo, consiste nel volersi allontanare dalla concretezza delle vicende dell'esistenza, fino a metterla fra parentesi e poterla dunque dimenticare, la speranza della venuta del regno mette di continuo in moto il processo da parte dell'uomo nei confronti della verità di Dio dall'interno stesso del movimento della storia.

Alla richiesta di chiarificazione del centramento cristologico della trattazione dei temi dell'escatologia Moltmann risponde con la proposta di una cristologia trinitaria. La questione la riprende a partire da come si impone nella vicenda di Gesù confermando così lo statuto specifico del lavoro riflessivo della teologia. L'interrogazione si rivolge a domandarsi sulla base di quale fattore la predicazione della comunità cristiana dei primi tempi abbia potuto riunire entro l'unica e medesima affermazione di fede il crocifisso e il risorto. Se la teologia afferra la radice e il motivo dell'unificazione, essa può allora dare una spiegazione della connessione tra lo storico e l'escatologico.

La resurrezione non la si può considerare storica alla stregua di quanto si afferma invece per la crocifissione. La dichiarazione separa

il discorso escatologico di Moltmann da quanto l'investigazione cristologica di W. Pannenberg suggerisce sul tema, benché entrambi ritengano di dovere condividere la stessa preoccupazione, vale a dire un rinnovamento della presentazione della natura della fede e della stessa teologia in nome del primato dell'escatologia. L'evento cristologico non lo si può comunque assumere, come sembrerebbe invece sostenere Pannenberg quando si propone l'illustrazione della relazione della risuscitazione personale di Gesù Cristo alla vicenda della storia universale dell'umanità, come l'episodio per sé transitorio rispetto all'attuazione definitiva del regno di Dio.

Nessuna tra le rappresentazioni sulla fine disponibili al tempo della comunità primitiva le poteva apparire sufficiente per apprezzare e per esprimere la novità della resurrezione. Questa s'impone all'esperienza dei discepoli e alle spiegazioni della comunità dei primi tempi al di fuori di analogie risolutive del suo contenuto. L'unica via per venire a capo della difficoltà la fornisce allora l'indagine su come gli stessi discepoli giungano alla identificazione della persona di Gesù nella misura in cui vi si avviano sul presupposto di esperienze tanto contraddittorie quanto lo sono per loro quelle presenti nel corso della fase antecedente alla Pasqua e pure quelle della fase successiva alla Pasqua. Di fronte all'insufficienza radicale sul versante di ciò, di cui i discepoli possono disporre a partire e in ragione della loro attitudine e delle conoscenze rispettive, la presa di posizione della fede tiene presente il raccordo alla dimensione ed alle proprietà della salvezza operata da Dio in Gesù Cristo.

Il criterio di lettura suggerito raggiunge quanto al riguardo propone R. Bultmann la cui indicazione è da raccogliere andando comunque al di là dell'impianto destoricizzante a cui fa appello la sua presentazione della qualità della fede e dell'essenza del cristianesimo. La domanda attorno alla morte di Gesù e al suo peculiare significato la si deve discutere mettendo in relazione l'evento della morte con la parola di Gesù e con la sua azione. Così il processo contro Gesù vede aprirsi al suo interno la controversia sulla verità di Dio ed a questo livello Gesù si introduce con la valenza del testimone della verità di Dio a cui ascrivere un credito di diritto assoluto. Lo sguardo su quanto attraverso il processo e in maniera ancora più diretta la «causa crucis» si impone al riconoscimento della fede fissa il punto d'avvio e l'ambito della trattazione dell'escatologia la quale voglia essere all'altezza del senso originale della fede cristiana.

II. IL TEMPO E L'ETERNITÀ

L'invito per lo svolgimento della teologia è, in ragione del proprio oggetto, quello di fornire delle risposte cristologiche agli interrogativi escatologici. Il nucleo dell'escatologia è teologico e dunque, in ragione della specificità della natura della divinità di Dio, cristologico. Qui sta l'elemento impreteribile della considerazione di Moltmann il quale declina poi il principio di fondo, interrompendo il percorso usuale per la riflessione dell'escatologia, attraverso un modello di spiegazione il cui ideale di fondo si lascia plasmare dal contenuto di una «fine» la quale in se stessa è il «nuovo inizio». Questo ideale mostra tutta la sua efficacia, ma insieme tutta la sua intrinseca debolezza interpretativa, quando si tratta di affrontare le questioni raccolte sotto la domanda riguardante il destino dell'individuo. Per fare chiarezza sui punti di contatto e di differenza con le risposte già risapute Moltmann precisa come nel parlare dell'uomo il suo discorso ne sottolinei la corporeità, la socialità e la naturalità, e cioè le dimensioni a suo dire essenziali dell'uomo.

La soluzione alla problematica del destino dell'individuo si correla in tal modo all'affermazione centrale attorno al regno di Dio il cui simbolo è, stando all'intenzione della formula scritturistica, da accostare all'altro, quello della resurrezione della carne, ed insieme con questo a quello dei nuovi cieli e della nuova terra. Poiché la salvezza è a beneficio del singolo, della comunità e del cosmo, la riflessione sull'escatologia rifiuta le alternative e i dualismi grazie ai quali lo svolgimento della tradizione sviluppa gli argomenti su cui si intrattiene. Tra questi a primeggiare è quello riguardante la questione sul dove siano quanti sono morti così da prendere posizione sulla domanda, non potendo avere l'uomo esperienza della morte ma solo l'esperienza del morire, se sussista una comunione permanente con i morti e pertanto come una tale comunione possa avere luogo ed abbia poi luogo di fatto.

La dottrina a riguardo del luogo dei morti dà espressione alla speranza così come è il Cristo stesso a fondarla e alla certezza di una comunione d'amore con quanti sono morti. La proposta di Moltmann si volge alla dichiarazione di un completamento della vita non compiuta o spezzata e di conseguenza alla dichiarazione della continuità della storia di Dio pure in seguito alla morte dell'uomo e nonostante la presenza universale della morte. La morte non costituisce difatti un ostacolo sufficiente contro il compimento dell'uomo e d'altronde con la glorificazione del Cristo risorto non si è alla presenza del compimento universale. La resurrezione personale di Cristo si propone piuttosto come il necessario precorrimiento di quel regno nel quale Dio sarà tutto in tutti. La conclusione del ragionamento di Moltmann

è come una «condizione intermedia» rimanga allora fuori discussione. In altri termini chi muore nella comunione di Cristo muore nella comunione di colui il quale di per sé prepara la via del regno veniente.

I morti trovano un «tempo» e hanno uno «spazio» nella comunione del Cristo risorto e, se essi non sono ancora compiuti, sono tuttavia già in cammino con Cristo e vegliano con Cristo. La morte dei non credenti potrebbe mai forse imporre una limitazione al Cristo risorto? Moltmann ribadisce la portata di quanto la sua soluzione rivendica in rapporto alla questione del compimento dell'individuo confrontandosi con le soluzioni più importanti apparse sul tema riducibili in concreto a quattro. La prima è quella del purgatorio grazie a cui la dottrina parla di una condizione intermedia di castigo, nel senso di purificazione, per tutti quei credenti i quali siano da liberare dai peccati veniali e dalle loro conseguenze. Il suo luogo di progettazione è la teologia latina del medioevo, momento nel quale la dottrina ritrova l'occasione propizia per la sua dogmatizzazione (1336) in reazione diretta alla dottrina del sonno dei morti fino alla resurrezione universale.

Se, secondo la critica d'orientamento protestante in base al significato salvifico della croce di Cristo, il contenuto della dottrina, vale a dire la esistenza della condizione intermedia tra la morte e la salvezza, non pare avere il riconoscimento da parte del testo biblico, la dottrina risponde a uno scopo da non trascurare, e cioè l'affermazione della glorificazione dei beati. Essa indica come siano i puri di cuore a vedere Dio e insinua la permanenza della comunione dei viventi con i morti. La riforma abbraccia da parte sua una diversa dottrina, quella del sonno delle anime, e con ciò essa, senza volere tuttavia minimizzare la forza della morte, intende insegnare come la morte consegna il suo potere sulla vita al Cristo risorto e dunque come il Dio eterno non calcoli assecondando la misura del tempo. Occorre dire di Dio come il contemporaneo per tutti i tempi e dunque è Dio chi risveglia tutti quanti i morti al medesimo tempo.

Una terza linea di risposta la intraprende la teologia cattolica nell'età contemporanea iniziando a parlare del risveglio nella morte e dunque del fatto per cui la resurrezione individuale consegue nella morte l'unico ed intero compimento. Se nel computo dell'uomo a livello storico i diversi momenti sono tra loro distinti, non così è per Dio giacché presso di lui i tempi sono coincidenti. Il senso dell'affermazione è trasparente in quanto vi si pensa la salvezza secondo una modalità ed una ampiezza integrale, comprensiva del riferimento sia al corpo sia all'anima, sia all'individuo sia al mondo. Bisogna riconoscere come l'escatologia dell'individuo si appresti dunque a diventare una parte dell'escatologia universale. Le dottrine della reincarnazione forniscono la quarta linea di sviluppo delle risposte all'interrogativo

sul destino dell'individuo messo a confronto con la sua morte personale e con la propria relazione al tutto della storia.

