

Sfide contestuali

L'attuale contesto socio-culturale e mediatico ci consegna un'immagine/idea del tempo, che, mentre sembra confliggere radicalmente con la visione proposta dalla teologia cristiana, al tempo stesso la interpella e la sfida. Si tratta di un cambio di paradigma "filosofico", la cui parabola ci mostra come dall'enfasi sulla storicità (e di conseguenza la temporalità e la diacronia), si sia approdati all'assolutizzazione della sincronia. Sembrano pertanto alquanto se non fin troppo lontani i tempi in cui il filosofo poteva esclamare, "Es gibt Sein, Es gibt Zeit" (Heidegger, 108). Infatti "Internet sembra offrire una connettività globale senza tempo: la *home page* (idealmente con una connessione di ventiquattr'ore al giorno) è sempre accesa, anche quando il suo proprietario dorme" (Burman, 62).

Il concetto e diremmo il termine stesso di globalizzazione confermano la tesi interpretativa piuttosto diffusa, secondo cui il processo (o l'insieme dei processi) che così denominiamo producono una sorta di "esautorazione del tempo" a favore dello spazio, all'interno di quella dislocazione, di cui parla Anthony Giddens, come prima fonte di dinamismo della modernità. A parte le critiche rivolte alla sociologia di questo autore sia da Margaret S. Archer che da Niklas Luhman, questa teoria, esplicitata ulteriormente da Manuel Castells, interpreta il reticolato planetario adottando esclusivamente categorie spaziali: parla così di "realità topologica", "campo reticolare", in cui si posizionano gli "spazi di flusso", che costituiscono la struttura della rete. La *network society*, secondo questo autore, risulta caratterizzata da "una temporalità circolare di flussi interattivi in una realtà di natura spaziale", che "dissolve la linearità ed irreversibilità del tempo in un *timeless time* [= tempo eterno] neutro, amorfico, senza storicità, e pertanto svaluta il tempo soggettivo" (cit. in Vaccarini, 57).

Un affondo filosofico a partire da queste considerazioni socioculturali, mette in campo la categoria di "presente assoluto", secondo le interessanti intuizioni di Agnes Heller, con la metafora dell'"abitare il tempo" (Heller, 25), fenomenologicamente descritto a partire dalle esperienze di accelerazione e di simultaneità, in quella artificiale "formattazione del tempo", che percepiamo come naturale nel momento in cui abitiamo la rete informatica o le reti televisive. E tale oblio del tempo finisce col riguardare sia il passato, sia il futuro. La frammentazione e la formattazione del tempo producono la percezione dell'equivalenza dei momenti che compongono il flusso temporale. In questa direzione C. Geertz ha elaborato la categoria di "tempo tassonomico", a palinsesto, in cui anziché susseguirsi giorni vuoti e giorni pieni (dove la pienezza è data dal loro significato per il singolo e la comunità), registriamo soltanto la catena dei giorni vuoti, riempiti da ciò che immediatamente urge la coscienza degli individui (privatizzazione del tempo). La letteratura sull'argomento parla a questo proposito di "società detradizionalizzata", di "detradizionalizzare la tradizione" e di "tradizione assediata".

L'orizzonte antropologico, che si va disegnando a partire dalle nuove forme di razionalità scientifica e dalle nuove tecnologie da esse indotte, sia in rapporto al settore delle neuroscienze, sia in rapporto alle scienze dell'informazione (rete informatico-telematica), soprattutto se ci si sofferma sui racconti che intorno a certi eventi si producono, sembra provocare la fede cristiana per il suo profondo carattere strutturale-sincronico. La logica della fede infatti è una logica profondamente diacronica, o meglio nella quale la sincronia nasce dalla diacronia. Karl Löwith ci ha aiutato a riflettere sul fatto che, al di là delle riprese filosofiche della modernità compiuta, la coscienza storica come possibilità di profondo nesso fra passato-presente-futuro nasce nel grembo della

rivelazione biblica, con particolare riferimento alla dimensione profetica della Rivelazione stessa.

