

## Un tempo da salvare. Ripensare teologicamente il tempo dopo il *lockdown*

*Federico Badiali*

Il 9 marzo 2020, nel tentativo di contenere la diffusione dei contagi da Covid-19, scattava, in Italia, il primo *lockdown* nazionale. Di lì a poco, la nostra vita, come quella della maggior parte degli abitanti del pianeta, sarebbe mutata in maniera repentina e radicale, non solo in riferimento al nostro modo di abitare, di relazionarci, di lavorare, ma anche in rapporto al nostro mondo interiore, in particolare al nostro modo di percepire il tempo.

A qualcuno quei mesi sono sembrati un'eternità: per le conseguenze prodotte dal distanziamento sociale e dalle altre limitazioni imposte alla libertà personale; per la frustrazione generata dai tanti progetti infranti; per il senso d'impotenza determinato dal dilagare della pandemia, per cui l'unica cosa che sembrava si potesse fare era attendere, pur non sapendo fino a quando. L'esperienza vissuta è stata quella di una «non-vita», di un tempo rallentato, se non addirittura bloccato, comunque da cancellare il più rapidamente possibile dalla memoria. Qualcun altro, invece, ha avuto l'impressione che, mentre tutto si stava fermando, solo il tempo continuasse inesorabilmente a scorrere. La sensazione provata era comunque ugualmente penosa.

Ad altri quello del *lockdown* è sembrato un tempo sorprendentemente «pieno». È quanto è accaduto, ad esempio, ai medici e agli infermieri, che hanno visto progressivamente aumentare la loro mole di lavoro e sono stati costretti dall'emergenza a tenere ritmi sempre più frenetici. Qualcun altro, invece, ha mostrato una straordinaria capacità di resilienza, trasformando il momento di difficoltà in un'occasione di crescita. È il caso di chi ha saputo reinterpretare la propria professionalità, passando, ad esempio, allo *smart working*; o di chi, costretto a so-

spendere la propria attività, ha sfruttato quel tempo stranamente vuoto dedicandosi ad occupazioni che sentiva perfettamente corrispondenti ai propri interessi personali (come, ad esempio, lo studio, la lettura, la scrittura...), ma che, in altre circostanze, non avrebbe mai potuto praticare. Infine pensiamo a chi, in quei mesi, ha saputo riscoprire ciò che è veramente essenziale: la forza degli affetti familiari, vissuti in un'insolita vicinanza, 24 ore su 24; l'importanza delle relazioni di qualità; l'esigenza di rientrare in se stesso, di vivere una vita interiore, di pregare...

Sono passati ormai alcuni anni dall'inizio della pandemia. Rispetto ad allora, oggi sono completamente altre le emergenze che interessano il nostro pianeta e che attendono una risposta dalla politica internazionale. Eppure la domanda sul tempo, innescata dall'esperienza del *lockdown*, non ha perso la sua attualità. Pur essendo tornati alla nostra vita di sempre, in alcuni casi abbiamo l'impressione che il tempo non ci basti, mentre, in altre occasioni, sembra non passare mai. Chiediamoci, dunque: cosa fa «ammalare» la nostra esperienza del tempo? E cosa può «risanarla»? Nel tentativo di abbozzare una risposta, vogliamo anzitutto richiamare alla memoria l'esperienza vissuta durante la pandemia, facendoci aiutare da alcune pagine che, attraverso l'artificio della finzione letteraria, hanno cercato di esprimere l'angoscia e la speranza vissuta in quei mesi (§ 1). Questa nostra scelta – che a qualcuno potrà sembrare quanto meno inconsueta – deve essere letta sulla scorta di un'intuizione di Aristotele, scarsamente valorizzata soprattutto in ambito teologico, relativa al potenziale filosofico della poesia (e, più in generale, della letteratura), per il fatto che essa «tende a rappresentare l'universale»<sup>1</sup>. Ci rivolgeremo poi più esplicitamente alla riflessione filosofica, per verificare se le domande avvertite durante il *lockdown* erano semplicemente contingenti, oppure appartengono in maniera costitutiva al cuore dell'uomo (§ 2). Quindi ci chiederemo come la fede cristiana risponde a questi interrogativi, esaminando i contributi offerti su questo argomento da tre grandi teologi del secolo scorso (§ 3). Infine, concluderemo il nostro itinerario soffermandoci su alcune pagine del Nuovo Testamento, per rilanciare la nostra riflessione, nel tentativo di comprendere come possiamo accedere ad un tempo che possa dirsi veramente compiuto (§ 4).

1 ARISTOTELE, *Poetica* 9,1451 b 6-7.

## 1. L'esperienza del tempo durante il *lockdown* attraverso la lente della letteratura

Nelle prime settimane di diffusione del Covid-19, in tutto il mondo vengono vendute tantissime copie del *Decameron* di Boccaccio. I protagonisti di quest'opera sono dieci giovani che, lasciata Firenze, si ritirano in campagna per cercare di sfuggire alla peste nera del 1348. Decidono d'ingannare il tempo raccontandosi delle novelle. Dopo due settimane, grazie anche alla capacità salvifica del racconto, i giovani ritrovano la forza di tornare in città, di reimmergersi nel presente e di progettare di nuovo il futuro<sup>2</sup>.