Le dottrine suppongono l'immortalità dell'anima poiché ammettono la trasmigrazione di anime secondo un indirizzo coniugato di volta in volta nella logica dell'ottimismo oppure in quella del pessimismo. Un punto di contatto lo conservano con quanto la dottrina del purgatorio suggerisce sul pentimento e sulla legge dell'agire e dell'accadere. Nell'osservare il singolo si procede dalla sua comunanza cosmica con tutto quanto ha vita e di conseguenza la visione affida particolare significato all'affermazione della comunione dei vivi e dei morti anche se a tale proposito il rimando è da farsi a Cristo il quale porta i peccati del mondo con la conseguenza dell'attestazione del principio radicale della grazia, come tale in grado di far uscire, nella misura in cui ne spezza la possibilità, la concatenazione del fare e dell'accadere.

Nella valutazione addotta a ciascuna risposta emerge quanto sta a cuore a Moltmann sottolineare e quanto egli intenderebbe mettere in luce mediante le proposizioni dell'escatologia. La radice della considerazione rappresenta tuttavia il motivo della difficoltà a cui il suo pensiero viene a soggiacere e per la quale le spiegazioni non conseguono lo scopo in base a cui si presentano come la valorizzazione critica dell'intendimento delle posizioni espresse dal lavoro della teologia. L'interrogazione a proposito della possibilità di una comunione tra i vivi e i morti e a proposito del costitutivo essenziale di una tale comunione significa l'introduzione a livello dell'escatologia individuale della questione della connessione fra il tempo e l'eternità. Nella sua risposta Moltmann parte dall'eternità dal tratto in sé teologico e legittima la pertinenza della soluzione sulla base di quanto fornisce il «dispiegamento» dal profilo temporale della presa di posizione (eterna cioè salvifica) di Dio circa il corso della storia.

La presa di posizione divina è senza riserve il fatto della resurrezione del crocifisso di cui Moltmann spiega in maniera peculiare la dimensione di libertà, la stessa a cui rimanda la sua dottrina della Trinità. Ponendosi nella disposizione della libertà Dio attua, da se stesso e per se stesso, la resurrezione del crocifisso. Con l'accentuazione di una tale disposizione divina la teologia avvia un rimando riflessivo al fondamento in grado di sorreggere la storia nella misura in cui questa non la si può se non rileggere ad un livello differente da quello del determinismo e delle sue leggi. La dimensione di necessità della relazione di libertà non la si viene tuttavia a mettere a tema e questo lascia scoperto il chiarimento del nesso al fondamento e al suo accadimento singolare sul versante della libertà finita. La stessa pertinente resistenza all'uso della categoria esplicativa di progresso per poter indicare la qualità dell'esperienza della libertà, in quanto

sarebbe il processo irreversibile dell'avvicinamento dell'uomo al fine, equivale in Moltmann al «salto» nella risoluzione teologica della fine della storia.

La dimensione teologica della fine della storia è certo la condizione perché la vicenda della storia sia il percorso pieno di senso dell'attività libera dell'uomo. La qualità della fine motiva il profilo della particolarità dell'intervento cristologico nella sua relazione, di profilo universale, con il corso della storia dell'umanità. In questo sta la radice dell'originalità dell'ideale cristiano del mondo e dell'uomo come pure dello stato e della religione. Tuttavia l'insufficienza propria della categoria di progresso la si deve riconoscere nel fatto di misconoscere il ruolo di per sé originario della libertà nel processo di attuazione e di dispiegamento del fine della storia. La dimensione dell'assolutezza qualifica la consistenza obiettiva della fine della storia senza perciò stesso imporre di sospendere l'appello alla libertà finita. Piuttosto se ne domanda il ripristino al di là del debito della riflessione e delle sue categorie alla consapevolezza a cui l'epoca moderna con la sua esperienza particolare si accompagna elevandosi in questo modo a criterio risolutivo dell'intero svolgimento della storia.

Quando è in questione l'essere uomo degli uomini e pertanto la loro attuazione in chiave personale il concetto di progresso non diventa più utilizzabile. In misura diversa da quanto bisogna pensare per la scienza e per la tecnica nessuno può infatti ritenere di procedere dal punto al quale giunge la generazione da cui egli si «sa» preceduto. Ciascun uomo con il proprio atto personale ridà in modo integrale l'inizio della vicenda dell'umanità e in ciò sta la proprietà della libertà in quanto si tratta del «potere» del soggetto di (ri)conquistare quanto è valido per sé e per tutti gli uomini. L'atto della libertà, determinazione fattuale della verità, non significa l'intesa per la mera assimilazione di quanto appare di natura comune e di conseguenza non significa neppure l'assunzione in proprio di quanto dovrebbe risultare partecipabile a un livello generale.

L'assenza della motivazione presso la libertà e presso il suo peculiare dinamismo del senso della fine teologica della storia si riflette dentro la evidente oscillazione presente in Moltmann tra quanto egli chiama lo scopo e quanto chiama piuttosto la fine della storia. In questo modo si riedita, con una diversa modalità di espressione, la separazione tra il tempo e l'eternità su cui la riflessione tradizionale della teologia insiste. L'oscillazione del discorso tra lo scopo e la fine rimane insormontabile per gli strumenti riflessivi, dei quali il pensiero di Moltmann dispone, e per i quali si rimette in circolo e ritrova attualità l'aspetto lasciato irrisolto dalla maniera d'impostare il problema escatologico propria della «corrente» dialettica e fatta conoscere in particolare attraverso l'esame della problematica, rimasto però incom-

pleto, di K. Barth³. L'oscillazione viene alla luce quando Moltmann tenta di spiegare il contenuto proposto attraverso le rappresentazioni della fine quale essa dovrebbe essere in se stessa, vale a dire il nuovo inizio dell'uomo e del cosmo.

Nelle rappresentazioni sulla fine si riflette il diverso profilo secondo cui affiora nei fatti la natura della storia nella misura in cui questa è insieme combattimento e potere. La sottolineatura della fine nella forma dello scopo qualifica la fine quale compimento e pertanto consente di far pensare la storia al modo di un cammino in cui le tappe si articolano per gradi orientandosi al proprio scopo. Allo scopo della storia si attribuisce poi l'appellativo, significativo per lo stesso attuarsi della storia, di regno dei mille anni, di età dell'oro, di regno della libertà, di regno della pace eterna.

Diversa fino a essere contrapposta appare l'altra posizione per la quale la storia va incontro alla fine e questa ne significa l'interruzione in forza di una catastrofe esterna oppure interna al corso delle vicende dell'uomo. La sottrazione alla storia di un senso è l'esito di questa considerazione la quale non può pertanto far ritenere la storia quale articolazione in corso di un senso. Si tratta del motivo esposto grazie alla prospettiva di genere apocalittico orientata a mostrare l'insoddisfazione dell'uomo nei riguardi delle presentazioni escatologiche di natura chilistica. Le due letture, la chilistica e l'apocalittica, possono assumere una figurazione religiosa e una secolare e mentre la fede della modernità nel progresso secolarizza il chilismo, la paura per un annientamento del mondo secolarizza invece la prospettiva dell'apocalittica. A beneficio di chi ciascuna visione operi e a chi ciascuna si rivolga proprio in questo sta lo spunto per la lettura della teologia la quale può ritrovare il discorso pertinente per dire della fine della storia.

Questo vale per le due forme della speranza nel regno dei mille anni e cioè quella politica e quella ecclesiastica alle quali si deve aggiungere la coscienza epocale della modernità. All'insorgere di crisi ideologiche e psicologiche del mondo cristiano occidentale in ragione della delusione di questi tentativi chilistici e le loro continue correzioni risponde l'altra figura, quella dell'escatologia apocalittica. L'obiettivo è la resistenza ad ogni forma di autogiustificazione sul versante dell'umanità e pertanto il rafforzamento della speranza in Dio tra i pericoli del mondo. Colui, il quale perseveri sino alla fine, proprio costui sarà salvo. L'interpellato dalla domanda dell'apocalittica è allora Dio e a suo riguardo si impone l'interrogativo se rimarrà fedele al suo popolo Israele. Chi fa affidamento sulla fedeltà divina

³ Sulla visione dell'escatologia insegnata dalla teologia dialettica con la relativa valutazione S. UBBIALI, «Escatologia», *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 109-135; Id., «Escatologia II», *La Scuola Cattolica* 127 (1999) 839-868.

resiste perseverando pertanto dentro il suo contesto denso di avversità senza servirsi di interpretazioni storico temporali per assicurare se stesso nel mondo dei conflitti e del peccato.

