

KRONOS E KAIROS

La concezione biblico-cristiana del Tempo

*Antonio Rubino**

La Bibbia ci presenta Dio in una visione del tutto originale: non in modo astratto, nella sua essenza eterna come avviene nella filosofia greca, ma nei suoi interventi concreti nella realtà umana, che fanno della storia del mondo una storia sacra. Infatti la Sacra Scrittura si apre e si chiude con annotazioni temporali: “in principio Dio creò il cielo e la terra” (Gen 1,1), “sì, vengo presto” (Ap 22,20).

Per questo la Rivelazione biblica può rispondere alle questioni religiose che la coscienza umana, contrassegnata dal divenire, si pone a proposito del tempo, perché ha essa stessa struttura storica.

Nella storia della salvezza, come è attestato dalla Sacra Scrittura, Dio escogita liberamente una serie di interventi che si dispiegano in determinati momenti (*kairòì*).

L'insieme di questi interventi sono ordinati fra loro in vista della realizzazione di un piano. Ci sono *kairòì* appartenenti al passato, al presente, al futuro. Il tempo è il *kronos* per cui il contenuto storico dei *kairòì* proviene dalla loro successione nel tempo (*kronos*) e dalla loro reciproca dipendenza. Un nuovo *kairòs* può far cambiare la prospettiva della storia intera. Infatti il *Kairòs* per eccellenza, Gesù storico-Cristo metastorico, che, qual pienezza dei tempi, dà senso compiuto alla dimensione temporale, spaziale, creaturale. Poiché la creazione del mondo è inclusa nel periodo che ha per

* Docente di Introduzione alla Teologia all'Istituto Superiore di Scienze Religiose “Romano Guardini” di Taranto.

somma e centro il *kairòs-Cristo*, la stessa sua realizzazione e completamento e palingenesi (passaggio dall'antica alla nuova creazione, al finale rifarsi di cieli nuovi e terra nuova) tende progressivamente all'*escaton*¹.

La Rivelazione biblica si presenta, allora, come storia dell'irrompere sempre in atto di una presenza concreta, Dio, nello spazio e nel tempo per fare certi suoi approcci a persone concrete, gli uomini, da Lui stesso, del resto, poste e mantenute nell'essere, ma di cui desidera la libera dedizione, in vista di realizzare su di loro un certo disegno cosmico.

È questo rapporto d'alleanza a definire il nuovo tempo d'Israele, che si contrappone a quello ciclico naturale e anche a quello, presente oggi, prettamente orizzontale del *tempo del mercante*². Il tempo, quello biblico, non è più cosmico ma esistenziale; non disteso sui cicli della natura ma misurato dalla Parola di Dio e dall'obbedienza del popolo; non massificante ma dove l'uomo esprime in pienezza la sua struttura di essere-che-decide.

"Tutta la Rivelazione giudeo-cristiana poggia sopra una storia e si presenta anzitutto come una storia, una storia sempre in atto, ma che ha un lungo passato e non si compirà che nel futuro; la storia dei liberi ed amorosi interventi di Dio nel mondo e della libera risposta delle creature"³.

Prima di entrare nel vivo del nostro tema dobbiamo delimitarne e precisarne l'ambito con alcune premesse, che faranno emergere meglio l'originalità della concezione biblica del tempo.

In queste premesse il mio interesse non verte sulla definizione formale del tempo che ha attirato e quasi monopolizzato l'attenzione del pensiero filosofico occidentale, da Aristotele⁴ ad Agosti-

¹ Cf. A.M. TRIACCA, *Anno Liturgico: alcuni presupposti della sua esistenza e struttura*, *Salesianum*, 34 (1972), 324-325.

² L'espressione *tempo del mercante* è usata dallo storico medievalista J. Le Goff.

³ C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della Liturgia*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 23.

⁴ Il tempo si presenta ai pensatori greci dapprima come il ritmo oggettivo del cambiamento ed è soprattutto collegato al movimento del sole e del cielo in generale. Nei frammenti orfici si parla di cicli del tempo, di ruota del destino e delle generazioni, di ciclo delle nascite e della miseria [cf. R. PETTAZZONI, *La figura mostruosa del tempo nella religione mitriaca*, in *Accademia Nazionale dei Lincei*, 15, (1949)].

Aristotele definisce il tempo come misura (espressa in numeri) di un

no⁵, da Kant⁶ a Husserl⁷, da Bergson⁸ ad Heidegger⁹ e che possiamo

movimento rispetto al prima e al dopo; fuori del tempo egli pone soltanto le cose che sono sempre e cioè l'immutabile ed il necessario (cf. ARISTOTELE, *Fisica*, IV, 11-14, 219B s.).

La concezione ciclica del tempo è svolta nella teoria stoica dell'eterno ritorno degli stessi cicli cosmici. È facile osservare che questa concezione ciclica del tempo finisce col negare ciò che è il proprio carattere, cioè l'ordine irreversibile dei suoi momenti e lo assimila allo spazio nel quale solo è possibile l'inversione dell'ordine ed il ritorno al punto di partenza. Ma è uno sforzo per sottrarre le cose alla caducità: sforzo disperato perché, se la nostra vita rinasce, è condannata sempre a dissolversi. Non c'è possibilità di progresso, non c'è speranza di salvezza.