Non sorprende, quindi, che nel 2020 il *New York Times Magazine* progetti di scrivere un proprio *Decameron*. Dopo un iniziale rifiuto, gli autori contattati accettano di buon grado la proposta. Nelle loro pagine «l'orrore si trasforma in una cosa diversa e potentissima»<sup>3</sup>, capace di dare gioia e conforto ai lettori provati dalla pandemia. «Leggere racconti in tempi difficili è un modo per capire questi tempi, nonché un modo di resistere e superarli»<sup>4</sup>. Nella postfazione dell'edizione italiana si legge che il volume non si limita a fissare il ricordo di quei mesi, ma intende anche veicolare l'inerzia temporale che abbiamo vissuto:

Nei mesi del primo *lockdown*, e sotto la pelle di tutto quello che accadeva, sembrava che il tempo si fosse fermato. Sembrava non esserci più passato, sembrava impossibile immaginare futuro, e si ripeteva costante il presente senza confini, che continuava ad accadere sotto i nostri occhi, e che ci lasciava sbalorditi, atterriti, incapaci, immobili. Un'altissima torre di presente (grazie, Chiara Valerio)<sup>5</sup> che si alzava sopra le nostre te-

2 «Il senno de' mortali non consiste solamente nell'aver a memoria le cose preterite o conoscere le presenti, ma per l'una e per l'altra di queste sapere antiveder le future è da' solenni uomini senno grandissimo reputato»: G. BOCCACCIO, *Decameron*, a cura di V. BRANCA, Mondadori, Milano 1985, p. 905.

3 *Decameron project. Ventinove nuovi racconti dalla pandemia selezionati dagli editor del New York Times Magazine*, NN Editore, Milano 2021, p. 8.

4 *Ivi*, p. 16.

5 «Poiché siamo fermi, il tempo si accumula, in verticale. Siamo bloccati, ciascuno nella propria casa, sotto diversi livelli di presente. Quando il tempo si accumula, non passa, perciò certe volte, durante il giorno e nonostante la luce, non so che ora è. Il tempo mi sovrasta, e tutto il futuro diventa presente. Una torre di presente. Motivo per cui credo che cambierà ciò che è già cambiato. Quando il futuro riprenderà, non so come, avremo

ste, e che ci rendeva improvvisamente più uniti e più distanti, più vicini e più soli<sup>6</sup>.

Grazie alla narrazione, il tempo ha potuto riprendere a scorrere: «Si è fatto memoria e sogno»<sup>7</sup>. Ci soffermiamo su quattro racconti di *Decameron project*, che ci sembrano offrire spunti interessanti per riflettere sull'esperienza del tempo perduto e ritrovato nei mesi del *lockdown*.

### 1.1. «Linea 19, da Woodstock a Glisan», di Karen Russell

L'esperienza di un tempo percepito in maniera diversa durante la pandemia è presentata dall'A., una scrittrice statunitense, attraverso la narrazione fantastica di quanto accade ai passeggeri di un autobus, che, sul punto di scontrarsi con un'autoambulanza, rimane «bloccato» nel tempo. Significative, da questo punto di vista, le parole con cui ha inizio il racconto: «Accadde così, come diceva la gente: il Tempo rallentò per davvero»<sup>8</sup>. La finzione letteraria viene impiegata per universalizzare l'esperienza comune. I segnali che rivelano l'arresto del tempo sono tutti riconducibili all'assenza di movimento (in conformità al dettato della fisica classica:  $t = s / v$ ): l'orologio si ferma alle 20:48; le luci dei fari delle auto smettono di sfrecciare... A fronte di ciò, la prima reazione dei personaggi della novella è di rivendicare le proprie esigenze individuali: «"La mia fidanzata è incinta..."». «"Mio fratello malato..."». «"Devo dare da mangiare a Genevieve, il mio caimano..."»<sup>9</sup>. A dare una svolta alla situazione è una constatazione dell'autista dell'autobus, Valerie: «I soccorsi non sarebbero mai arrivati. Dovevano trovare una soluzione insieme, tutti e nove»<sup>10</sup>. Tra le tante iniziative personali, l'attenzione del lettore si concentra sulla proposta di Fatima, un'ostetrica, che, a partire dalla propria esperienza professionale, suggerisce una originale lettura della situazione: «Siamo rimasti imprigionati nella voragine che si è creata tra le 20:48 e le 20:49. È la stessa cosa che succede a volte duran-

da smaltire moltissimo presente. Il presente indicativo dello stare al mondo»: C. VALERIO, *La matematica è politica*, Einaudi, Torino 2020, p. 91.

<sup>6</sup> *Decameron project*, p. 281.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 282.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 153.

<sup>9</sup> *Ivi*, pp. 160-161.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 161.

te il travaglio. La paura fa fermare il tempo»<sup>11</sup>. Nelle parole di Fatima possiamo, con ogni probabilità, scorgere la lettura che l'A. dà del rallentamento del tempo avvenuto durante la pandemia, da imputarsi proprio alla paura. Fatima propone ai passeggeri dell'autobus di cominciare a cantare: «Un vecchio trucco, spiegò, per accelerare il parto»<sup>12</sup>. Inspiegabilmente le ruote dell'autobus cominciano a muoversi. Il messaggio che l'A. vuole dare è probabilmente che il nostro rapporto col tempo è positivo solo nel momento in cui non ci limitiamo a gridare «io», ma agiamo come «noi». La conclusione della novella guarda al «dopo», a ciò che accadrà dopo l'incidente e, quindi, a ciò che si verificherà dopo la conclusione della pandemia: «Il mondo che avevano lasciato era lo stesso in cui avevano fatto ritorno. [...] Eppure avevano condiviso un incubo. Una fuga miracolosa»<sup>13</sup>. L'esperienza vissuta, del tempo perduto e ritrovato, è destinata, nonostante la sua drammaticità, a rimanere qualcosa di assolutamente labile. Abbiamo fatto tesoro di quanto abbiamo vissuto durante l'emergenza pandemica, soprattutto in ordine al nostro uso del tempo?