Oggi le dimensioni dell'umano, o addirittura del post-umano (questo fantasma che minacciosamente incombe su di noi, insieme a quello del transumanesimo) vengono sempre e comunque individuate, descritte e proposte all'interno di un eterno presente, in cui il *kairòs* laico dell'attimo fuggente sottrae ogni rapporto autentico col passato e di conseguenza col futuro. Il dibattito sulla capacità delle nuove tecnologie in rapporto alla dimensione spazio-temporale dell'esistenza è tuttora in corso e si presenta vivace: tra quanti sostengono che esse (con particolare riferimento al *cyberspazio*), cambiano i concetti di spazio e tempo e quanti invece ritengono che modificano la stessa realtà spazio-temporale, mi sembra più plausibile ritenere che ciò che stia subendo una modifica non di facciata non sia né il concetto né la realtà spazio-temporale, bensì la nostra "percezione" dello spazio-tempo, che non si dà se non in relazione all'uomo e alla sua corporeità (nel senso del "corpo soggetto").

La rivelazione ebraico-cristiana

La centralità orientativa della rivelazione cristologica, espressa nel testo neotestamentario, ci consente di evocare l'affermazione particolarmente significativa, di Franz Rosenzweig, ripresa in forma di parafrasi dalla *Fides et ratio* (n. 15): "Si tratta del mio punto di Archimede in filosofia, che cercavo da lungo tempo". "Rivelazione è orientamento. Dopo la rivelazione nella natura c'è un "alto" e un "basso", reale, non più relativizzabile: "cielo" e "terra" [...] e nel tempo c'è un "prima" e un "dopo", reale, stabile. Quindi nello spazio naturale e nel tempo naturale il centro è sempre il punto in cui io in quel momento *sono* [ἀντρωπος μέτρον απάντων]; nello spazio-tempo-mondo rivelato il centro è invece un punto fisso inamovibilmente, un punto che non sposto se io stesso mi trasformo o mi allontano: la terra è il centro del mondo e la storia universale si estende prima e dopo Cristo [Θεὸς καὶ λόγος αυτοῦ μέτρον απάντων]" (Rosenzweig, 19-20).

Il dinamismo dell'agire-parlare di Dio risulta orientato e centrato sul Verbo fatto carne, centro e fine della storia. In questa prospettiva cristocentrica la storia della salvezza va quindi interpretata come un cammino, dotato di una precisa direzione. Si suole teologicamente e filosoficamente contrapporre la concezione ebraico-cristiana del tempo a quella antico-pagana, raffigurando la prima come una linea avente un principio e una fine, la seconda come un cerchio, nel quale si verifica la legge dell'eterno ritorno dell'identico. Bisogna tuttavia precisare che – almeno a nostro avviso – una rappresentazione più congrua della *historia salutis* globalmente intesa ci sembra quella che fa ricorso alla figura della spirale, dove si dà una direzione, ma non si esclude anche una sorta di circolarità e dove ogni momento successivo include e supera quelli precedenti, sicché ad esempio l'esodo è una nuova creazione, la pasqua di Cristo un nuovo esodo, la fine dei tempi una nuova creazione, un nuovo esodo e una nuova pasqua.

L'istanza relativa alla necessità di pensare l'*historia salutis* secondo uno schema direzionale-lineare è stata messa in campo, nel contesto di una concezione biblico-teologica della storia, dall'esegeta e teologo protestante Oscar Cullmann, che, a questo riguardo, così si esprime: "Ogni speculazione filosofica sulla natura del tempo, come quella che sottende tutta la filosofia greca, senza per altro esser giunta ad una soluzione del problema, è completamente estranea al cristianesimo primitivo. Nel Nuovo Testamento troviamo però una *rappresentazione* del corso del tempo che può venire chiaramente delimitata nei confronti di quella tipicamente greca. È necessario che noi partiamo da questa constatazione fondamentale, e cioè che il cristianesimo primitivo, come pure per il giudaismo biblico e per la religione iraniana, l'espressione simbolica del tempo è la *linea*, mentre per l'ellenismo è il *circolo*" (Cullmann, 74). Di particolare rilevanza, in questa prospettiva, il riferimento di Cullmann alla rappresentazione greca della storia, secondo la dinamica cosmico-spaziale, mentre la concezione

biblica suggerisce al contrario il dinamismo temporale e storico, come struttura fondamentale dell'incontro fra Dio e l'uomo.