La tensione, su cui Moltmann registra il significato delle presentazioni della fine della storia, si ripropone con il momento più riflessivo della sua considerazione quando sottolinea nella fine la grande trasformazione delle cose e il fatto per cui questo vecchio mondo se ne vada e scompaia. Sul come ci si debba rappresentare la nuova creazione egli si limita alla dichiarazione del fatto per cui la relazione con Dio si viene a proporre sotto un aspetto diverso senza però esigere l'annientamento del mondo. La ragione della «persistenza» dell'uomo, della comunità e del mondo tuttavia non la si definisce ma la si afferma nella modalità dell'attesa del giudizio divino, la stessa in grado di dare vigore al comportamento della speranza. Quanto l'uomo viene a sapere è come con tutto sia in questione la vittoria diacronica della giustizia di Dio tanto da arrivare a pensare ad una speranza all'interno dello stesso inferno.

È la conseguenza tratta dalla «conoscenza» della natura di chi sia di per sé il giudice ed insieme della logica con la quale egli propone il suo giudizio a proposito dell'uomo e del mondo del peccato. La fondazione della salvezza universale nell'abisso dell'esperienza dell'inferno fatta da Cristo rende superabile la disputa tra teologia universale della grazia e teologia particolare della fede. La speranza cristiana va nella direzione della trasformazione universale la stessa di cui si può parlare e ragionare servendosi della categoria estetica della festa, della festa senza fine. Il simbolo è il medesimo di Apocalisse 21 con le nozze e con la festa della gioia eterna sulla base aperta dalla pienezza di vita di Dio alla quale il giubilo di tutte le creature risponde.

Chr. Theobald inserisce la prospettiva, secondo la quale Moltmann si ripropone di perseguire, in particolare, il confronto con la proposta della apocalittica biblica e da qui elaborare in modo proprio l'illustrazione dei problemi dell'escatologia, tra le soluzioni meglio rappresentative delle preoccupazioni alle quali si connette il successo delle novità della ricerca teologica della contemporaneità. Il passaggio alla novità recente è colto e fissato attorno a tre fasi e dunque a tre modalità di approccio diverse per intendimento di fondo e categorie di riflessione. All'interno dell'elenco, per quanto rapido ed incompleto, la collocazione di Moltmann è dentro l'ultimo episodio, quello nei cui confronti Theobald non nasconde una vicinanza d'interesse nonostante proceda poi verso una singolarizzazione della prospettiva portandosi al di là del risultato al quale l'illustrazione della fede in prospettiva politica operante in teologia nel corso degli anni sessanta approda⁴.

⁴ C. THEOBALD, «La foi trinitaire des chrétiens et l'énigme du lien social. Contribution

Sotto il medesimo titolo Theobald accomuna accanto a Moltmann E. Käsemann e poi, in connessione con quanto lo stesso Moltmann enuncia a riguardo dell'argomento della resurrezione di Gesù, Panenberg e con lui la corrente politica della teologia. La ricerca sull'apocalittica prende avvio alla fine del settecento e la conclusione più matura di questa prima fase la fornisce il testo del 1857 di A. Hilgenfeld sull'evoluzione storica dell'apocalittica giudaica. Il concetto unitario di apocalittica, come tale applicabile al giudaismo e al cristianesimo, accanto alla documentazione relativa al tema in esame, costituisce il merito dell'opera. Il seguito della indagine ne riprenderà il tratto essenziale, vale a dire la presa di distanza nei confronti della teologia dogmatica a favore della costruzione della genesi storica.

La ricostruzione genetica del cristianesimo primitivo presenta come possibile una duplice linea di studio, quella psicologica di J. Wellhausen attenta alle creazioni letterarie originali e quella sociologica di H. Gunkel attenta alla contestualizzazione del genere delle apocalissi dentro la vita collettiva di Israele. Di questo interesse s'impadronisce la linea liberale per riproporsi tuttavia una conversione della formulazione apocalittica a proposito della fine imminente nella teoria della finalità immanente della storia. L'esito è la svalutazione del ruolo dell'apocalittica ridotta a fatto di transizione e declino dal quale si tiene lontano la personalità religiosa di Gesù. L'interpretazione resiste fino dentro il secolo attuale seppure in presenza di cambiamenti considerevoli quanto all'apparato dell'esegesi e ai suoi risultati. Nella costruzione di Bultmann l'ambito dell'apocalittica è la mitologia, oggetto dell'interpretazione dalla quale deve emergere il rilievo non intercambiabile del kerygma neotestamentario.

Il kerygma si propone con la dote essenziale dell'interpellazione nei confronti dell'uomo e della donazione di senso ma, in questo modo, il vangelo kerygmatico emerge per l'uomo nella valenza del miracolo. Una svalutazione dell'apocalittica sta allora sullo sfondo

au débat sur la "théologie politique", in P. BEAUCHAMP - B. BOBRINSKOY - E. CORNÉLIS - A. DE LIBERA - C. THEOBALD, *Monothéisme et trinité* (= Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 52), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1991, 99-137; Id., «L'apocalyptique dans la théologie contemporaine», *Nouvelle Revue Théologique* 115 (1993) 848-869; Id., «La christologie transcendente dans "L'action" (1893) de Maurice Blondel», *Recherches de Science Religieuse* 81 (1993) 421-458; Id., «La théologie de la création en question. Un état des lieux», *Recherches de Science Religieuse* 81 (1993) 613-641; Id., «Points de départ de la christologie», in J. DORÉ - C. THEOBALD (éd.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf, 1993, 897-913; Id., «La règle d'or chez Paul Ricoeur. Une interrogation théologique», *Recherches de Science Religieuse* 83 (1995) 43-59 (inoltre Id., «La règle d'or chez Paul Ricoeur. Une interrogation théologique», in J. GREISCH [éd.], *Paul Ricoeur. L'herméneutique à l'école de la phénoménologie* [= Philosophie 16], Paris, Beauchesne, 1995, 139-158).

delle due ulteriori figure della ricerca le quali al contrario si propongono la rivalutazione dell'apocalittica prendendo dunque molto sul serio la qualità drammatica del movimento storico dell'uomo oscurata dalla teologia liberale. La prima di queste figure si dà con il cattolicesimo integrale ovvero utopico di Leone XIII e Pio X delle cui tracce si ha un riscontro in E. Peterson e la sua teologia apocalittica del martire ma la cui forma compiuta si trova, almeno così sembrerebbe, nel terzo volume della Teodrammatica di H. U. von Balthasar. Quanto ai due teologi nominati essi si iscrivono nella tradizione integrale sapendo approfittare delle acquisizioni conquistate dall'indagine sull'apocalittica nella prima metà del secolo⁵.

III. LA STORIA E LA FINE

Peterson è chi, a giudizio di Theobald, inaugura negli anni trenta la riflessione sulla teologia politica e testimonia la lotta della Chiesa contro lo stato totalitario, lotta a cui egli dà una figurazione apocalittica appoggiandosi al materiale del testo della Apocalisse detta di Giovanni. Il paradigma apocalittico si trasforma in Peterson nel mito della crisi con la rinuncia a proporre una raffigurazione per l'utopia di un nuovo ordine. Nel contesto di crisi la rivelazione si rivolge al martire il quale così rivive il processo di Cristo e partecipa al suo destino entro lo spazio pubblico. L'entrata del mistero nello spazio del pubblico rende possibile la chiarezza assoluta e dunque un momento di scelta e discernimento. Il riferimento alla trinità infernale, di cui parla l'Apocalisse, precisa il quadro del giudizio critico fornito con il giungere dell'ora. Il giudizio colpisce l'ordine metafisico, l'ordine politico

⁵ Per la presentazione della novità dell'escatologia contemporanea e dunque una valutazione della lettura di Theobald cf. H. WOHLGSCHAFT, *Hoffnung angesichts des Todes. Das Todesproblem bei Karl Barth und in der zeitgenössischen Theologie des deutschen Sprachraums* (= Beiträge zur Ökumenischen Theologie 14), München - Paderborn - Wien, Schöningh, 1977; G. SAUTER, «Leben in der Einheit von Tod und Leben», *Evangelische Theologie* 41 (1981) 46-57; H.-E. MERTENS, «Tendenzen in der englischsprachigen Eschatologie», *Theologie der Gegenwart* 25 (1982) 242-253; H. VERWEYEN, «Eschatologie heute», *Theologische Revue* 79 (1983) 1-12; Id., «Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie», in W. BREUNING (Hrsg.), *Seele. Problembegriff christlicher Eschatologie* (= Quaestiones Disputatae 106), Freiburg i.B. - Basel - Wien, Herder, 1986, 15-30; G. SAUTER, «Begriff und Aufgabe der Eschatologie. Theologische und philosophische Überlegungen», *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 30 (1988) 191-208; C. WALTHER, *Eschatologie als Theorie der Freiheit*, (= Theologische Bibliothek Tölgemann 48) Berlin - New York, De Gruyter, 1991; K. DORN - H. WAGNER, *Zum Thema «Eschatologie». Tod, Gericht, Vollendung*, Paderborn, Bonifatius, 1992; G. SAUTER, *Einführung in die Eschatologie* (= Die Theologie), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

e anche l'ordine intellettuale anche se il peso dell'intera interpretazione viene a cadere sulla sfera politica.