⁵ Il Cristianesimo, ammettendo un inizio della creazione, abbandona la concezione ciclica della serie temporale-mondana e offre la possibilità di un ordine progressivo, in quanto vi è un termine ultimo che conclude l'esistenza temporale con la sublimazione di un ordine superiore. Il tempo interiorizzato non è più qualcosa di oggettivo che pesi dall'esterno dell'anima e al quale essa non possa sottrarsi ma vive nell'anima, che lo sente scorrere in sé; con il ritmo del suo anelito alla perfezione, scandisce lo sforzo della liberazione: è il tempo nel suo significato etico religioso. Il futuro è ciò a cui l'anima aspira, è la sua aspettazione desiderosa; il passato è ciò che ha superato; il presente è la spirituale tensione del passaggio dell'uomo vecchio all'uomo nuovo (cf. AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 14; *De civitate Dei*, XII, 15).

⁶ Nella filosofia moderna, fino a Kant, si interiorizza sempre più accentuatamente l'interpretazione del tempo, riducendolo ora al suo aspetto psicologico ora a quello gnoseologico. Il tempo per Kant è *una rappresentazione necessaria che sta a base di tutte le intuizioni*. Il tempo è un dato a priori come intuizione pura. (cf. E. KANT, *Critica della ragion pura*, p. I, Laterza, Bari 1964, 75 ss).

⁷ In Husserl il tempo omogeneo e il tempo eterogeneo del Bergson diventano tempo cosmico e tempo fenomenologico. Il primo, appartenendo al mondo naturale, viene messo tra parentesi, come del resto accade allo stesso cosmo, che è oggetto delle scienze naturali. Unica realtà che sfugge al dubbio è l'esistenza dell'io, che, a differenza di quello della filosofia cartesiana con la quale il procedimento husserliano rivela una notevole affinità, è un io trascendentale. Lo svolgersi, il vivere di tale io è il tempo fenomenologico; si può dire anzi che il tempo è la forma necessaria che connette fra loro i fatti di coscienza. Il presente, il passato ed il futuro perdono il loro significato abituale: il passato, cioè, non è qualcosa che sta alle mie spalle, qualcosa che adesso non è più, ma che era prima; il futuro non è qualcosa in cui mi imbattevo più tardi, ma che non è ancora. L'io nella forma originaria del suo essere è un presente vivente-fluente che si prolunga mediante la ritenzione nel passato e mediante la protensione nel futuro: in altri termini nel mio presente vivente-fluente io porto il mio passato, che ancora valido; io sono sempre già stato e così pure io precedo sempre me stesso nella forma dell'io posso. In quanto sono presente, io sono stato-divenuto e sto divenendo futuro (cf. R. DI CHIO, *Che cos'è il tempo*, Edizioni Paoline, Roma 1966, 208).

⁸ Bergson ha contrapposto al tempo scientifico, astratto, la durata reale vissuta nello scorrere incessante della nostra vita spirituale che di continuo si arricchisce di nuove qualità (cf. H. BERGSON, *Durée et simultanéité à propos de la théorie d'Einstein*, Alcan, Parigi 1922, 67 ss).

distinguere in tre concezioni fondamentali: 1. Il tempo come ordine misurabile del movimento (cosmologico). 2. Il tempo come movimento intuito nella coscienza (etico-religioso). 3. Il tempo come struttura delle possibilità.

Alla prima concezione si connettono, nell'antichità, il concetto ciclico del mondo e della vita dell'uomo (metempsicosi); e, nell'epoca moderna, il concetto di coscienza, con la quale il tempo viene identificato. La terza concezione, nata dalla filosofia esistenzialista, presenta alcune innovazioni dell'analisi del concetto di tempo¹⁰.

Il mio interesse, invece, si indirizza nel voler mettere a fuoco alcuni concetti circa il contenuto del tempo, ciò che, per la cultura contemporanea, lo riempie di significato e gli dà senso.

Questa chiarificazione è importante per comprendere le difficoltà che oggi incontra il senso cristiano del tempo, una delle più urgenti e difficili questioni dell'esistenza umana.

S. Agostino si rende particolarmente conto di quanto sia difficile la sua descrizione: "Se nessuno me lo chiede, lo so; se cerco di spiegarlo a chi me ne domanda, non lo so più"¹¹.

⁹ Nella filosofia contemporanea all'intuizione bergsoniana del tempo come processo creativo si contrappone quella dell'esistenzialista Heidegger, nella quale ritorna la concezione mistica dell'esistenza come un cadere nel nulla. L'uomo nel suo nascere si trova gettato nel mondo in una certa situazione e con un certo numero di possibilità limitate da realizzare, che sono la sua costituzione individuale, il suo destino (cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Holla 1927, 327 ss). L'individuo, egli dice, è libero in quanto accetta il suo destino, ma potremmo forse non accettarlo? L'unica cosa possibile è cercare di distrarsi preoccupandosi solo delle cose del mondo.

Mentre nell'evoluzione creatrice di Bergson l'autonomia dell'individuo e la personalità dei singoli uomini scompaiono nel flusso generale del tempo e la creazione continua, la vita che l'evoluzione realizza in ciascuno non è atto libero delle singole persone, ma slancio impersonale che trascina dall'interno in una corrente cosmica. Per Sartre il tempo risulta dalla funzione nullificante del *pour-soi*. Giacché il *pour-soi*, cioè la coscienza, è *ciò che non è che è e che è ciò che non è* (cf. J. SARTRE, *L'être et le néant*, Parigi 1948, 121; trad. it. *L'essere e il nulla*, il Saggiatore, Milano 1965), il suo essere è un continuo sfuggire a se stesso, un continuo pretendersi oltre di sé.