### **1.2. «Nel tempo della morte, la morte del tempo», di Julián Fuks**

La novella è raccontata in prima persona, tanto da apparire una sorta di testo autobiografico. Narra il giorno in cui in Brasile, il Paese dell'A., si registrò la vittima numero milleuno del Covid-19, una cifra chiaramente simbolica: «Erano infiniti morti e un altro morto, erano infinite morti»<sup>14</sup>. Anche chi non era stato toccato personalmente dal dolore, ne sperimentava comunque la prossimità: «Bastava che questa imminenza divenisse ampia e impersonale perché l'intero ordine temporale collassasse»<sup>15</sup>. «E a quel punto, [...] il tempo smise di avere senso»<sup>16</sup>. Diversamente da quanto narrato nella novella precedente, qui la paralisi del tempo è presentata come qualcosa di profondamente intimo, di assolutamente individuale: «Non provocava altro che un torpore, un'in-

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 162.

<sup>12</sup> *Ivi*.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 164.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 234.

<sup>15</sup> *Ivi*.

<sup>16</sup> *Ivi*, p. 233.

differenza, un tipo di sconforto peculiare, profondo»<sup>17</sup>. Le reazioni suscitate dall'evento sono, in ciascuno, le più disparate:

Alcuni avevano aumentato il ritmo delle faccende consuete. [...] Altri [...] rimanevano sdraiati sul divano, inerti e impotenti, seguendo con vaga attenzione le notizie sempre simili a se stesse. [...] Era possibile che qualche rimasuglio di tempo ancora si lasciasse misurare, [...] attraverso l'accumularsi dei morti nei grafici della televisione<sup>18</sup>.

Era l'ultimo residuo di quel divenire che genera la storia. L'effetto della paralisi del tempo è il dilatarsi del presente: «Sembrava che aumentasse di volume al punto da nascondere il passato e impedire di vedere anche solo in parte il futuro»<sup>19</sup>. La nostra percezione del tempo si ammala quando vengono meno, in noi, la memoria e l'attesa:

Persino degli ultimi giorni [...] non mi restava che qualche ricordo remoto, carico di nostalgia, prossimo all'oblio. Quanto al futuro, era talmente incerto da cancellarsi completamente, rendendo insensato qualunque progetto potessi concepire<sup>20</sup>.

Quasi oppresso da una sensazione claustrofobica, l'A. esce dal proprio appartamento, vincendo quell'indolenza di cui era prigioniero, alla disperata ricerca di un volto: per un'esperienza positiva del tempo è imprescindibile l'intersoggettività. Il tragitto fisico che il protagonista della novella percorre sembra riattivare nella sua psiche la percezione dello scorrere del tempo. Si ritrova, in maniera quasi inconsapevole, nella casa in cui aveva trascorso l'infanzia, la casa dei suoi genitori, i quali, nel corso della loro vita, avevano dovuto affrontare tante prove: una casa «con i muri macchiati dagli anni di allegra incuria, ormai più alta del tetto la chioma dell'albero che avevamo piantato insieme, in un giorno remoto divenuto presente»<sup>21</sup>. Una sorta di ritorno al passato? Una riattivazione della memoria, capace di orientare di nuovo lo sguardo verso il futuro, nonostante la sua crudezza? Sembrerebbe proprio così, dalle parole con cui termina la novella:

17 *Ivi*.

18 *Ivi*.

19 *Ivi*, p. 234.

20 *Ivi*.

21 *Ivi*, p. 236.

In quella casa abitava il tempo e solo stando lì riuscii a sentire che avrebbe continuato a scorrere in una catena inarrestabile di eventi, e che prima o poi avrebbe cancellato [...] i miei genitori e cancellato anche me, ma avrebbe continuato a correre [...] per tutta la città, lasciandosi un intero futuro alle spalle. È possibile che ci fosse qualcosa di vertiginoso e terribile in quel pensiero, eppure, non so, in quel momento non mi diede altro che pace la certezza del tempo<sup>22</sup>.

Il tempo è salvato dalla memoria del passato e dalla conseguente certezza che il presente, pur nella sua criticità, può essere ancora una volta superato.

### 1.3. «La squadra», di Tommy Orange

L'A., uno scrittore statunitense, all'inizio della novella, presenta in questi termini il suo protagonista: «Stavi fissando una parete del tuo ufficio, non sapevi bene da quanto. Nell'ultimo periodo il tempo sfuggiva così, come dietro un sipario»<sup>23</sup>. L'incipit del racconto mette nuovamente in scena un'esperienza distorta del tempo, questa volta, però, non riconducibile ad un suo blocco o ad una sua perdita di significato, ma ad una sua frustrante dissipazione: «Il tempo non era dalla tua parte o da quella di chiunque altro, stava sognando il suo spreco insieme a te»<sup>24</sup>, attraverso le tante occupazioni che caratterizzarono i giorni del *lockdown*: connettersi per una videochiamata, immergersi nella lettura, dedicarsi a qualche faccenda domestica, guardare la televisione, andare a fare la spesa... Per il protagonista della novella il disagio recato dalla sensazione di stare sprecando il proprio tempo risulta ancor più bruciante a motivo di quello che era stato fino a poco prima il suo hobby, la maratona, nella quale l'atleta, anche a costo di faticosi allenamenti e di grandi rinunce, decide di sfidare il tempo con la propria velocità, lungo un preciso tracciato ( $t = s / v$ ). Agli allenamenti di squadra aveva prediletto gli allenamenti individuali: «La Squadra era il tuo cuore che restava sano e i tuoi polmoni che restavano puliti e la tua determinazione che restava determinata a fare questa cosa che avevi deciso di dover fare per ra-

<sup>22</sup> *Ivi.*

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 65.

<sup>24</sup> *Ivi.*

gioni che ora nemmeno ricordi»<sup>25</sup>. Ora, durante il *lockdown*, si allenava con un'altra squadra:

La nuova Squadra era la tua famiglia. [...] Era l'isolamento stesso, ciò che ne facevi e come lo combattevi. [...] Tutto questo isolamento sarebbe stata una maratona, ma era l'unico modo in cui la Squadra avrebbe potuto farcela, gli umani, l'intera maledetta razza<sup>26</sup>.