Questa sfera impedisce un pluralismo del pensiero giacché è il segno di un disorientamento nell'ambito metafisico collegato per altro da Peterson ad un politeismo satanico. L'altro testimone di questa seconda modalità di osservare l'apocalittica, cioè von Balthasar, trova la sua ispirazione in Peterson. L'Apocalisse segna l'esistenza teologica di von Balthasar e ad essa ricorre per indicare il genere di male contro il quale la Chiesa è chiamata a sollevare un'opposizione in sé incondizionata. L'iniquità del tempo attuale è nella sostituzione dell'uomo a Dio secondo quanto si ha da un lato nel tentativo di sdrammatizzazione della storia da parte della filosofia tedesca e della teologia liberale e dall'altro in visioni teologiche quale quella di K. Rahner. Ma sarebbe Kant il responsabile ultimo della svolta poiché egli svuota il posto occupato nell'immaginario dai fini ultimi non lasciando altro spazio se non al presente inteso come la venuta dell'eternità nel tempo secondo l'accezione particolare della rivelazione antropocentrica dell'uomo a se stesso.

Nella ricostruzione fatta di Theobald sarebbe lo stesso Balthasar ad indicare nell'escatologia trascendentale quanto prende il posto dell'attesa drammatica caratteristica dell'apocalittica cristiana. Di fronte al teologo non rimangono se non due vie, diventate conflittuali nell'attuale epoca postcristiana, quella di un'adorazione dell'origine paterna dell'umanità o quella di un'autonomia assoluta dell'uomo. L'ambito della terza figura della più recente indagine sull'apocalittica è la confessione protestante a cui si collega la nuova teologia politica. La preparazione è l'integralismo utopico il quale ne ha aiutato la diffusione entro il cattolicesimo in J.-B. Metz e nella America Latina, trasformandosi qui nella teologia della liberazione. Questa terza figura si approfitta della mutazione avvenuta all'inizio del secolo con la forte rivalutazione e l'evidente ripresa della logica dell'apocalittica alla quale J. Weiss dà corso aprendo il dibattito sulla sufficienza della modalità con cui l'esame della teologia liberale si pone di fronte alla figura di Gesù e alla predicazione del regno.

Con l'articolo di Käsemann e l'affermazione dell'apocalittica come la matrice della teologia cristiana la riflessione attorno al problema vede offrirsi un punto di non ritorno. L'episodio contro cui Käsemann muove è quello bultmaniano nel quale egli ritroverebbe sedimentata l'eredità del liberalismo ottocentesco. Questa eredità la chiama riduzione kerygmatica e da essa prende le distanze mostrando la necessaria riabilitazione della storia giacché è quanto l'atteggiamento della prima comunità cristiana sollecita con il suo rapportarsi non solo alla storia dell'antico testamento ma pure alla storia dell'umanità in tutta la sua interezza. Il rapporto lo stabilisce proprio sulla base del motivo

dell'apocalittica e a questa la comunità dei primi tempi impronta i fattori centrali della narrazione dell'evangelo, vale a dire tanto l'argomento profetico quanto l'elemento della tipologia. Grazie ed attraverso la forma particolare del racconto si intende mostrare da parte della comunità dei primi tempi come la venuta del kerygma avvenga e si stabilisca entro la sfera corporale dell'umanità.

Le prese di posizione dischiuse da Theobald in rapporto a quanto egli ritiene di potere identificare con legittimità come le soluzioni rilevanti e i capitoli decisivi dell'indagine attorno al modo d'osservare la rivelazione divina e la realtà umana caratteristico dell'apocalittica sono il tentativo di portare una correzione alla linea della teologia politica in maniera tale da consentire alla provocazione di fondo della proposta di misurarsi con il mutamento effettivo dell'esperienza dell'umanità. Quanto costituisce di per sé la provocazione della proposta, rappresenta, a parere di Theobald, un elemento irrinunciabile del lavoro del teologo e questo in ragione di quanto la stessa istanza radicale della fede sollecita. La fede e la sua tradizione comportano la consegna al teologo del criterio euristico così da metterlo in grado di eseguire in base ad esso il compito qualificante della sua funzione. Il compito del teologo è di fissare la denominazione dell'ora del presente ma per questo egli non può esimersi dal prendere sul serio le metamorfosi dell'esperienza.

Con ciò, la rivendicazione di Theobald contiene un giudizio sulla fase attuale della teologia ed in particolare sul risultato della svolta alla quale si è cercato di dare attualità volendo sconfiggere in maniera definitiva la serie di dualismi caratteristici della teologia dai tempi del manuale. Il primo dei dualismi, ed in un certo senso quello da cui tutti gli altri poi dipendono, è quello avvalorato fra il fine ultimo dell'esistenza dell'uomo e lo svolgimento concreto della storia dell'umanità. Su questo genere di interesse conduce il motivo della collocazione del pensiero di Moltmann tra le visioni interessate alla rivalutazione dell'apocalittica e perché se ne precisi quale obiettivo suo proprio quello della ferma opposizione nei confronti del positivismo del quale con il corso stesso della produzione si coglierebbe l'intera gamma delle varianti possibili secondo quanto le espressioni di un tale ideale di pensiero permettono di conoscere e di fronte alle quali dunque si tratta di riconfermare la loro intrinseca impertinenza.

L'accostamento alla tesi di F. Rosenzweig e alla tesi di W. Benjamin ma pure a quella della scuola di Francoforte si farebbe così evidente in Moltmann nell'affermazione del mondo come totalità ed inoltre della persistenza della sofferenza collettiva con la conseguenza, determinante per l'andamento assunto in concreto dalla sua riflessione, della riapertura della problematica della teodicea. L'universalismo ti-

pico della comunità cristiana presuppone l'apocalittica ed è questo il terreno su cui Moltmann incontra la riflessione di Pannenberg con l'affermazione del limite della storia senza del quale non esisterebbe nessun senso della storia e dunque una anticipazione prolettica del senso della storia. Non volendo seguire il progetto di Pannenberg e motivando questa sua scelta in base al tratto ancora formalistico della maniera di fare appello da parte del progetto alla resurrezione di Gesù, Moltmann insiste sul profilo qualificante della differenza canonica dell'apocalittica cristiana e pertanto dell'insuperabile dipendenza da essa dell'intelligenza della teologia.

L'apocalittica la si comprende solo a partire dalla problematica della teodicea e questa, in conformità alle proposizioni della scrittura stessa, in particolare Daniele 12, trova una risposta nel richiamo alla resurrezione. La resurrezione dei morti non ha un ruolo ed un significato se non in quanto «conditio sine qua non» perché si applichi in senso universale la giustizia. Qui rimanda la proclamazione del regno di Dio da parte della predicazione di Gesù e della predicazione della comunità primitiva anche se la proclamazione neotestamentaria a proposito del regno introduce la trasgressione sostanziale nei confronti del dato dell'antico testamento in quanto vi si trasforma il simbolo terrificante della resurrezione per il giudizio nel simbolo definitivo della speranza. L'aspetto di novità riguarda così la promulgazione del diritto di grazia presso i senza diritto e proprio a ciò si rifà, come al motivo dal quale si lascia ispirare in profondità, la teologia politica della croce della quale Moltmann è l'autorevole rappresentante.

Il suo pensiero conclude con il sostenere come sulla base del diritto di grazia concesso a tutti dal Crocifisso è fatto dovere per il cristiano di anticipare la fine della storia procedendo ad una trasformazione delle forme attuali del potere. Se la riflessione di Moltmann trova qui dunque il proprio esito, la radice, dalla quale procede la sua sollecitazione a mettere fine al potere dell'uomo sull'uomo, rende la teologia inadatta a far apparire nel contesto attuale il criterio per la verifica della condizione in cui viene a trovarsi l'esperienza dell'uomo del momento presente. La provocazione della proposta di Moltmann appare di per sé pertinente, soprattutto per la resistenza al dualismo dell'insegnamento del manuale moderno ancorata all'ideale della critica teologica sul presente. Il tempo ed in particolare il momento del presente non si raccoglie su se stesso perché esso nella sua stessa possibilità è qualcosa di aperto al futuro. La visione di Moltmann attende tuttavia di venire perfezionata per potere riflettere dentro di sé la motivazione critica alla quale lega la sua novità.