¹⁰ Cf. N. ABBAGNANO, *Tempo*, in *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1971, 863-867.

¹¹ AGOSTINO, *Confessioni*, XI, 14.

Questa difficoltà è presente anche oggi per noi che viviamo in presenza, da un lato, di una pluralità di concezioni di tempo; dall'altro subiamo lo strapotere del tempo del mercante, espressione dell'intero ciclo economico in cui l'uomo protagonista diventa un momento, una parte della catena di produzione.

1. Cristo e il tempo

Tre sono i principali modelli interpretativi della concezione del tempo, che non possiamo trascurare, espressi da tre autorevoli autori: il teologo Oscar Cullmann¹², il fenomenologo Mircea Eliade¹³, lo storico medievalista Jacques Le Goff¹⁴.

Cullmann ha contribuito a diffondere lo schema dell'opposizione tra il tempo circolare e quello lineare. Il primo espressione della cultura greca, il secondo di quella biblica.

Nel primo schema l'uomo vive come in una gabbia dove il tempo è senza un inizio e senza una fine, perché tutte le cose tornano continuamente e si ripetono riproducendosi indefinitivamente.

Poiché nel pensiero greco il tempo non era concepito come una linea continua che avesse un inizio e una fine, ma come un circolo; il fatto che l'uomo fosse legato al tempo, veniva necessariamente inteso come una schiavitù ed una maledizione. Per questo tanta parte del pensiero filosofico greco si affaticava nella risoluzione del problema del tempo e si sforzava di liberarsi dalla morsa di questo ciclo esterno, cioè dal tempo stesso. I greci non riuscivano a pensare che la liberazione potesse prodursi attraverso un atto compiuto da Dio nella storia temporale. La liberazione consisteva, per essi, soltanto nel passare dall'esistenza di quaggiù, legata al ciclo del tempo e sempre accessibile. Per i greci, che non consideravano il tempo come una linea retta, il campo d'azione della Provvidenza non poteva essere costituito dalla storia come tale, ma era

¹² O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965.

¹³ M. ELIADE, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1965.

¹⁴ J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino 1977.

circoscritto al destino dei singoli individui. La storia non era dominata da un *Telos*¹⁵.

Per l'uomo greco salvarsi significava, allora, fuggire dal tempo, porsi fuori da questo cerchio inteso come una schiavitù e una maledizione. Il tempo era uno spaventoso assurdo: *Cronos* che divorava i suoi figli.

Il secondo schema di Cullmann, quello biblico, si esprime all'opposto del precedente. Il tempo è visto come una linea retta, con un inizio e una fine, dove al centro-Cristo è il punto fisso che orienta tutta la storia, prima e dopo di Lui.

1.1. Il mito dell'eterno ritorno

Mircea Eliade, storico e fenomenologo della religione, ha elaborato un diverso schema duale dove, al di là della contrapposizione tra tempo storico e tempo ciclico¹⁶, espone una più radicale distinzione tra tempo profano e tempo sacro. Per Eliade il primo è l'esistenza umana nella sua problematica fattualità, il secondo è il conferimento di senso che le viene dal Fondamento, sia esso inteso come potenza mitica o come Dio personale che interviene nella storia.

Questo modello di Mircea Eliade rivaluta la positività di senso del tempo ciclico, collocandolo nel suo contesto originario che è la religione cosmica. Ma anche costituisce uno strumento penetrante per una corretta impostazione del problema del tempo.

“Possiamo interpretare e perfezionare il binomio di Eliade come segue: c'è un tempo base, che è lo stesso *ex-sistere* dell'uomo del mondo: tempo profano, che è bisogno di senso ma non riesce a produrre se non di frammentario e caotico, votato dunque

¹⁵ Cf. O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, cit., 75-77.

¹⁶ Mircea Eliade in un suo interessante studio così definisce il tempo ciclico: “è non soltanto una ripetizione ad infinitum di determinati archetipi e determinati gesti esemplari, ma è altresì un eterno ricominciare. In effetti dal punto di vista simbolico e rituale, il mondo viene periodicamente ricreato. Almeno una volta l'anno si ripete la cosmogonia... Il mondo nasce, perisce e nasce nuovamente ad un ritmo precipitoso” (cf. M. ELIADE, *Immagini e simboli*, Jaca Book, Milano 1981, 67-68).

all'insignificanza. È questo il tempo formale dei filosofi, almeno nella sua versione di tempo vissuto. E c'è un tempo sacro, che risponde positivamente a quel bisogno di senso conferendone uno saldo e stabile, valido¹⁷ e unitario¹⁸.

1.2. *Il tempo della Chiesa e il tempo del mercante*

Lo storico medievalista Jacques Le Goff formula, invece, su questa problematica del tempo una sua antitesi: *tempo della Chiesa e tempo del mercante*.

Per Le Goff il conflitto fra il tempo della Chiesa e il tempo del mercante s'afferma dunque, nel cuore del Medioevo, come uno degli avvenimenti più importanti di quei secoli, in cui si elabora l'ideologia del mondo moderno, sotto la pressione dello slittamento delle strutture e delle pratiche economiche¹⁹.

Tempo della Chiesa è il tempo appartenente a Dio, portatore delle leggi immutabili della creazione e del disegno progressivo della salvezza. La preghiera del monaco ed il lavoro del contadino sono scanditi da questo tempo. Tutta la vita dell'uomo si svolge in questa dimensione temporale, che lo abita e lo avvolge interamente.