A redimere il tempo dalla sua dissipazione è la cura del quotidiano. Questo non solo contribuisce a salvare l'individuo, ma anche la sua comunità, che, messa alla prova, scopre di nuovo la solidarietà.

#### **1.4. «Il compagno di viaggio perfetto», di Paolo Giordano**

Scoppia la pandemia. Michele, trasferitosi ormai da quattro anni a Milano per motivi di studio, decide, per precauzione, di tornare a casa della madre, che vive col suo secondo marito. Quest'ultimo, fin dal primo istante, vive l'evento come una pericolosa invasione di campo. E non solo perché Michele ha viaggiato chiedendo un passaggio assai poco sicuro su BlaBlaCar. L'uomo non si sente più padrone di nulla in casa sua. Vede Michele impadronirsi dei suoi calzini, della sua attrezzatura informatica, del suo balcone, del suo studio... Anche l'intimità con Mavi, sua moglie, risulta compromessa. Questa, però, non sembra comprendere fino in fondo il disagio del marito, di cui l'A. ci mette a parte, attraverso un suo flusso di coscienza:

All'improvviso tutti gli anni con Mavi e Michele non mi sembravano altro che quello: un'attesa infinita. Attesa in macchina davanti a una discoteca o in un parcheggio, attesa in camera da letto, zitto e fermo; attesa che arrivasse la sua maggiore età e Mavi e io potessimo iniziare la vita di coppia che ci meritavamo. Attesa d'invecchiare per poter essere amanti giovani<sup>27</sup>.

La patologia da cui è afflitto il tempo di questa novella è la sua riduzione ad un'eterna attesa. Quando il numero dei contagi comincia a diminuire, Michele progetta di tornare a Milano. Ma, a questo punto, il

<sup>25</sup> *Ivi*, p. 66.

<sup>26</sup> *Ivi*, pp. 68-69.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 194.

protagonista teme il ritorno alla normalità: avrebbe dovuto inevitabilmente fare i conti con tutte le difficoltà insorte nel rapporto con sua moglie. Una notte, in preda a questi pensieri, si trova in cucina con Michele, che stava mangiando del gelato e inaspettatamente gli confida aspetti profondamente intimi del suo vissuto.

Senza aspettare risposta, ha spinto avanti il barattolo. Finiscilo, ha detto. [...] Ho fissato per qualche istante il cucchiaino striato di crema e saliva. Un altissimo rischio contagio. Avrei voluto alzarmi e prenderne uno pulito, ma Michele mi fissava così tranquillo. Allora ho preso il cucchiaino e l'ho portato alle labbra<sup>28</sup>.

Questo cucchiaino portato alle labbra (simbolo di profonda condivisione, sacramento dell'accoglienza dell'altro nello spazio del sé) restituisce al protagonista l'esperienza del presente, affrancandolo dalla condanna di vivere in una perenne attesa: in ogni ambito, anche nella propria relazione coniugale.

### **1.5. In breve: diagnosi e terapie per un tempo «malato»**

Tentando una sintesi, potremmo dire che, nelle novelle prese in esame:

- il tempo risulta: bloccato (§ 1.1.), privato del suo normale senso (§ 1.2.), condannato alla dissipazione (§ 1.3.), ridotto ad un'eterna attesa (§ 1.4.);
- le cause di questa deformazione del tempo sono individuate: nella paura (§ 1.1.), nella disconnessione dal passato e dal futuro (§ 1.2.), nella bulimia del fare (§ 1.3.), nel rifiuto di affrontare il presente (§ 1.4.);
- le soluzioni proposte per «ritrovare» il tempo sono: la partecipazione solidale ad un progetto comune (§ 1.1.), l'ascolto della memoria (§ 1.2.), la cura del quotidiano (§ 1.3.), la disponibilità ad ammettere l'altro nella propria intimità (§ 1.4.).

Ma queste esperienze di tempo «perduto» e «ritrovato» si verificano solo in alcuni momenti estremi della nostra vita, oppure appartengono intrinsecamente alla nostra condizione umana? Interrogiamo quanto elaborato, a questo proposito, dalla riflessione filosofica.

28 *Ivi*, p. 196.

## 2. Il contributo della riflessione filosofica: fra aporie e proposte di soluzione

Per fare questo, ci mettiamo alla scuola di *Temps e récit* (1983-1985) di Paul Ricœur, un imponente studio in tre volumi, che supera abbondantemente le mille pagine, in cui l'autore prende in esame i contributi che i grandi pensatori (ma non solo...) hanno elaborato, dalla classicità fino ad oggi, nel tentativo di dire cos'è il tempo. Fin dall'inizio del suo lavoro, Ricœur impiega una parola, che torna continuamente in tutta l'opera: «aporia». Il pensiero umano, quando si domanda cos'è il tempo, incontra un così grande numero di difficoltà che ha quasi l'impressione di avere imboccato una strada senza uscita. Chi meglio di Agostino ha espresso questa idea, nel libro XI delle *Confessioni*, dedicato in gran parte proprio al problema del tempo?

Cos'è il tempo? Chi saprebbe spiegarlo in forma piana e breve? Chi saprebbe formarsene anche solo il concetto nella mente, per poi esprimerlo a parole? Eppure, quale parola più familiare e nota del tempo ritorna nelle nostre conversazioni? Quando siamo noi a parlarne, certo intendiamo, e intendiamo anche quando ne udiamo parlare altri. Cos'è dunque il tempo? Se nessuno m'interroga, lo so; se volessi spiegarlo a chi m'interroga, non lo so<sup>29</sup>.