L'elemento nuovo della situazione più recente lo si riconosce, stando a Theobald, nella riflessione dell'epoca contemporanea attorno

allo stato democratico con la sua forte insistenza a riguardo dello statuto agnostico ed enigmatico, in ogni caso non teologico, del legame sociale. Il profilo di enigmaticità del legame lo si riscontra nel fatto per cui la società, se da un lato tende a presentarsi come la società degli uomini liberi, e pertanto uguali, e, perché tale, a un livello ideale come la società una e omogenea, dall'altra permane indecifrabile nella sua strutturazione, nella misura in cui non si esibisce quale corpo unico e non si relaziona a ciascun uomo secondo la sua pretesa di fondo. Il campo dei diritti dell'uomo all'interno delle società democratiche fa da indice, per eccellenza, di questo modo di sussistere del legame sociale nel senso dunque della paradossalità. I diritti restano in eccesso rispetto alla loro eventuale formulazione ed il «corpus» giuridico, nel contenerne la formulazione, ne nasconde insieme l'esigenza della permanente reinterpretazione.

Nella misura in cui eccedono la loro stessa formulazione momentanea, i diritti dell'uomo pongono così la questione apocalittica della giustizia. L'eccesso nasconde un giudizio ultimo il quale saprà rendere giustizia alle vittime e solo chi sa patire nell'esistenza concreta una tale questione sa accogliere il diritto di grazia accordato a tutti nel vangelo di Cristo e prendere la sua parte nelle lotte per il riconoscimento dei diritti. Da qui Theobald lascia intravedere la premessa e la prova della consapevolezza del compito di un ripristino, ma insieme di un rifacimento, dell'ideale politico della teologia in modo da attuare un confronto con lo sviluppo concreto dell'esperienza. Questa segnala in maniera fin troppo evidente la presenza di una varia molteplicità di identità cristiane dalla difficile articolazione e conciliazione tanto da poter sembrare imprigionare in una impossibilità radicale la teologia nel pronunciarsi attorno alla definizione dell'originalità normativa del cristiano⁶.

La soluzione di Theobald comporta di rimandare alla letteratura della apocalittica poiché al suo interno sorge un principio canonico il quale si dona la sua significazione suscitando un'interpretazione critica del suo contesto proprio. L'esistenza e la sufficienza di un canone sono quanto impone alla teologia una risposta perché non si rinunci a prospettare una normatività al presente. La presenza della letteratura apocalittica dentro il contesto più ampio della sacra scrittura costituisce l'esito del processo di limitazione di cui la presenza del canone è testimonianza. Il processo si propone quale segno indelebile di un intervento ed una interpretazione istruttivi, in modo incessante, sulla forma di cui rivestire il ragionamento diretto al

⁶ Per una valutazione del modello riflessivo di Theobald cf S. UBBIALI, «Il male e la libertà. La sovrabbondanza del bene e la contrarietà della perversione», *La Scuola Cattolica* 126 (1998) 433-464.

ripensamento della situazione del momento presente. Sul piano canonico si dà allora agio ad una limitazione in grado di suscitare e di prescrivere con efficacia il limite di cui bisogna tenere conto nel senso del motivo imprescindibile per l'effettiva riuscita dell'identità cristiana e del lavoro indirizzato alla sua chiarificazione.

La ricostruzione della logica costitutiva del canone della scrittura e del cammino intrapreso in ordine a dare una limitazione disponibile una volta per sempre grazie al canone stesso si completa con l'invito al teologo ad assumersi l'onere di un ripensamento integrale del rapporto escatologico del cristiano alla storia e alla storia politica della società di appartenenza. La scelta riguardante il canone non riveste un profilo di «anistoricità» poiché essa possiede una volontà di identificazione valida al di là del contesto dentro cui ha conosciuto lo sviluppo. La spiegazione della maniera di essere dell'apocalittica risulta la condizione per un approccio riflessivo sul presente rispettoso del suo stato di pluralismo, in quanto insormontabile di fatto e di diritto.

Di fronte alla proposta di Theobald si deve riconoscere come a motivare in tutta la sua urgenza la ragione dell'appello all'escatologico e a spiegare, in particolare, la radice della spinta per un confronto puntuale con la peculiare espressione della considerazione escatologica attorno al rapporto della realtà a Dio quale è quella dell'apocalittica, è di per sé il costitutivo originario della fede. La storicità della fede mette in evidenza un tratto epistemologico ancora in attesa di vedersi assegnare in teologia un ruolo e uno spazio del tutto confacenti alla propria qualità essenziale e irrinunciabile. La rivendicazione concerne l'impegno di giustificazione e di chiarimento dell'identità del credente in quanto la si deve sempre e da parte di ciascuno riconquistare. Dentro l'aspetto della storicità, in una accezione comunque concreta e fattuale, sta l'aspetto qualificativo della natura dell'esistenza credente e l'elemento in forza del quale si decide la pertinenza e le virtualità della riflessione attorno all'escatologico.

In una prospettiva negativa la presenza dell'escatologico, in un senso proprio, della vicenda della storia impone di non collocare la radice della storicità dell'esistenza cristiana nella dimensione di finitezza dell'uomo e pertanto delle modalità grazie alle quali il credente propone il proprio affidamento a fronte della qualità divina della fine della vicenda della storia e della sua «venuta». L'accentuazione della finitezza spingerebbe a rileggere in chiave asintotica la relazione del corso della storia alla sua fine in quanto questa riveste in modo eminente il profilo della qualità teologica rispetto alla situazione in cui l'uomo vive. Di per sé verso un tale modo di osservare la relazione dell'uomo alla fine di natura teologica del reale esistente sembra orientarsi la stessa sottolineatura del fattore dell'eccesso a cui Theobald

rimanda la riflessione escatologica in ordine ad attuare la congrua operazione di denominazione teologica del presente, vale a dire sulla base del costitutivo della fede reso disponibile attraverso il regolativo di derivazione canonica.

Il pericolo, da cui tuttavia una tale proposta non sembra potersi di per sé allontanare e sciogliere, è una visione della relazione tra il temporale e l'eterno radicata su un rimando al teologico indicato come indicibile sul versante della storia dell'uomo. Con la conseguente dimensione della provvisorietà si arriva allora a qualificare la singola particolare forma con la quale di volta in volta l'identità dell'esistenza credente si propone e si attua. L'affermazione comporta il riconoscimento dell'esigenza di un definitivo la cui esistenza può essere solo postulata nei riguardi della vicenda storica dell'umanità rinunciando con questo a voler assegnare al contenuto dell'atto dell'uomo un qualche legame, in senso affatto reale, con il definitivo suo proprio. La soluzione si destina a ricadere sotto il difetto di formalismo pure da essa rimproverato alla prima stagione in prospettiva pratica dell'escatologia e, più in generale, della teologia. La condizione di validità del momento storico, in quanto assunto secondo la peculiare dimensione della singolarità ed insieme della provvisorietà, è l'esistenza del definitivo in quanto «totale» e compiuto.

Il postulato dell'esistenza del definitivo sarebbe allora il criterio da cui, nelle intenzioni di Theobald, fare dirigere l'indagine riflessiva della teologia a proposito della storia e del compimento escatologico del corso delle vicende dell'umanità. Ogni momento della storia può avere una sua intrinseca ragione di validità perché «realizza» entro di sé la componente del definitivo in quanto risoluzione «totale» e compiuta dell'identità del cristiano. In questa sta d'altra parte la significazione temporale del definitivo della storia nella misura in cui la sua valenza peculiare è quella teologica. La dimensione di «ultimità» qualifica la fine teologica ed in questo modo definisce ed è la verità di ciascuno dei momenti della vicenda dell'identità originale del cristiano designando l'imperativo in nome del quale si può denominare ciascuno dei momenti. Il contenuto del singolo momento particolare della vicenda dell'identità cristiana affiora con una sua sostanziale «insignificanza» rispetto al definitivo della storia il quale può pertanto attestare se stesso senza un riferimento al concreto movimento della storia.

L'escatologia diviene con ciò il metalinguaggio per affermare e dire la trascendenza divina e della fine con la quale la trascendenza «chiude» il corso della storia nella misura in cui si tratta della vicenda delle sue creature finite. Dell'insieme del percorso storico dell'identità cristiana si fornisce una giustificazione attraverso un rimando esplicito al livello della trascendenza senza con questo fare coincidere la

trascendenza con il fondamento ontologico della forma grazie alla quale l'identità del cristiano si dà sul piano dello svolgimento delle vicende della storia. La trascendenza della fine della storia la si ritiene come quanto sfugge alle possibilità di cui la conoscenza riflessiva dispone nella misura in cui si insiste sulla irriducibilità della condizione ultima dell'esistenza credente alle modalità secondo le quali essa si mostra. La proprietà dell'esistenza del credente porterebbe pertanto su un fondamento il quale si trattiene dall'immedesimarsi con l'atto della libertà in quanto impegnata sul piano della storia contingente.