Con il trasformarsi delle condizioni sociali avvenute dopo l'anno Mille, quando l'economia si è sviluppata, si è avvertita l'esigenza di un nuovo rapporto con il tempo, il bisogno di farne una realtà controllabile, misurabile dall'uomo.

La durata di un viaggio per mare o per terra da un luogo all'altro, il problema dei prezzi che, nel corso di una stessa operazione commerciale, tanto più se il circuito si complica, salgono e scendono, facendo aumentare o diminuire i guadagni, la durata del lavoro artigianale e operaio, per questo mercante che quasi sempre è

¹⁷ Accanto a questa visione, dove il tempo sacro riempie il tempo profano, è presente in Eliade anche quella che vede i due tempi separati, il rito da una parte e la vita quotidiana dall'altra. Ma nel complesso la prima sembra prevalere.

¹⁸ A. RIZZI, *Categorie culturali odierne nell'interpretazione del tempo*, in AA.VV., *L'Anno Liturgico*, Marietti, Casale Monferrato 1983, 13.

¹⁹ Cf. J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa*, cit., 5.

anche datore di lavoro, tutto ciò s'impone sempre più alla sua attenzione, diviene oggetto di regolamentazione più precisa²⁰.

Questo nuovo atteggiamento porta a capovolgere completamente il rapporto tra l'uomo ed il tempo.

L'uomo, che prima per dominare il tempo si rivolgeva alle potenze superiori a cui egli stesso sottostava, ora è lui a dominarlo, a dividerlo e ad impiegarlo secondo la propria volontà. "Senso e signore del tempo non è più il disegno di Dio, ma l'insieme dei disegni delle società in evoluzione"²¹.

Lo sviluppo storico dell'Occidente segna inevitabilmente il progressivo imporsi del *tempo del mercante*, il cammino inarrestabile della sua egemonia.

E nella situazione attuale pur essendo in presenza di una pluralità di concezioni di tempo, lo strapotere del tempo del mercante è una realtà a noi particolarmente evidente, intendendo con ciò l'intero ciclo economico in cui l'uomo protagonista funge come momento, realtà settoriale.

È bene notare, subito, che questa lettura del tempo del mercante non vuole essere esclusivamente critica quasi a nascondere, anche, la positività della industrializzazione che ha permesso di vincere quella lotta per la sopravvivenza con la quale per millenni l'umanità si è confrontata.

Bisogna inizialmente evidenziare, in questa concezione del tempo, che per la prima volta nella storia l'uomo non è soltanto portatore di un tempo in cerca di un senso, ma egli stesso è datore di senso. Questo modo di concepire il tempo ha capovolto le ragioni di fondo del progetto-vita.

Tanto che se per la società contadina medievale il fine del progetto lavorativo era il soddisfacimento dei bisogni elementari e la logica che lo comandava era la necessità della sopravvivenza, il passaggio ad una economia che si è sviluppata in senso commerciale ha spostato il fine della semplice sopravvivenza all'accumulo in vista dello scambio. Con l'avvento della società industriale si è invertito l'ordine del rapporto strumenti-fini: il produttore non è

²⁰ *Ibidem*, 12.

²¹ *Ididem*, 14.

più giustificato dalla necessità dei beni da usare ma è la ragione ultima, il fine.

Si viene a sviluppare un'economia dove il soggetto invece dell'individuo umano è il sistema di produzione. Simbolo di questa situazione è il predominio del danaro, che esprime e perfeziona l'essenza del tempo del mercante. Il senso generale del tempo è l'organizzazione della produzione, e l'organizzazione è il guadagno.

Tra le maglie allentate del tempo del mercante insorgono concezioni di tempo e prassi alternative reali che, per la loro importanza, non posso sottacere.

La prima è caratterizzata da Marx. Il punto fondamentale del suo pensiero è la constatazione che la storia è fatta da individui umani viventi che si trovano sempre in certe condizioni materiali di vita che essi hanno o già trovato esistenti o prodotte con la loro stessa azione. Sulla base di questo enunciato Marx formula la tesi principale della sua dottrina sulla storia: l'unico soggetto della storia è la società nella sua struttura economica. Da questa prospettiva l'unico elemento determinante della storia è la struttura economica della società; mentre la sovrastruttura, con tutto ciò che ne fa parte, è una specie di ombra o riflesso della struttura e partecipa, quindi, solo indirettamente della sua storicità.

Per sovrastruttura Marx intende, oltre che le forme del diritto e dello stato, la morale, la religione, la metafisica, e ogni altra forma ideologica, nonché le forme di coscienza corrispondenti. "Non è la coscienza che determina la vita ma la vita che determina la coscienza"²².

"Marx insiste continuamente sul fatto che quegli stessi uomini che stabiliscono i rapporti sociali conformemente alla loro produttività materiale, producono anche i principi, le idee, le categorie, conformemente ai loro rapporti sociali. Così queste idee, queste categorie sono tanto poco eterne quanto le relazioni che esse esprimono. Sono prodotti storici e transitori"²³.

²² K. MARX, *Ideologia tedesca*, I, in *Classici del Marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1950, 23.

²³ K. MARX, *Miseria della Filosofia*, II, I, in *Classici del Marxismo*, Editori Riuniti, Roma 1950, 23.