In questo senso la rappresentazione della *spirale* costituisce un ulteriore approfondimento di quella *lineare*: “La storia della salvezza può essere concepita come una linea retta o come una spirale. Nel primo caso creazione ed escatologia ne sono i due termini estremi. Nel secondo si rivela in modo migliore la concatenazione degli archetipi salvifici. Ogni volta, cioè ogni atto salvifico di Dio nella storia è attratto da un centro di gravità, da una zona d'influenza costante che è la creazione. L'esodo è una *ri-creazione* ed è, successivamente, un *nuovo esodo*, ed è a sua volta qualcosa di più nuovo che si tramuta in archetipo di altre presenze salvifiche di Dio [...]. Qualunque movimento a spirale è progressivo e nello stesso tempo ritorna a riprendere vita nel centro creatore. Così avviene nella storia della salvezza” (Croatto, 83-84). Ma, con riferimento ben più antico, la figura della spirale, nell'orizzonte liturgico, è stata “disegnata” da Gioacchino da Fiore, nel suo *Liber figurarum*. In ogni caso, come ha ben rilevato Meir Sternberg, ciò che tiene insieme i momenti di questa storia è il racconto. L'ingresso della dimensione storica, costitutiva della rivelazione in ogni caso rappresenta uno dei guadagni più rilevanti che si possano registrare nella teologia in genere e nella fondamentale in specie del Novecento, in stretta connessione, per il pensiero cattolico, con la costituzione dogmatica *Dei Verbum* del Concilio Ecumenico Vaticano II.

Quanto poi al dato cristocentrico l'itinerario si può pensare alla stregua di una clessidra posta in orizzontale, laddove nel periodo che precede l'incarnazione del Verbo vige la legge della concentrazione dai molti all'unico, dall'umanità ad Israele, al resto d'Israele, mentre il tempo che segue la venuta di Cristo risulta orientato dalla legge della universalizzazione: da Cristo agli apostoli, alla comunità credente a tutti gli uomini. L'unicità e singolarità (temporalità) dell'evento costituiscono la molla e il vettore della sua universalità (eternità). La tematica della rivelazione non può evidentemente prescindere da quella della “storia della salvezza”, in quanto Dio, con il suo agire e il suo parlare, non si limita a sfiorare tangenzialmente la storia, ma in essa penetra. La rivelazione assume così la struttura dell'evento-parola nel suo accadere (avvenire) nello spazio tempo mondano. Quindi la storia non si può semplicemente considerare come scenario o palcoscenico su cui si recita il dramma (o la tragedia) del rapporto Dio-uomo, ma orizzonte costitutivo fondamentale della rivelazione stessa.

L'irruzione di Dio nella storia include, come si sarà potuto intravedere nelle precedenti considerazioni, una particolare concezione del tempo, nonché il riferimento alla “pienezza del tempo” relativo alla centralità dell'evento Cristo nella dinamica storico-salvifica. A questo proposito occorre richiamare la particolare semantica che caratterizza le espressioni bibliche (in particolare neotestamentarie) del tempo, in rapporto al linguaggio e all'analoga terminologia greca. Ci soffermiamo qui unicamente e schematicamente sulle tre parole fondamentali, attraverso le quali si esprime la realtà del tempo:

$\alphaἰών$ ” $\alphaἰώνες$	<p>“[Questo] termine serve infatti a designare sia uno spazio di tempo <i>esattamente circoscritto</i> che una durata, <i>illimitata e incalcolabile</i>, che noi traduciamo con «eternità». Capita così che la <i>stessa espressione</i> che si riferisce all' $\alphaἰών$ presente considerato «cattivo» (<i>Gal 1,4</i>) venga poi usata come attributo di Dio «re degli $\alphaἰώνες$». “Questi termini non dicono tanto «eternità» (in senso astratto e disgiunto dal tempo degli uomini), quanto piuttosto una dimensione temporale, connessa con l'esistenza umana, ma che la trascende, andando oltre ad essa verso il passato o verso il futuro; e ciò per un</p>
-----------------------------	--