Tuttavia, le aporie con cui il pensiero umano si trova a misurarsi nel momento in cui riflette sul tempo sono relative non solo al *dire* il tempo, ma anche al *collocare* e al *numerare* l'esperienza del tempo. Faticiamo anzitutto a stabilire se il tempo scorre dentro o fuori di noi: se appartiene, cioè, al cosmo, oppure alla nostra psiche. Poi abbiamo difficoltà a decidere se la nostra esperienza del tempo sia unitaria oppure inevitabilmente frammentaria, dal momento che, per quanto possiamo parlare di tempo al singolare, sperimentiamo sempre il tempo al plurale, composto, cioè, da singoli istanti. Ricœur, confrontandosi con le riflessioni elaborate dai grandi pensatori nel corso della storia della filosofia, mostra la complessità di queste aporie e tenta di offrirne una soluzione, che, per quanto egli consideri solo parziale, consente almeno alla mente umana di esprimere il tempo entro una *concordia discors*. A fronte della sterminata ricognizione di autori proposta da Ricœur, ci soffer-

29 AGOSTINO, *Confess.* 11,14,17: NBA, vol. 1, p. 381.

miamo qui, per evidenti ragioni di brevità, sui contributi dei primi due grandi pensatori che hanno riflettuto sulle aporie del tempo: Aristotele e Agostino.

Nel tentativo di definire cos'è il tempo, Aristotele, nel IV libro della *Fisica*, evidenzia anzitutto il nesso inscindibile che unisce tempo e movimento:

Noi percepiamo simultaneamente movimento e tempo, e se è buio e noi non subiamo alcuna affezione corporea, ma un certo movimento resta presente nell'anima, subito ci sembra che simultaneamente anche un certo tempo stia trascorrendo<sup>30</sup>.

Aristotele cerca poi di precisare meglio la relazione che intercorre tra il tempo e il movimento, individuandola nel prima e nel poi di quest'ultimo. Infatti, «diciamo, che il tempo compie il suo percorso, quando abbiamo percezione del prima e del poi nel movimento»<sup>31</sup>. Sulla base di ciò, Aristotele può finalmente offrire la sua celebre definizione di tempo: «il numero del movimento secondo il prima e il poi»<sup>32</sup>. Stando a questi rapidissimi cenni, comprendiamo bene il motivo per cui Aristotele sia considerato in modo assolutamente unanime l'alfiere della concezione cosmologica del tempo: egli lo immagina come una linea, sulla quale, di volta in volta, un punto, l'istante (*to nun*), definisce ciò che appartiene al passato e ciò che appartiene al futuro<sup>33</sup>. Ma, proprio nel momento in cui, attraverso questa metafora spaziale, Aristotele sembra aver definito in maniera inequivocabile la natura cosmologica del tempo, egli non può fare a meno di cogliere l'aporia posta dal ruolo fondamentale giocato dall'anima nel calcolo del tempo:

Si potrebbe, però, dubitare [*aporéseien*] se il tempo esista o meno senza l'esistenza dell'anima. Infatti, se non si ammette l'esistenza del numerante, è anche impossibile quella del numerabile, sicché, ovviamente, neppure il numero ci sarà. Ma se è vero che nella natura delle cose soltanto l'anima o l'intelletto che è nell'anima hanno la capacità di numerare, risulta impossibile l'esistenza del tempo senza quella dell'anima<sup>34</sup>.

**30** ARISTOTELE, *Phys.* IV,11,219 a 3-6.

**31** ID., *Phys.* IV,11,219 a 23-25.

**32** ID., *Phys.* IV,11,219 b 2.

**33** Cf. ID., *Phys.* IV,11,219 b 11-12.

**34** ID., *Phys.* IV,14,223 a 22-26.

Tuttavia, a far propendere Aristotele per l'interpretazione cosmologica del tempo è il carattere assolutamente ineluttabile di quest'ultimo, da lui evocato non senza una certa drammaticità. Non siamo noi a produrre il tempo. È lui a dominarci. E noi non possiamo farci assolutamente nulla:

È necessario che tutte le cose che sono nel tempo, siano contenute dal tempo. [...] Ed è pur necessario che subiscano qualche affezione da parte del tempo; e anche per questo noi siamo soliti dire che il tempo logora e che tutto invecchia a causa del tempo e che a causa del tempo nasce l'oblio; [...] giacché il tempo, di per sé, è piuttosto causa di corruzione<sup>35</sup>.

Se, dopo Aristotele, prendiamo in esame il filosofo che è considerato il capostipite della concezione psicologica del tempo, ovvero Agostino, noteremo che in questo autore si ripropone qualcosa di assolutamente analogo a quanto riscontrato in Aristotele. Come aveva già fatto lo Stagirita<sup>36</sup>, anche Agostino, nella sua riflessione sul tempo, affronta anzitutto l'aporia relativa all'essere e al non essere di quest'ultimo, approdando alle stesse conclusioni del suo precursore: il passato non è più; il futuro non è ancora; il presente è destinato a passare<sup>37</sup>. Agostino individua, tuttavia, un luogo in cui il tempo, pur votato al non essere, è. Si tratta dell'anima umana, dove le immagini del passato sussistono nella memoria, le azioni del presente nell'attenzione, i segni del futuro nell'attesa<sup>38</sup>. Tuttavia, proprio nel momento in cui Agostino dà la propria interpretazione del tempo in chiave psicologica, non può fare a meno di impiegare una metafora spaziale: il tempo, nell'anima che lo misura, *passa* dal futuro al passato, attraverso il presente<sup>39</sup>. In questo modo, esattamente come in Aristotele, anche in Agostino dimensione psicologica e dimensione cosmologica del tempo sembrano essere indissociabili.

<sup>35</sup> ARISTOTELE, *Phys.* IV,12,221 a 28ss.

<sup>36</sup> «È anzitutto opportuno cercar di risolvere tale questione [*diaporêsai*], [...] se esso [tempo] rientri nel numero delle cose esistenti o di quelle non esistenti»: ARISTOTELE, *Phys.* IV,10,217 b 30-31.