Una vera teoria della storia non spiega la prassi partendo dalle idee, ma al contrario spiega la formazione delle idee partendo dalla prassi materiale. L'alienazione intesa come condizione storica dell'uomo nella società capitalista, indebolendo ed obliterando il senso completo del rapporto dell'uomo con l'oggetto (natura e società), determina la nozione di una essenza umana universale. Questa conseguenza dell'alienazione è talvolta chiamata da Marx alienazione religiosa. E nella sua *Introduzione alla Critica della Filosofia del diritto* di Hegel, sotto quest'aspetto, egli considera la religione come l'immagine di un mondo rovesciato: cioè di un mondo in cui al posto dell'uomo reale è stata messa la sua essenza astratta. La religione, per Marx, è la teoria generale di questo mondo rovesciato, il suo compendio enciclopedico, la sua logica in forma popolare, il suo point-d'honneur spiritualistico, il suo entusiasmo, la sua sanzione morale, il suo solenne completamento, il fondamento universale della consolazione e della giustificazione di esso. Sotto quest'ultimo aspetto essa è *l'oppio del popolo, la felicità illusoria del popolo*²⁴.

Altra importante concezione del tempo deriva dal pensiero di Nietzsche. Per questo filosofo la vita è dolore, lotta, distruzione, crudeltà, errore. Essa è l'irrazionalità stessa: non ha ordine nel suo sviluppo né ha scopo, il caso la domina, i valori umani non trovano in essa alcuna radice.

Due atteggiamenti sono allora possibili dinanzi alla vita. Il primo è quello della rinuncia e della fuga, che mette capo all'ascetismo, ed è l'atteggiamento proprio della morale cristiana e della spiritualità comune.

Il secondo è quello dell'accettazione della vita come essa è, nei suoi caratteri originari ed irrazionali, ed è l'atteggiamento che mette capo all'esaltazione della vita e al superamento dell'uomo. Questo è l'atteggiamento di Nietzsche.

Il mondo si presenta sfornito di ogni carattere di razionalità. "La condizione generale del mondo è, per tutta l'eternità, il caos, non come assenza di necessità, ma nel senso di una mancanza

²⁴ Cf. N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, cit., 207-214.

d'ordine, di struttura, di forma, di bellezza, di saggezza e di quali che siano i nostri estetismi umani²⁵.

Il mondo non è perfetto, né bello, né nobile e non risponde a nessuna qualifica che possa comunque concernere l'uomo. I nostri giudizi estetici e morali non lo toccano, né esso ha una qualsiasi finalità.

Il mondo non procede in maniera rettilinea verso un fine (come crede il Cristianesimo), né il suo divenire è progresso ma tutte le cose eternamente ritornano e noi con esse, e noi fummo già eterne volte e tutte le cose con noi²⁶.

Con ciò è escluso dal mondo ogni carattere razionale: il caso lo domina. Questa esplosione di forze disordinate, questo mostro di forze senza principio e senza fine, questo mondo, ha in sé una necessità che è la sua volontà: quella di riaffermarsi e perciò di ritornare eternamente su se stesso. La necessità del divenire cosmico non è, dunque, che volontà di riaffermazione, eterno ritorno, dall'Eternità, il mondo accetta se stesso, e si ripete.

Se la dottrina dell'eterno ritorno è la formula centrale, cosmica, del filosofare di Nietzsche, quella del superuomo (*Über-mensch*) è il suo sbocco finale, la sua parola conclusiva. Il superuomo è l'espressione e l'incarnazione della volontà di potenza. L'uomo deve essere superato: ciò vuol dire che tutti i valori della morale corrente, che è una morale da gregge e tende al livellamento e all'eguaglianza, devono essere trasmutati. La prima caratteristica del superuomo è la sua libertà di spirito, deve abbandonare ogni fede, ogni desiderio di certezza e abituarsi a reggersi sulle corde leggere di tutte le possibilità²⁷. La sua massima fondamentale è: *divieni ciò che sei*, nel senso della massima differenziazione dagli altri, della chiusura nella propria eccezionalità, della ricerca di una solitudine inaccessibile²⁸.

Il tempo del mercante diventa allora un tempo del tutto nuovo,

²⁵ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, § 109; trad. it. *La Gaia Scienza*, in *Opere*, V t. II, Adelphi, Milano 1964.

²⁶ Cf. F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, in *Opere*, VI t. III, Adelphi, Milano 1964.

²⁷ F. NIETZSCHE, *Die fröhliche Wissenschaft*, cit., § 347.

²⁸ Cf. N. ABBAGNANO, *Storia della Filosofia*, 366.373.375-376.

una realtà determinabile, addirittura misurabile, pienamente a disposizione dell'uomo e della sua economia di mercato, rappresenta così una profonda trasformazione antropologica. Oggi nelle società tardo-capitaliste o post-industriali ci sono segnali nuovi che sembrano mettere in questione il potere del mercante. Non vi è soltanto il tempo del denaro e dei suoi fini. Anzi, il tempo pare non sempre orientato ad avere dei fini. Prende consistenza un tempo diverso, poco lineare, discontinuo, forse imprevedibile: un tempo dilatato che investe l'esperienza individuale e sociale i cui contenuti si moltiplicano a dismisura e i contorni si hanno sempre più sfumati. Tempo interiore, tempo dell'intuizione, tempo ritrovato?²⁹

2. Dal tempo cosmico al tempo storico

Dalla concezione del tempo nelle categorie culturali odierne, esposta nel paragrafo precedente, emerge, esponendo ora la concezione *biblico-cristiana* del tempo, tutta l'originalità di questa visione del mondo (*Weltanschauung*) e dell'uomo, completamente riempita di senso da Colui che il salmista proclama: "di secolo in secolo tu sei Dio" (Sal 90,2).