In realtà è proprio di una tale dimensione «fondamentale» dell'atto di consenso e di affidamento dell'uomo alla verità ultima di tutto quanto è l'esistente, a voler riferire il dato della sacra scrittura al quale pure Theobald appella in vista di una proposizione della tematica in esame al di là della versione fornita a suo riguardo dal tradizionale manuale di escatologia. La dichiarazione consente di potere riconoscere all'attuazione dell'atto dell'uomo una sua intrinseca qualità rivelativa e dunque quell'aspetto per il quale l'agire umano risulta irriducibile ad un semplice strumento ed il definitivo appare il compimento del percorso dell'esperienza finita del fondamento. L'interrogazione a proposito di quanto è, per dirne la natura con il linguaggio della stagione patristica ed in particolare di Ireneo, la «ricapitolazione» del senso delle vicende dell'umanità e a proposito delle ragioni indispensabili per arrivare ad esprimerne la natura trascendente e la figura cristologica è il problema da cui procede e attorno a cui lavora la riflessione in ambito escatologico di B. Sesboué⁷.

La sua risposta all'interrogativo presuppone la ripresa del movimento della cristologia del nuovo testamento la cui condizione di possibilità rimane il rilievo particolare dell'esistenza umana e della testimonianza di Gesù di Nazareth. È la resurrezione ad apparire in questo contesto come l'approvazione da parte di Dio stesso della prete a attorno alla quale il momento antecedente alla Pasqua nello svolgimento complessivo della vita e della testimonianza si costruisce. In ragione della resurrezione Gesù risulta essere in effetti quanto egli ha comunque preteso di volere rappresentare. Inoltre, sulla base di quanto le tradizioni della apocalittica sostengono, l'intero avvenimento «acquisisce» una portata di definitività. Il sigillo del definitivo divino è ciò di cui l'esistenza di Gesù beneficia e attraverso di esso si introduce dunque la dimensione qualitativa del tempo umano nella misura in cui il tempo dell'umanità continua di per sé a sussistere.

⁷ B. SESBOUÉ, «Le retour du Christ dand l'économie de la foi chrétienne», in C. PERROT - A. ABÉCASSIS - J. SÉGUY - P. LABARRIÈRE - B. SESBOUÉ, *Le retour du Christ* (= Publications des Facultés Universitaires Saint-Louis 31), Bruxelles, Facultés Universitaires Saint-Louis, 1983, 121-166; Id., *Pour une théologie œcuménique* (= Cogitatio Fidei 160), Paris, Cerf, 1990.

Dio è secondo una maniera di per sé definitiva rivelato in Gesù, il profeta escatologico, il quale deve proferire l'ultima parola di Dio agli uomini essendo per altro nella sua stessa persona questa ultima parola di Dio all'uomo. Si tratta della parola in grado di compiere quanto essa dice operando la salvezza definitiva dell'umanità. Tutto questo si compie e nello stesso tempo si simbolizza attraverso il passaggio senza ritorno di Gesù alla gloria di Dio stesso. La gloria assegna alla resurrezione il valore di parousia iscrivendola nella trama della storia anche se essa, giacché si tratta dell'atto di Dio e dunque si tratta di quanto scioglie Cristo dalla qualità della finitezza della storia, è transstorica dal punto di vista tanto del Padre quanto del Figlio. Il valore è eterno e esso concerne una dimensione, benché nascosta, di avvenire e questo fatto comporta un genere di presente ancora distante dal poter sapere quanto la resurrezione riesca ad essere nel suo lato positivo.

In ogni caso ciò di cui il presente rende certi è come la fine della nostra storia sia una partecipazione alla resurrezione di Cristo. Al livello della riflessione il pericolo è un chiarimento della questione attraverso una concezione di genere rappresentativo e nella sostanza temporale dell'eternità divina in conformità a quanto O. Cullmann al riguardo espone oppure attraverso una concezione speculativa pericolosa quale è quella formulata da Moltmann per il fatto di non pretendere solo di fare entrare la storia in Dio ma di pensare di sottomettere Dio al processo della storia. La soluzione di Sesboüé vuol essere piuttosto tributaria a questo riguardo del pensiero di G. Fessard per il quale l'eternità di Dio fissa il cerchio della perfetta presenza di Dio a se stesso, cerchio che rinserta la linea diametrale del tempo. In questo senso l'eternità di Dio non è quanto prolunga il tempo indietro ed in avanti secondo lo schema della cattiva infinità. In realtà è Dio a suscitare e a portare la durata della storia nel pieno rispetto della consistenza di quanto si realizza all'interno di essa⁸.

⁸ Per un confronto con le posizioni sviluppate di recente dalla teologia su questo argomento K. J. WALLNER, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar* (= Heiligenkreuzer Studienreihe 7), Heiligenkreuz, Heiligenkreuzer Verlag, 1992; J. NIEWIADOMSKI, «Hoffnung im Gericht. Soteriologische Impulse für eine dogmatische Eschatologie», *Zeitschrift für Katholische Theologie* 114 (1992) 113-126; J. DISSE, «La temporalité dans l'eschatologie de Jésus selon la "Dramatique divine" de Hans Urs von Balthasar», *Revue Théologique de Louvain* 23 (1992) 459-471; G. MARTELET, «Information du monde et résurrection du Christ», in J. DORÉ - C. THEOBALD (éd.), *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui. Mélanges offerts à Joseph Moingt*, Paris, Cerf, 1993, 1053-1061; M. RIEDEL, *Tradition und Utopie. Ernst Blochs Philosophie im Licht unserer geschichtlichen Denkerfabrik* (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1063), Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994; P. BEAUCHAMP, «La Bible, livre d'espérance», *Études* n. 381 (1994) 69-78; J. LEUBA (éd.), *Temps et eschatologie. Données bibliques et problématiques contemporaines*

IV. LA LIBERTÀ E IL COMPIMENTO

Secondo Sesboüé Dio non è tuttavia prigioniero di quanto si attua nel corso della storia nella misura in cui a lui tutti i tempi della storia sono comunque presenti. Tutto quanto suo Figlio compie nella storia assume il valore di un destino di natura eterna e come tale esso torna nello scambio eterno dell'esistenza della Trinità. La resurrezione del Cristo è con ciò presente al movimento della generazione eterna e l'evento di Cristo, in quanto si realizza nella storia dell'uomo, rende presente la fine dei tempi a Dio secondo un titolo di piena novità. Il Figlio con il farsi uomo sottomette la sua stessa esistenza alla legge del tempo e così fa entrare il tempo, seppure in maniera per l'uomo non rappresentabile, all'interno della trama dell'esistenza divina. In ragione della resurrezione difatti egli sfugge alla finitezza del tempo e rimane per l'eternità come chi si sottomette alla legge del tempo. L'eternità divina integra dentro se stessa un evento il quale è il frutto della più pura libertà del Figlio.

La relazione dell'eternità divina alla storia umana di Gesù fornisce l'indicazione del tutto valida per arrivare a pensare alla relazione di questa stessa eternità nei confronti della storia dell'uomo. Di per sé nel Cristo le tre dimensioni del tempo, il suo passato, presente e futuro, sono abbracciate in modo unitario e dunque ricapitolate. Presso l'uomo si vengono piuttosto a diversificare le dimensioni del tempo a seconda del diverso porsi per rapporto all'evento fondatore e questo pone in chiaro la particolarità del presente della Chiesa in stretta ed in piena conformità a quanto il memoriale eucaristico propone. Il presente resta così orientato per il fatto dunque di provenire da un passato e di condurre verso un avvenire.

Quanto si precisa a proposito della relazione della resurrezione alla generazione lo si può affermare attorno alla modalità di unità e di distinzione esistente tra la resurrezione e la seconda parousia. In effetti tanto l'una quanto l'altra entrano a fare parte dello stesso presente di Dio nella misura in cui è l'evento storico della prima a rendere la seconda di nuovo presente in Dio. In effetti il destino eterno di Dio lo realizza l'Agnello senza macchia e senza difetti anche se la figura di questo mondo continua a sussistere e la relazione libera di Dio nei confronti della storia dell'umanità permane incompiuto.

Il rinvio della fine al cominciamento della storia lo include lo stesso titolo di Figlio di Dio e per questa ragione il messaggio del salmo 2 lo si collega da parte della stessa presentazione del Nuovo Testamento alla resurrezione. Si tratta in ogni caso della conclusione

(= Académie Internationale des Sciences Religieuses), Paris, Cerf, 1994; J.-M. Gê, «Le retour de l'eschatologie», *Recherches de Science Religieuse* 84 (1996) 219-251.

procurata a partire dalla pretesa filiale di Gesù e dalla sua conferma divina ad opera della resurrezione divina. L'incarnazione propone una cristologia dell'inizio la quale viene così a corrispondere alla cristologia della fine poiché questa al proprio interno contempla l'affermazione del Verbo creatore fin dall'incominciamento del mondo.