<sup>37</sup> Cf. AGOSTINO, *Confess.* 11,14,17: *NBA*, vol. 1, pp. 381-383.

<sup>38</sup> Cf. *Id.*, *Confess.* 11,20,26: *NBA*, vol. 1, p. 389.

<sup>39</sup> Cf. *Id.*, *Confess.* 11,21,27: *NBA*, vol. 1, p. 389.

Ma, come anticipato, questa non è l'unica aporia che la tradizione filosofica ha rilevato a proposito del tempo. Come abbiamo già ricordato, iniziando la sua riflessione, Agostino si chiede cos'è il tempo, al singolare. Tentando di rispondere, deve ammettere che l'unica cosa che sa con certezza su questo argomento è che il tempo viene sperimentato sempre al plurale, come passato, presente e futuro<sup>40</sup>. Quando, poi, Agostino svilupperà la propria concezione psicologica del tempo, preciserà che, dal suo punto di vista, è preferibile parlare di «presente del passato, presente del presente, presente del futuro»<sup>41</sup>, dal momento che è solo così che si può esprimere in maniera coerente l'esistenza di qualcosa che altrimenti sembrerebbe condannato alla non esistenza. Dunque, dobbiamo pensare il tempo al singolare o al plurale? Dobbiamo parlare di un tempo o di tre tempi? Quando Agostino propone la propria concezione psicologica del tempo, emerge tutto il peso che questa domanda ha sul piano esistenziale. Diversamente essa sembrerebbe avere un interesse meramente grammaticale. Dal momento che è nell'anima che misuriamo il tempo, come passaggio del futuro al passato, attraverso il presente, Agostino definisce il tempo come *distentio animi*<sup>42</sup>. Con questo, il vescovo di Ippona intende dire, da una parte, che l'anima è inesorabilmente costretta a patire il fluire degli eventi (in perfetto accordo con Aristotele); dall'altra, però, vuole anche precisare che l'anima umana, a motivo della propria natura spirituale, non può esimersi dall'esprimere la propria intenzionalità nei confronti di ciò che è stato, è o sarà. Con un'espressione davvero efficace, Ricœur osserva, a questo proposito, che, di fronte all'esperienza del tempo, quanto più lo spirito si fa *intentio*, tanto più soffre *distentio*<sup>43</sup>. Vale la pena sottolineare il significato etimologico di questi due termini, impiegati in maniera volutamente dialettica da Agostino. Entrambi derivano dal verbo *tendĕre*; l'uno è composto col prefisso *in-*, che ne rafforza il significato, in chiave quasi puntuale; l'altro, invece, col prefisso *dis-*, assimilabile al greco *dia*, che indica separazione. Mentre l'anima tende verso qualcosa, ne patisce contemporaneamente l'indisponibilità.

<sup>40</sup> Cf. ID., *Confess.* 11,14,17: NBA, vol. 1, p. 381.

<sup>41</sup> ID., *Confess.* 11,20,26: NBA, vol. 1, p. 389.

<sup>42</sup> Cf. ID., *Confess.* 11,26,33: NBA, vol. 1, p. 394.

<sup>43</sup> Cf. P. RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 1, *L'intrigue et le récit historique*, du Seuil, Paris 1983, p. 48.

In *Temps et récit*, Ricœur non si limita a evocare le diverse aporie che quanti hanno riflettuto sul tempo hanno ravvisato nel corso dei secoli, ma – come anticipato – tenta di proporre una propria pista di soluzione, per quanto inevitabilmente parziale. Ricœur è convinto che ciò che, nell'esperienza del tempo, risulta assolutamente inconciliabile (la sua dimensione cosmologica e la sua dimensione psicologica; la sua unità e la sua pluralità) può trovare, nel racconto, un'espressione coerente, dal momento che la peculiarità di questo genere letterario è proprio quella di fare sintesi fra elementi tra loro assolutamente eterogenei. Il racconto, infatti, riesce ad integrare una pluralità di eventi, conferendo ad essi un orizzonte di senso<sup>44</sup>. Forte di questa persuasione, Ricœur può affermare che il tempo diventa umano nella misura in cui viene articolato in maniera narrativa<sup>45</sup>.

Per quanto riguarda la prima delle due aporie precedentemente evocate, quella relativa alla dimensione cosmologica e psicologica del tempo, il racconto prevede sempre, seppur in maniera diversa, la contaminazione fra dati fattuali e rielaborazioni soggettive. Per illustrare meglio questa idea, Ricœur presenta due esempi, entrambi assai significativi: quello del paziente in analisi e quello dell'Israele biblico<sup>46</sup>. In entrambi i casi, il soggetto (sia esso un singolo o una collettività) è al tempo stesso «lettore» e «scrittore» del proprio racconto. Per quanto riguarda il paziente in analisi, questi è chiamato a narrare la propria storia, procedendo per progressivi aggiustamenti. Per quanto riguarda, invece, il popolo d'Israele, esso ha prodotto dei racconti (la sacra Scrittura) e, attraverso la recezione di tali racconti, ha progressivamente costruito la propria identità. In entrambi gli esempi, raccontare significa transitare dal tempo *pre-figurato* del mondo al tempo *ri-figurato* dell'essere umano, passando attraverso il tempo *con-figurato* della narrazione<sup>47</sup>. Anche semplicemente sulla base di questi rapidissimi cenni, possiamo prendere coscienza del fatto che il racconto consente di tenere insieme il mondo e l'anima, ovvero la dimensione cosmologica e psicologica del tempo. Con questo, però, non dobbiamo pensare che la narrazione risolva una volta per sempre questa prima aporia del tempo. Infatti, come nota

44 Cf. *Ivi*, p. 10.

45 Cf. *Ivi*, p. 17.

46 Cf. RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 3, *Le temps raconté*, du Seuil, Paris 1985 pp. 444-445.

47 Cf. *Id.*, *Temps et récit*, vol. 1, *L'intrigue et le récit historique*, p. 108.

lo stesso Ricœur, l'identità narrativa si presenta come un continuo *work in progress* e, proprio per questo, non costituisce mai solo una soluzione, ma sempre anche un problema<sup>48</sup>.