Infatti i due aspetti che si sovrappongono nella esperienza umana del tempo, sia quello regolato dai cicli della natura (*tempo cosmico*) sia quello che si svolge nel fluire degli avvenimenti (*tempo storico*), Dio li governa allo stesso modo e li orienta assieme verso una stessa fine.

Questa visione del tempo diventa particolarmente attuale, nel senso che risponde pienamente alle esigenze degli uomini: di ieri, di oggi e di domani.

E parliamo di quell'esigenza fondamentale che già il marxismo, ma anche il tempo del mercante e le altre concezioni attuali del

²⁹ Cf. AA.VV., *Il tempo e il sacro nelle società post-industriali*, a cura di A. NESTI, P. DE MARCO e A. IACOPOZZI, Franco Angeli, Milano 1997, 10. Questo interessante volume raccoglie gli interventi presentati alla 2. International Summer School on Religions in Europe svoltasi nell'agosto 1995 su: *Il tempo e il sacro nelle società post-industriali*.

tempo, ha avvertito ed a cui ha tentato di soddisfare: la sintesi tra tempo cosmico e tempo del progetto, la naturalizzazione dell'uomo e l'umanizzazione della natura.

La debolezza teorica della visione marxista è nell'oscillazione tra due soluzioni insieme inaccettabili e inevitabili: l'assorbimento del progetto dentro la legalità dell'ordine cosmico, o l'assorbimento dell'ordine cosmico dentro la creatività volontaristica del progetto. Nella prima direzione, il marxismo precipita verso una concezione organica della realtà, che ripete a livello superiore la struttura delle società arcaiche; nella seconda, assume la logica del dominio, affidandone la gestione al soggetto collettivo invece che a quello individuale del capitalismo.

La visione biblico-cristiana del tempo ha la stessa ambizione di sintesi, ma questa non nasce dall'incontro dei due tempi già dati, cosmico e progettuale, bensì dall'irruzione della Parola che instaura la responsabilità, che attiva la giustizia (bontà del soggetto) generatrice di pace (shalom, bontà del mondo).

Progetto umano e natura vengono presi dentro un orizzonte superiore di senso, che non è il dominio né il ciclo, ma l'alleanza uomo-natura come messa in opera dell'alleanza Dio-uomo. Il tempo della responsabilità è dunque, qualitativamente, un terzo tempo, che porta dentro di sé, superati e insieme conservati, il tempo del progetto e il tempo della natura, l'iniziativa dell'uomo e il rispetto delle cose; l'una e l'altro misurati e ridefiniti (quindi anche relativizzati) dalla Parola creatrice e dalla libertà che vi consente³⁰.

2.1. *Il tempo della creazione*

La concezione del tempo per Israele ha un significato, radicalmente diverso rispetto ai popoli antichi, che ancora oggi riempie di stupore gli studiosi: Israele nel maturare questa concezione si è staccato dal mondo circostante, perché nessuna delle religioni orientali l'ha intesa allo stesso modo.

Se si esamina il concetto che queste religioni avevano del tempo, si può parlare tutt'al più di un tempo preistorico che non è

³⁰ Cf. A. RIZZI, *Categorie culturali odierne*, cit., 21.

un'epoca come le altre, bensì un inizio che ha valore normativo per tutti gli sviluppi successivi.

Nel tempo preistorico la divinità ha dato un ordine a tutti i rapporti umani; il culto ed il rito hanno l'ufficio di riattivare continuamente questo ordinamento primordiale, perché dal culto permanano le energie creatrici che proteggono l'ordine cosmico perennemente minacciato.

Ma questo accadimento divino che sorregge il mondo era concepito dalle religioni dell'Antico Oriente in maniera non storica, ma piuttosto ciclica³¹.

Questa concezione è chiaramente storica, infatti non è presente quello che invece Israele considera un elemento di primaria importanza della sua fede, cioè il carattere irripetibile degli eventi compiuti nella storia.

Nelle religioni pagane il tempo storico non ha sacralità, se non nella misura in cui un evento particolare riproduce la storia primordiale degli dei, come fanno i cicli della natura (sacralità mitica). Per la Rivelazione biblica il concetto e la realtà, che Dio si manifesta effettivamente mediante la storia sacra, fa sì che gli eventi di cui questa storia è intessuta siano gli atti di Dio in terra.

Perciò il tempo, in cui gli eventi di Dio si inscrivono, ha per sé valore sacro. Non già in quanto ripete il tempo primordiale in cui Dio ha creato il mondo una volta per sempre, con i suoi cicli, ma in quanto apporta del nuovo, a mano a mano che le tappe del disegno di Dio si succedono, ciascuna con il suo significato particolare³².

³¹ La visione del mondo propria dell'antico Oriente è più o meno chiaramente improntata a un'idea mitica del ciclo, ossia ad un modo di pensare che intende l'evento sacrale analogamente ai cicli naturali. Questa concezione globale del cosmo procedeva dalla contemplazione del mondo astrale e dal ritmo naturale che da esse dipendeva. Nel mito l'uomo primitivo elaborava certe esperienze primordiali della potenza che toccavano nella sua sfera vitale, e anche gli ordinamenti del mondo sono esperienze di una potenza: in essi l'uomo primitivo scorge il fondamento del cosmo ed il moto ritmico che lo sorregge contemplandoli alla luce della divinità. Nelle teogonie, come pure nei miti dello *ieròs gàmos* e in quello della morte degli dei, si riflette sempre quest'ordine essenzialmente ritmico della natura al quale i popoli dell'Antico Oriente hanno riconosciuto una dignità divina e che hanno percepito direttamente come opera della divinità. (Cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, Brescia 1974, 137).