Il chiarimento attorno al ritorno di Cristo entra a fare parte in maniera essenziale del processo di interpretazione in prospettiva teologica della storia. Nell'appello all'evento cristologico e alla sua pretesa singolare sta il fondamento decisivo della teologia cristiana della storia e pertanto il motivo essenziale per una comprensione dell'inizio, del centro e della fine della vicenda umana del tutto rispettosa di quanto la storia mette in campo. Se il Cristo non si trovasse alla fine e questa non fosse la sua, la pretesa personale di Cristo sarebbe vana e con ciò la storia dell'uomo resterebbe dispersa nel non senso. La fine della storia il credente la comprende assumendola a partire dal presente e pertanto in ragione della rivelazione compiuta nell'evento di Cristo in quanto è dimorante nella Chiesa. Alla particolarità di un tale dinamismo si riferisce l'affermazione della fede quando parla del ritorno di Cristo ed impone così di precisare il criterio interpretativo per un'indagine e una riflessione non formali.

L'attenzione ai mutamenti dell'esperienza impone, secondo il giudizio di Sesboüé, l'avvio di un nuovo capitolo della problematica del rapporto di Cristo alla temporalità non potendosi infatti la teologia limitare alla ripetizione di quanto è in uso nella riflessione sulla storia a cominciare dal tempo della patristica. Sullo sfondo del discorso della patristica sta l'evidente constatazione del «ritardo» della venuta del salvatore e le diverse proposte si concentrano sulla risposta al problema sulla redenzione delle generazioni anteriori al tempo di Cristo. Nel momento attuale è l'angoscia a determinare il nodo della questione anche se si deve riconoscere nella diversità di accento e di profilo delle due epoche della Chiesa l'emergere dello stesso quesito. Si tratta infatti di spiegare la capacità del mistero di Cristo a trascendere lo svolgimento diffuso e «scomposto» del tempo consentendo all'uomo di pervenire alla felicità salvandone così la storia.

La spiegazione impone il chiarimento della ragione legittimante la centralità dell'avvenimento cristologico nei confronti della vicenda temporale dell'uomo. Il compito trova un'esecuzione importante e per un certo verso anche risolutiva nel momento della patristica di cui Sesboüé ritrascrive i capitoli decisivi attraverso l'esposizione del pensiero di tre autori, quali sono Giustino, Ireneo e Origene, insieme al loro contesto sia quello remoto sia quello più prossimo, vale a dire tanto la dottrina dei padri apostolici, con il loro fedele e il loro efficace ancoramento dentro il materiale della dottrina del nuovo testamento, quanto la ricapitolazione in chiave sacramentale, in particola-

re il memoriale eucaristico, della parousia di Cristo. Il sondaggio, per quanto possa risultare limitato e con ciò porti a selezionare all'interno dell'intero sviluppo della tradizione dottrinale e liturgica della Chiesa, consente di fare emergere la coscienza cristiana a proposito dell'interiorità della relazione tra le tre istanze del tempo e il mistero di Cristo.

La confessione cristologica della fede della Chiesa attinge dall'intento di questo percorso dottrinale e liturgico nel quale per altro l'accadimento cristologico lo si lega al ritorno alla fine dei tempi per essere, ma solo in una fase successiva, riferito all'origine della realtà attraverso l'enunciato della generazione eterna. In questo modo la confessione della fede riposa sull'andamento stesso del kerygma della comunità delle origini poiché vi si propone la centralità determinante della resurrezione divina in forza della cui novità si illumina tutto quanto Gesù compie annunciando il regno e facendo del bene una volta conclusosi l'episodio di Giovanni il Battista.

Poiché è la resurrezione quanto, collocandosi al termine della prima parousia, fa da anticipo della seconda parousia, e pertanto gioca un ruolo unificatore capitale dello svolgimento del tempo, l'illustrazione del tempo cristiano con le sue tensioni interne si connette in una maniera spontanea al chiarimento della proprietà e significato della resurrezione. La seconda parousia definisce la ricapitolazione di tutto l'esistente e il ritorno di Cristo non è rappresentabile se non in quanto lo si connette alla totalità della storia. Questa, avendo una conclusione, possiede un senso e la specificità del ritorno diventa allora l'apertura della possibilità di una forma non alienata di esistenza ed esclude un'esperienza di inattività e di sterilità.

L'enunciato, mentre chiarisce l'interesse in base al quale Sesboüé si muove con la sua riflessione sul ritorno di Cristo, spiega anche la ragione della difficoltà da cui la sua spiegazione non sa liberarsi. L'interesse è in effetti di natura antropologica e dunque il suo pensiero si incarica della difesa di un senso per la storia facendo leva a tale proposito sull'evento cristologico. Nel pieno rispetto della struttura dell'esperienza dell'uomo si insiste dunque sul fatto per cui, solo perché la salvezza è già stata data, l'uomo può dunque vivere ed inoltre, poiché la salvezza non possiede l'aspetto compatto dell'oggetto da non modificare, egli ha da vivere la sua esistenza in modo singolare. La trattazione risolve tuttavia il potere dell'uomo di essere presente all'azione salvifica di Dio di nuovo nell'intervento di Dio nella misura in cui della resurrezione di Gesù si sottolinea il solo atto con il quale Dio incontra Gesù nella morte dando così la conferma dell'incondizionatezza del suo operare.

Il ragionamento si sviluppa sul motivo per il quale Dio farà, in completa fedeltà a se stesso, per chiunque altro uomo quanto ha fatto per Gesù e in questa maniera il destino di Gesù risorto si viene ad

imprimere in ciascuno degli uomini. La promessa riempie così l'intero svolgimento della storia per il fatto di esser divina, secondo quanto l'esistenza di Gesù e la sua «trasposizione» nella vita trinitaria segnala. L'enunciato divino in effetti dà avvio alla realtà di cui pronuncia l'annuncio secondo quanto insegnerebbe la lezione peculiare della fede. In realtà il perché l'eternità di Dio non renda caduco l'evento di Gesù, in conformità a quanto per altro mette in evidenza l'attività sacramentale della Chiesa, rimane senza una sua spiegazione in quanto non lo si rilegge sul versante dell'uomo.

Ora l'affermazione dell'escatologico e della sua natura teologica resta inseparabile dalla comprensione della vicenda dell'umanità in quanto esso ne orienta e ne guida il flusso proponendosi come il fattore dal quale il divenire della storia ricava la sua stessa possibilità di esistenza. L'escatologico della storia non dirige e muove la sua vicenda al modo del punto di arrivo di un processo universale la cui finalità consista nella ritrascrizione del punto di arrivo secondo la mobilità della distensione temporale. Perché dell'atteggiamento libero dell'uomo possa affiorare la portata radicale e insieme il ruolo specifico, non è sufficiente indulgere sull'esame da cui risulti la presenza di un fine ultimo se questo ha come suo esito l'annullamento delle differenze tra i comportamenti dell'uomo e con ciò delle proprietà delle diverse epoche e delle diverse generazioni dell'umanità. Quanto si tratta di definire in rapporto agli uomini e alle loro azioni è piuttosto un fine in grado di esserne l'elemento comune ma senza fare per questo astrazione da ciò di cui la decisione particolare dell'uomo diventa apportatrice grazie ai suoi continui spostamenti.

Il fine è il fine della storia per il fatto di sapere legittimare a beneficio di ciascuna libertà finita la sua attitudine ad una autoattuazione di natura in ogni caso singolare. D'altra parte, l'unità di senso può farsi valere come l'elemento indispensabile perché a livello fattuale si possa dare qualcosa come l'accadimento della libertà dell'uomo in ragione del fatto di non volere introdurre l'esigenza di una riunificazione di genere per sé «cumulativo» del contributo tipico di tutti gli avvenimenti della vicenda dell'umanità. La denominazione del fattore dell'unità della storia supera pertanto la capacità di decifrazione in nome della quale si specifica la formula del concetto oggettivante con il suo intendimento a dirimere il dato della libertà sulla base di una criteriologia universalizzabile al di là della ripresa della posizione tenuta dal singolo uomo. Il fattore dell'unità neppure può essere però l'oggetto di una considerazione a riguardo della vicenda della storia in cui la spiegazione si cimenti con il contenuto di una ipotesi da convalidare sul piano dei fatti.