	coinvolgimento più o meno diretto con il tempo di Dio” (Marangon, 1522).
χρόνος	“Nessuna delle espressioni temporali del Nuovo Testamento, neppure χρόνος, ha per oggetto il tempo astrattamente concepito. Questo termine non viene impiegato come nella filosofia greca in cui serve ad indicare il tempo n sé, nella sua problematicità. Nel Nuovo Testamento χρόνος si trova in concreto rapporto con la storia della salvezza ed ha un significato quasi analogo a καιρός o ad αἰών; altrove esso significa tempo determinato”. Si tratta del “tempo delle vicende umane” (Marangon 1521).
καιρός	“Il significato che il Nuovo Testamento attribuisce al termine καιρός non appare mai così adeguatamente espresso come in un passo del Vangelo di Giovanni (7,3ss), veramente classico a questo riguardo, in cui Gesù dice ai suoi increduli fratelli: «Non è ancora venuto il mio καιρός (di salire a Gerusalemme); ma il vostro καιρός è sempre propizio» (v. 6)”. È “il tempo come momento pregnante e occasione propizia di essere raggiunti da Dio che salva” (Marangon 1522). “La parola, che in seguito venne a significare il concetto di un momento cruciale del tempo, originariamente indicava la cocca dell’arco” (Frye, 23).

L'intreccio fecondo e al tempo stesso complesso fra queste concezioni del tempo costituisce di fatto la possibilità di rappresentare la storia della salvezza nella prospettiva più propriamente biblica e teologica. Tale rappresentazione, nella prospettiva cristocentrica sopra indicata non può non tener conto della pregnante espressione paolina “pienezza del tempo”, così come viene espressa ed articolata in *Gal 4,4-5*: “Ma quando venne la pienezza del tempo, Dio mandò il suo Figlio, nato da donna, nato sotto la Legge, per riscattare quelli che erano sotto la Legge, perché ricevessimo l'adozione a figli” [ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν νιὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμου, ἵνα τοὺς ὑπὸ νόμου ἐξαγοράσῃ, ἵνα τὴν νίοθεσίαν ἀπολάβωμεν]. Particolarmente significativa l'interpretazione della frase “Quando venne la pienezza del tempo Dio mandò il Figlio suo”, in senso inverso rispetto all'espressione letterale: “Quando Dio mandò il Figlio suo, venne la pienezza del tempo”, dove si coglie chiaramente la portata cristocentrica dell'affermazione, per cui l'esegeta può concludere: “È perciò illuminante e risolutiva l'esegesi di Lutero, che spiega così: *Non enim tempus fecit filium mitti, sed e contra missino filii fecit tempus plenitudinis*, ‘non il tempo fece sì che il Figlio venisse inviato, ma al contrario è l'invio del Figlio che fece la pienezza del tempo’” (Penna, 435-460).

Pienezza del tempo e contemporaneità

Il progressivo allontanamento fino all'abbandono del metodo della critica storica, a favore di approcci di tipo retorico, narrativo o semeiotico, in campo esegetico e il prevalere di un paradigma kerigmatico-kairologico nell'evangelizzazione sono il corrispettivo teologico-ecclesiale di quello spirito del tempo, che abbiamo descritto all'inizio.