³² Cf. M. JOIN-LAMBERT e P. GRELOT, *Tempo*, in AA.VV., *Dizionario di Teologia biblica*, Marietti, Torino 1976, 1262-1274.

“Ciò che conferisce un senso a tutti questi punti del tempo, non è d'altronde la rete dei fattori storici che vi si incrociano, ma esclusivamente l'intenzione divina che li orienta verso un fine misterioso, in cui il tempo raggiungerà il suo termine del pari che la sua pienezza”³³.

Questa presa di coscienza circa il tempo, che il popolo d'Israele possiede non è evidente sin dal primo momento: è una lenta maturazione.

All'inizio Israele era certamente lontano dalla concezione del tempo quale a priori assoluto e lineare, perché lo considerava in tutt'altro modo e non era in grado di metterlo su un altro piano rispetto ai singoli avvenimenti. Non sapeva pensare un tempo senza un fatto particolare. Vi è un tempo per generare (cf. Mi 5,2; Qo 3, 1-8), un tempo per radunare il bestiame (cf. Gen 29,7): ogni evento è collocato nel tempo, né era immaginabile senza il suo tempo. Tanto che si può parlare di tempi al plurale “i miei tempi sono nelle tue mani” (Sal 31,16).

Ogni fatto ha il suo posto nel tempo, il suo ordine cronologico determinato, e questo vale per gli eventi stabiliti dai cicli della natura ma anche per le istituzioni umane.

Il primo passo che determina, per Israele, la comprensione della propria esistenza storica viene dalla trasformazione di talune feste in origine agresti in feste religiose.

Questo gli permise di non richiamarsi più ad un fatto storico, ma si delinearono una serie di eventi che, soltanto se letti nel loro complesso, facevano comprendere come avevano dato origine al popolo di *Jahvè*³⁴.

Per Israele, allora, il suo presente diventa il risultato di un divenire, di uno svolgimento storico. E questo concatenamento viene compreso alla luce della idea che Dio aveva perseguito un suo disegno, quello cioè di condurre Israele nella Terra Promessa (cf. Dt 6,23).

Allo sviluppo lineare, il popolo d'Israele, non è giunto con una deduzione filosofica o mitologica, ma lentamente concatenando i

³³ A.M. TRIACCA, *Anno Liturgico*, cit., 326.

³⁴ Un esempio di sommario storico lo abbiamo in Deuteronomio 26,5.

vari fatti salvifici dei quali aveva fissato il ricordo in diversi luoghi.

Questo ancora non permette di paragonare il concetto di storia al nostro modo di intenderla: siamo ancora a livello di concepire la storia unicamente come svolgimento dei rapporti con Dio. Era Dio che nella successione cronologica dei diversi eventi aveva stabilito una continuità e una meta. Questa concezione lineare della storia era già chiara e fissata all'epoca dei Giudici.

In seguito Israele ampliò tale concezione e su questa base teologica poté vedere e presentare la sua storia secondo aspetti assai diversi. Ma pur non abbandonando l'idea fondamentale che vi era una storia in quanto Dio aveva riempito il tempo con i suoi *kairòì*, Israele si preoccupò di allargare cronologicamente l'antico quadro³⁵.

Ma questo non apre ancora la strada ad intendere anche la vicenda universale come storia.

A realizzare l'unità Israele giungerà soltanto nel libro di Daniele, in la visione apocalittica per la prima volta traccia un quadro universale escatologico della storia del mondo.

Con i Profeti la connessione fra la parola che annunciavano e la storia del mondo diventa strettissima, e questo permise loro di intravedere un *grande evento* di Dio nella storia che si sarebbe collocato sullo stesso piano degli antichi fatti canonizzati dalla tradizione.

Anzi nei Profeti maturò anche la convinzione che il nuovo intervento di Dio nella storia avrebbe superato l'antico, e quindi l'avrebbe un giorno più o meno sostituito.

“E se questa riflessione profetica su avvenimenti passati – quale è appunto la Scrittura al momento della sua redazione ispirata e della sua accettazione da parte del popolo di Dio (Israele-Chiesa) – non sembra portare mai in piena luce il futuro, dandogli un nome e una fisionomia determinata (At 1,7), non di meno conduce continuamente verso momenti chiavi che riallacciandosi

³⁵ Cf. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, cit., 124-152.

al passato e spiegandolo, garantiscono una ulteriore realizzazione nel futuro³⁶.