Mentre la prima formula di pensiero non tiene conto della concretezza della vicenda personale del soggetto e pretende dunque di

scioglierla dal suo nesso all'intersoggettività e dalla sua relazione al mondo, la seconda formula non rende trasparente la necessità senza della quale l'esperienza del soggetto non può apparire l'adeguata vera esperienza di se stesso. Ora, all'unità di senso della storia l'uomo può riferirsi solo sulla base di un comportamento per il quale egli non si limiti a voler «rappresentarne» la realtà bensì a «volerne» una attuazione effettiva. Per questa ragione l'unità della storia è tanto poco desumibile da una istanza razionale, sia nella direzione della teoria come pure in quella dell'etica, quanto poco lo è da un impegno a favore della verifica di una qualche ipotesi. Entrambe le posizioni appellano all'unità della storia assumendola nella modalità tipica di quanto sarebbe possibile indicare nella sua specificità lasciando comunque cadere qualsiasi riferimento alla particolarità della decisione dell'uomo e alla singolarità dell'itinerario delle attuazioni della libertà.

La trascendenza del compimento della storia attesta la propria natura grazie all'atto della libertà realizzabile perché e nella misura in cui il compimento vi si propone in una maniera totale, e pertanto come quella potenza e come quella disponibilità in grado di motivarne la possibilità a un livello radicale e con questo in grado di regolare di principio il tratto di singolare identità dell'atto del soggetto. L'uomo non può limitarsi a soggiacere alla superiorità d'una tale potenza nel senso di potersi limitare ad ottemperare lo spunto ordinatore del quale essa sa essere dispensatrice nell'abbracciare sotto di sé per intero l'ambito del mondo e dell'uomo. Quanto l'uomo risulta chiamato in effetti a realizzare «in proprio» è la determinazione di una tale potenza e di una tale disponibilità in ragione della progettazione e della conquista della forma qualificata di se stesso. L'atto della libertà diventa il solo luogo nel quale l'uomo può attuare il proprio fine riconoscendolo nella sua costitutiva qualità di differenza e di oggettività rispetto al percosso delle vicende dell'umanità.

Il compimento trascendente della vicenda storica dell'uomo non subentra con la sola funzione di portare il travaglio della storia verso una risoluzione conclusiva delle sue tensioni e difficoltà. La storia è quanto può apprestarsi a fissare il senso del compimento escatologico senza con questo ridurre il proprio contributo alla semplice operazione di conferma su un piano empirico della dimensione di per sé transempirica del fine della storia in quanto fine dell'umanità. L'escatologico non si iscrive nel movimento della storia alla maniera di una verità dal profilo generale ed il compimento universale non possiede un qualche significato in quanto sciolto dall'articolazione concreta delle vicende storiche dell'uomo. Le vicende dell'umanità, e stabiliscono la libera inabitazione del loro stesso compimento, lo sono non perché diventino una semplice continuazione di quanto si

renderebbe disponibile da se stesso all'intervento fattivo della creatura finita rimanendo tuttavia non intrecciato con l'esperienza dell'uomo ed il suo movimento storico. Il compimento non costituisce il mero presupposto dell'esperienza di senso dalla quale l'uomo acquisisce quella dignità indispensabile per vivere all'altezza dell'aspettativa di essere se stesso della quale «segue» le sorti.

Il compimento coincide con il fattore in forza del quale il movimento della decisione dell'uomo attorno a se stesso si può così dischiudere di fatto. Nel suo profilo di inevitabilità per l'uomo il dato del movimento non dispone la condizione perché egli sperimenti ed illustri la mancanza di perfezione in quanto è qualificativa dell'esistenza della creatura. In realtà il movimento è la configurazione dell'attuazione della differenza al di fuori della cui sovrabbondanza l'atto per sé umano dell'uomo non potrebbe assurgere ad essere la manifestazione della verità del tutto. Il compimento indice pertanto la «logica» dell'agire umano nella varietà delle sue forme e nella diversità dei suoi destinatari tanto da deligittimare la rassegnazione dell'uomo con la sua pur apparente pretesa di realismo. Ad essere destituita di qualsiasi veridicità sarebbe la rinuncia dell'uomo a voler vivere del senso in quanto connessa al percepirsi costretto a portare in se stesso il peso di un destino il quale, se regola l'esistenza, lo farebbe per restare comunque scisso da essa.

L'autodeterminazione della libertà in effetti determina sempre l'essere assoluto, Dio stesso e con ciò la «logica» dell'agire è quella concreta del nesso incondizionato da parte dell'uomo verso se stesso e verso tutti gli altri nella misura in cui questo genere di nesso è l'unico luogo plausibile per l'incontro e per il confronto con la soggettività in quanto raccolta nella dimensione della singolarità. La forma del legame non la si può garantire a priori ma essa chiede la realizzazione dell'atto dell'uomo con il suo raccordo al compimento trascendente poiché solo in questo modo la realizzazione storica dell'atto umano sorge e non smarrisce il suo significato. Grazie ad un tale genere di legame l'esserci fattuale della libertà storica può assumere l'unica sua modalità autentica di sussistere. Quanto il nesso istituisce è la necessità di prendersi a carico da parte di ciascuno l'atteggiamento di mettersi a disposizione per «aiutare» con prudenza ma anche con rigore l'altro «fratello» a vivere, vale a dire a volere essere se stesso nell'inalienabile dignità dell'essere umano.

Una regola, in nome della quale si operi la verifica del comportamento dell'uomo, esiste ma perché l'uomo la possa seguire non si deve limitare ad eseguirla tentando di procurarne una sorta di adeguazione univoca. La sollecitazione è così di avviarne con continuità la «(tras)-formazione» assecondando la dialettica di amore e di giustizia nella cui polarità si racchiude la specifica maniera della di-

sponibilità concreta dell'uomo nei confronti dell'esserci storico della libertà. L'aspirazione dell'uomo a disinserirsi da questa dialettica rinunciando ad essa per favorire una sorta di «amore in se stesso puro» ne destina di necessità l'intento al completo fallimento e al contempo sminuisce la grandezza della trascendenza del Dio in quanto «autore» di tutto quanto possiede la qualità dell'esistenza. Il «guadagno», di cui il Dio trascendente risulta essere l'unico artefice a beneficio della creatura finita, non è il processo di annientamento, anche solo parziale, dell'uomo creato. Al contrario si tratta della riuscita della creatura in conformità alla sua insostituibile ed incomparabile grandezza.

Per l'uomo la ricerca della gloria dell'unico Dio trova la sua risposta adeguata nel suo avere cura della salvezza, quella propria e quella di tutti gli altri, ed il servizio al Signore l'uomo lo può rendere solo attraverso il dispiegamento delle sue possibilità (di attuazione personale). Quanto costituisce il compito dell'umanità la testimonianza della Scrittura lo proclama e lo indica attraverso il fuoco di un avvenimento unico, quello dell'uomo Dio, Gesù Cristo, per il quale l'obbedienza della morte è la rivelazione della forma dell'attestazione del vero Dio presso l'uomo e del vero uomo presso Dio. Egli è in se stesso la manifestazione di Dio secondo una dimensione e secondo una modalità insuperabili perché il «rinunciare» a se stesso significa il destinare tutto di sé alla realizzazione della rivelazione. Nella piena comunione a questa particolare forma di singolare assolutezza si apprende la radice e la possibilità della storia universale dell'umanità della quale si mette in piena evidenza il tratto del compimento.

L'esperienza della morte di croce, in quanto vi si annida la tentazione ultima e radicale giacché vi si attenta all'esistere stesso colpendone la qualità della singolarità, è il momento nel quale si rivela il compimento di una esistenza da ottenere solo a condizione di lasciar-sela donare. La parola della salvezza non è pronunciata sulla superficie del corso delle vicende dell'umanità ma nel suo intimo in quanto ne orienta tutto l'essere verso la sua riuscita. L'Unico comunica il fine di tutti consegnando se stesso nell'atto del morire come il depositario del segno della meta della storia e della sua chiusura definitiva nel Dio Trinità.

Nella gratitudine dell'accoglimento, con la sua particolare struttura di attività e di passività, l'uomo deve dare allora onore alla verità non per se stesso ma al contrario per la verità, nella misura in cui essa è da onorare con il diventare se stesso. In ciò sta la beatitudine dell'uomo e la riuscita dell'affidamento a Dio in quanto non lo si considera come il mero mezzo per arrivare a conquistare se stessi. Nell'affidamento si ha l'affermazione della divinità di Dio in quanto lo si riconosce nella sua gloria la quale se è il bene dell'uomo lo è solo in quanto Egli lo è già in se stesso. A questa condizione Dio chiama la

libertà finita dell'uomo a determinare se stessa e la riprende come quanto per grazia diventa quanto essa è, vale a dire la sua rivelazione. L'essere in definitiva se stessa è per la libertà dell'uomo il compimento e questo non in nome di un vuoto desiderio ma per il fatto di essere «per natura» orientata ad un compimento il quale di principio «supera» ogni possibilità di attesa della libertà. Solo l'attesa escatologica può così sospingere la libertà sul cammino della sua attuazione, della sua salvezza e del suo gratuito risanamento.

SERGIO UBBIALI

*Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inf. (Va)*

10 dicembre 1999