Rispetto alla seconda aporia, quella relativa al tempo come realtà singolare e plurale, il ricorso al racconto proposto da Ricœur, da una parte, esclude che la storia possa essere ricapitolata nell'eterno presente di un sapere assoluto e, dall'altra, consente di operare una mediazione imperfetta tra le tre dimensioni di orizzonte d'attesa, spazio di esperienza e forza del presente<sup>49</sup>. Per realizzare una simile mediazione, occorre anzitutto custodire una tensione costante tra le prime due dimensioni, facendo sempre riferimento alla memoria in ogni esercizio di speranza e sottoponendo le eredità del passato a continue operazioni ermeneutiche. Infine, perché attesa e memoria possano confluire nel presente, Ricœur propone di pensare quest'ultimo in termini di promessa, da declinare sul piano personale, interpersonale e sociale<sup>50</sup>.

### **3. Il contributo della riflessione teologica: una pluralità di approcci**

Alla luce di ciò, dobbiamo riconoscere che non è solo in alcuni frangenti estremamente critici della nostra vita che il tempo si presenta come un enigma difficile da decifrare ed estremamente complesso da risolvere. Appartiene, invece, alla nostra quotidiana esperienza del tempo l'impressione che talvolta esso sembri essersi fermato, oppure che ci stia completamente sfuggendo di mano; che un evento futuro catalizzi ogni nostra attesa, oppure che il fluire del tempo appaia assolutamente privo di senso.

A fronte del disagio che l'uomo sperimenta in maniera, per così dire, cronica nei confronti dell'esperienza del tempo, non possiamo fare a meno di domandarci se la fede in Cristo abbia un contributo da offrire per l'interpretazione e la soluzione di queste aporie, che – come abbiamo visto – non interpellano solo la mente, ma anche il cuore dell'uomo. Perché la nostra esperienza del tempo è «malata»? Cosa può «gua-

<sup>48</sup> Cf. RICŒUR, *Temps et récit*, vol. 3, p. 446.

<sup>49</sup> Cf. *Ivi*, p. 457.

<sup>50</sup> Cf. *Ivi*, pp. 461-462.

rirla»? Possiamo aspirare ad un'esperienza «compiuta» del tempo? Confrontandosi con questi interrogativi, la sapienza umana e la sapienza rivelata trovano punti di contatto, oppure divergono completamente? Nel tentativo di offrire qualche risposta a queste domande, ci proponiamo di considerare tre celebri opere che, tra le altre cose, affrontano proprio queste questioni: *L'Epistola ai Romani* di Karl Barth (§ 3.1.), *Teologia della storia* di Hans Urs von Balthasar (§ 3.2.) e *Cristo e il tempo* di Oscar Cullmann (§ 3.3.). Pur nella varietà dei loro approcci, ci renderemo conto che tutti e tre questi teologi avvertono l'esigenza di inserire nella loro riflessione sul tempo una categoria che costituisce la risposta definitiva alle domande poste dall'intelligenza umana: la nozione d'eternità.

### **3.1. Karl Barth: oltre il tempo dell'uomo, l'attimo eterno della fede**

La riflessione sul tempo proposta da Karl Barth è profondamente innestata nella sua teologia dialettica. Egli considera il tempo radicalmente contrapposto all'eternità, in quanto ritiene che queste due dimensioni costituiscano rispettivamente il mondo della creatura e il mondo del Creatore. Fra loro esiste un fossato che nessun uomo, con le sue sole forze, può superare<sup>51</sup>. Infatti, prima che risuoni la parola del vangelo e che questa venga accolta nella fede, per l'uomo esiste solo il tempo e, anche quando egli parla di eternità, in realtà confonde quest'ultima con ciò che appartiene semplicemente al tempo, cadendo così nell'idolatria. Il risultato di ciò è che l'essere umano finisce per perdere il senso dell'eterno. Questa situazione, che è effetto di quanto san Paolo descrive in Rm 1,18 (ovvero dell'universale condizione di peccato in cui versa l'intera umanità), muta radicalmente a partire dall'«ora» della salvezza, inaugurata da Dio in Cristo, presentata in Rm 3,21. A partire da quell'evento, il tempo viene riconosciuto puramente e semplicemente come tempo e, in conseguenza di ciò, può finalmente manifestarsi l'eterno. Attraverso il «no» si palesa il «sì»<sup>52</sup>.

Se ciò accade, è perché Barth ritiene che questa dialettica tra tempo ed eternità si riproponga anche nel mistero di Cristo:

<sup>51</sup> Cf. K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, a cura di G. MIEGGE, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 19-20.

<sup>52</sup> Cf. *Ivi*, p. 66.

Gesù di Nazareth, il «Cristo secondo la carne», è una possibilità tra altre possibilità, ma la possibilità che reca tutti i sintomi dell'impossibile. La sua vita è una storia nella storia, cosa tra cose, temporale nel tempo, umana nell'umanità, ma è storia piena di significato, cosa piena di riferimenti all'origine e alla fine, tempo pieno di reminiscenza dell'eternità, umanità piena di divinità che parla. Nella temporalità di questa particella di mondo, qualche cosa si stacca (per gli occhi che vedono e gli orecchi che odono!) da *questo* mondo, e dà al mondo un aspetto nuovo<sup>53</sup>.