Così il diluvio spiega ed attua per un momento la distruzione minacciata al peccato dell'umanità, compiutosi nei progenitori (cf. Gen 6,6-7); con Noè riprende la benedizione che Dio aveva dato al primo uomo (cf. Gen 1,27-30; 2,16-17; 9,1-17); ad Abramo viene rinnovata l'alleanza fatta con Noè (cf. Gen 9,8-17 con Gen 17,1-14); per gli Israeliti in Egitto Dio vuole mantenere la Promessa fatta ad Abramo (cf. Gen 15,13-16.18-21 con Es 6,4-8); l'alleanza con Abramo è alla base di quella fatta con Israele (cf. Gen 17,2-8 con Dt 7,7-9); l'alleanza che Dio non può rompere come non può rinnegare di essere il creatore del giorno e della notte (cf. Ger 31,35-37; 33,19-26), sarà rinnovata e approfondita con Israele in giorni avvenire (cf. Ger 31,31-34; 32,37-41), e questa sarà l'alleanza del Sinai diventata eterna (cf. Ez 16,60; 62-63); finalmente vi sarà un *servo di Jahvè*, che impersonerà in se stesso l'alleanza fatta al popolo di Dio, per farne luce e liberazione universale (cf. Is 42, 6-7). Gli uomini potranno fare propria questa alleanza "bevendola tutti nel sangue di Cristo" (Lc 22,20; Mt 26,27-28; 1 Cor 11,25) e sarà ancora una volta *l'alleanza del Sinai* (cf. Es 24,8), che diventata realtà piena, perché implica la remissione dei peccati (cf. Ger 31, 31; 32, 40; Ez 16, 60; Lc 22, 20; 1 Cor 11, 25)³⁷.

In questa nuova lettura del tempo, inaugurata da Israele con profonde motivazioni teologiche, la storia umana non sarà mai tanto umana da escludere Dio, sicché si sfuggirà il pericolo di una duplice storia: una mitico-divina situata in un tempo preistorico e che spesso è all'origine del tempo cosmico; e una reale-umana che formerebbe il tempo storico propriamente detto. Esisterà un'unica storia sacra, nella quale il disegno divino troverà attuazione umana.

Dio, infatti, come è "Colui che era, che è, e che viene" (Ap 4,8), è anche "Colui che ha fatto il passato, e fa il presente e l'avvenire" (Gdc 9,5), e in questo modo la linea della storia, partendo da Dio, si sviluppa in una continuità che è sempre attuazione di un disegno. È il disegno diventato storia.

³⁶ S. MARSILI, *Teologia Liturgica: Anno Liturgico*, Pontificio Ateneo S. Anselmo (pro manuscripto), Roma 1977, 119.

³⁷ Cf. *Ibidem*, 121.

2.2. *Il tempo della redenzione*

La venuta di Gesù, la Parola fatta Carne, stabilisce la pienezza dei tempi annunciata dai Profeti e attesa dal popolo veterotestamentario (cf. Mc 1, 15).

L'idea che nasce, con questo nuovo intervento di Dio, non è quella di un tempo che si chiude ma l'idea del tempo paragonabile ad un vaso, restato vuoto, che finalmente si riempie di contenuto.

La salvezza, allora, nel suo svolgimento storico si sviluppa in due fasi successive, individuabili nei due momenti della promessa e della realizzazione, e che posti sotto il nome di Antico e Nuovo Testamento, non sono due storie distinte, ma due fasi dell'unica storia della salvezza.

Il processo storico, nel quale la volontà di Dio si è attuata, con la venuta di Gesù raggiunge il suo punto di realizzazione definitivo detto pienezza dei tempi (cf. Ef 1,10; Gal 4,4; Mc 1,15).

La pienezza dei tempi sta a indicare un fatto che si è adempiuto, un momento di realizzazione, lo dimostrano le parole che Gesù pronuncia nella Sinagoga: "Oggi si è adempiuta questa Scrittura che voi avete udita con i vostri orecchi" (Lc 4,17-21).

La promessa è diventata, nella persona Gesù, attuazione. Realtà immutabile ed eterna che esiste in Dio, che crea il mondo e s'incarna tra gli uomini.

Nello svolgimento del disegno di Dio si è verificato un evento in funzione del quale tutto si definisce in termini *di prima e dopo*: "prima eravate senza Cristo, estranei alla alleanza della promessa" (Ef 2,12); "ora egli vi ha riconciliati nel suo corpo di carne" (Col 1,22).

Il tempo di Gesù non è, quindi, soltanto al centro della durata terrena: portando il tempo al suo compimento, lo domina tutto intero.

Prima di Cristo, almeno a partire dal peccato di Adamo, tutto tende a Lui, e dopo Cristo tutto deriva da Lui.

Così il tempo prima di Cristo ha il significato essenziale di essere una preparazione a Cristo Redentore, è come una serie successiva di abbozzi della realtà che si compie tutta in Lui.

Il tempo dopo Cristo non ha altro significato che di realizzare nelle creature, che si affacciano sul teatro del mondo fino alla fine dei tempi, la partecipazione e assimilazione di quelle realtà di vita divina che sono in Cristo morto e risorto e che Cristo comunica a loro.

Capire che tutta la storia sacra è mistero di Cristo, che in essa prima di Lui tutto tende a Lui, più esattamente alla sua morte e risurrezione, e dopo di Lui tutto deriva da Lui, "capire che dopo la sua morte e risurrezione non c'è da aspettare niente di radicalmente nuovo, ma c'è solo da riprodurre nelle creature fino alla fine dei tempi il Mistero del Figlio di Dio incarnato morto e risorto, far sì che esse vi partecipino e si dissetino alla sua pienezza, è capitale per entrare nel mondo della Liturgia. La Liturgia, infatti, non è altro che un certo modo per cui Cristo nel presente tempo intermedio che corre dalla Pentecoste alla Parusia, in questo tempo escatologico già in atto, comunica la pienezza della sua vita divina alle singole anime, riproduce in esse il suo Mistero, le attrae nel suo Ministero"³⁸.

³⁸ C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della Liturgia*, 29.