Il contesto liturgico suggerisce di porre in rilievo la profonda dimensione sacramentale dell'evento fondatore: “Dal corpo del Risorto ai nostri corpi mortali in via di risurrezione il legame è assicurato dai sacramenti”, d’altro lato di sottolineare il carattere totale della redenzione che Dio offre all’uomo in Cristo: corpo e anima, dove la “carne” ha un ruolo fondamentale: *caro salutis cardo* (Tertulliano). Ma tutto ciò va posto in relazione all’eucaristia, “farmaco d’immortalità”: qui “il memoriale sacramentale dell’evento pasquale è così mediatore tra il corpo risuscitato di Gesù e il corpo del Cristo totale nella grazia e nella gloria”. In questo orizzonte eucaristico ci viene offerto il dono della *contemporaneità* con Cristo, richiamato in un oregnante passaggio dell’enciclica di Giovanni Paolo II *Ecclesia de Eucharistia*: “«*Mysterium fidei!* - Mistero della fede!». Quando il sacerdote pronuncia o canta queste parole, i presenti acclamano: «Annunziamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell’attesa della tua venuta». In queste o simili parole la Chiesa, mentre addita il Cristo nel mistero della sua Passione, *rivela anche il suo proprio mistero: Ecclesia de Eucharistia* (n. 7). Se con il dono dello Spirito Santo a Pentecoste la Chiesa viene alla luce e si incammina per le strade del mondo, un momento decisivo della sua formazione è certamente l’istituzione dell’Eucaristia nel Cenacolo. Il suo fondamento e la sua scaturigine è l’intero *Triduum paschale*, ma questo è come raccolto, anticipato, e «concentrato» per sempre nel dono eucaristico. In questo dono Gesù Cristo consegnava alla Chiesa l’attualizzazione perenne del mistero pasquale. Con esso istituiva una misteriosa «contemporaneità» tra quel *Triduum* e lo scorrere di tutti i secoli”. Alla sacramentalità del corpo glorioso del Risorto che si presenta (= appare) ai suoi discepoli subentra la sacramentalità del corpo eucaristico, che rende possibile nella mediazione sacramentale l’immediatezza esperienziale d’incontro col Salvatore e con l’evento fondatore, sicché la comunità credente vive e celebra nel paradosso della immediatezza-mediata sacramentale il mistero della salvezza. Ma perché ciò possa realmente “accadere” è necessario pensare l’evento nella sua dimensione non solo temporale, ma metastorica e metatemporale (che non significa atemporale).

Bibliografia

- M. BORDONI, *Il tempo*. Valore filosofico e mistero teologico, LUP, Roma 1965.
- E. BURMAN, *Internet nuovo Leviatano*. Verso il futuro paradigma di pensiero e di business, ETAS, Firenze 2002.
- A. CASALEGNO (ed.), *Tempo ed eternità*. In dialogo con Ugo Vanni, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.
- M. CASTELLS, *L’età dell’informazione*. I: *La nascita della società in rete*, Egea, Milano 2002; II: *Il potere delle identità*, Egea, Milano 2002.
- J. S. CROATTO, *Storia della salvezza*. Introduzione alla Bibbia, Queriniana, Brescia 1971.
- O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo, EDB, Bologna 1980.
- N. FRYE, *Il grande codice*. Bibbia e letteratura, Vita e pensiero, Milano 2018.
- J. GRANADOS GARCIA, *Teologia del tempo*. Saggio sulla memoria, la promessa e la fecondità, EDB, Bologna 2014.
- C. GEERTZ, *Interpretazione di culture*, Il Mulino, Bologna 1987.
- ID., *Mondo globale e mondi locali*. Cultura e politica alla fine del ventesimo secolo, Il Mulino, Bologna 1999.
- A. GIDDENS, *Il mondo che cambia*. Come la globalizzazione ridisegna la nostra vita, Il Mulino, Bologna 2000
- M. HEIDEGGER, *Tempo e essere*, Guida, Napoli 1998.
- AGNES HELLER, *Dove siamo a casa*, F. Angeli, Milano 1999.

- K. LÖWITH, *Significato e fine della storia*. I presupposti teologici della filosofia della storia, il Saggiatore, Milano 1989.
- A. MARANGON, “Tempo”, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988.
- R. PENNA, “«Quando venne la pienezza del tempo» (*Gal 4,4*): storia e redenzione nel Cristianesimo delle origini”, in ID., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 435-460.
- F. ROSENZWEIG, *Cellula originaria della «Stella della redenzione»* (= *Urzelle*) in ID., *Il nuovo pensiero*, l’Arsenale Venezia 1983.
- M. STERNBERG, *La grande cronologia*. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia, San Paolo, Cinisello Balsamo 2015.
- I. VACCARINI, “Il dibattito teorico sulla globalizzazione”, in V. CESAREO (ed.), *Globalizzazione e contesti locali. Una ricerca sulla realtà italiana*, F. Angeli, Milano 2001.