Ad uno sguardo puramente umano, la vicenda di Gesù è una delle possibili attuazioni della storia, ma, agli occhi del credente (e solo ai suoi occhi!), in lui convivono realtà fra loro assolutamente antitetiche: possibilità e impossibilità, umanità e divinità, tempo ed eternità... In che relazione stanno, fra loro, questi opposti? Barth lo dichiara fin dall'esordio della sua opera: in Gesù Cristo «si toccano e si dividono due mondi»<sup>54</sup>, il mondo dell'uomo e il mondo di Dio. Occorre fare bene attenzione ad entrambi i verbi impiegati: il mondo dell'uomo e il mondo di Dio, in Gesù Cristo, «si toccano e si dividono». Da una parte, infatti, Barth afferma che «il tempo, le cose, gli uomini, in quel punto del mondo a noi conosciuto non hanno in sé alcuna preminenza sopra altri tempi, cose e uomini»: si tratta di un tempo fra i tempi. Dall'altra parte, però, Barth precisa che «quel punto stesso della linea di intersezione [...] non ha alcuna estensione sul piano a noi conosciuto. I raggi che ne emanano [...] non sono mai l'altro mondo che in Gesù viene a contatto col nostro mondo»<sup>55</sup>. Ciò significa che «Gesù non è evidentemente definibile storicamente»<sup>56</sup>, perché, nella sua risurrezione, egli «è la fine del tempo»<sup>57</sup>. Per dire il paradosso di questi due mondi (quello umano e quello divino) che in Gesù Cristo si toccano e si dividono, Barth impiega una similitudine: quella del cerchio e della tangente:

Nella risurrezione, il nuovo mondo dello Spirito Santo viene in contatto col vecchio mondo della carne. Ma esso lo tocca come la tangente tocca il cerchio, senza toccarlo, e appunto in quanto *non* lo tocca, lo tocca come la sua limitazione, come mondo *nuovo*. [...] Nessun connubio, nessuna con-

<sup>53</sup> *Ivi*, p. 78.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 5.

<sup>55</sup> *Ivi*.

<sup>56</sup> *Ivi*.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 6.

fusione tra Dio e l'uomo, nessuna ascesa dell'uomo nel divino e nessuna infusione di Dio nella essenza umana<sup>58</sup>.

L'eternità che la risurrezione di Cristo dischiude *tocca* il tempo, ma *senza toccarlo*, in quanto essa non è altro che la limitazione del tempo e, quindi, proprio per questo, qualcosa di *totalmente altro* rispetto al tempo.

Per esprimere lo stesso paradosso di questo «contatto senza contatto» fra tempo ed eternità, questa volta, però, relativo non alla cristologia, ma all'antropologia, e più precisamente all'evento della giustificazione, Barth parla di «attimo», inteso come quel momento (a-temporale!) non preceduto né seguito da nulla di temporale<sup>59</sup>. Ad una prima lettura, si potrebbe pensare che, attraverso questa immagine, Barth voglia cogliere il carattere «istantaneo» dell'ascolto della parola del vangelo, da parte del credente, e della sua adesione di fede, dal momento che, per la teologia riformata, la giustificazione non ha una portata ontologica e l'uomo giustificato è *simul iustus et peccator*. A ben vedere, però, il fatto che l'evento della giustificazione venga presentato come «un attimo» non ha tanto un valore quantitativo, quanto piuttosto qualitativo. Se, infatti, l'ascolto della parola del vangelo e la sua accoglienza nella fede non sono preceduti e non sono seguiti da nulla di umano è perché, rispetto alla giustificazione, il credente, da una parte, non può accampare alcun merito previamente acquisito e, dall'altra, non può compiere alcuna fuga in avanti, non avendo null'altro da attendere. Così, nell'evento della giustificazione, «il passato e il futuro si fermano»<sup>60</sup>. Se le cose stanno in questo modo, è perché tale evento rappresenta, da una parte, un dono assolutamente gratuito e, dall'altra, la via d'accesso alla pienezza escatologica.

Dopo aver definito il rapporto tra tempo ed eternità sul piano ontologico (ricorrendo alla similitudine della tangente e del cerchio e alle categorie di tempo e di attimo), Barth espone lo stesso rapporto dal punto di vista gnoseologico, ovvero come venga concepito dalla mente umana. La similitudine impiegata è quella del mare e dell'isola sotto-

<sup>58</sup> *Ivi*.

<sup>59</sup> Cf. *Ivi*, p. 83.

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 478.

marina e le categorie utilizzate (oltre a quelle già incontrate di tempo e di attimo) sono quelle di tempo presente e (semplicemente) di presente:

Noi vediamo allora il tempo nel quale viviamo come «il tempo *presente*», cioè come il mare della realtà data, che copre completamente l'isola sottomarina del «presente» della rivelazione divina, della verità, la quale esiste nondimeno sotto la superficie visibile, completamente intatta. Poiché la verità è il presente, è «ora» (3:21), è l'attimo del tempo in cui l'uomo sta nudo davanti a Dio, il punto che non è un punto accanto a altri da cui proveniamo, è Gesù Cristo crocifisso e risorto. Quello che è prima e dopo quest'attimo, di tutti gli attimi quello che circonda come una superficie questo punto, privo per sé di estensione, è il tempo. Da questo punto dall'eternità sorge, come sua negazione, il tempo, il passato sempre già avvenuto e il futuro sempre ancora veniente. Noi lo chiamiamo il «tempo presente» a motivo di quello che cela e a cui rinvia, a cui è commisurato, e senza di cui non sarebbe. Che sia così, che il tempo in cui viviamo nasconda in sé l'eternità, ma anche la conservi in sé, che ne taccia ma appunto con questo ne parli, noi lo conosciamo in quanto, in virtù dell'atto di Dio in noi, in virtù della domanda e della risposta della croce, noi *proveniamo* dall'assoluto presente dell'«ora»<sup>61</sup>.

Sotto il fluire del tempo (che caratterizza il mondo dell'uomo) sta l'eternità del mondo di Dio. L'uomo vi accede attraverso l'accoglienza della rivelazione. Essa apre il nostro tempo presente a quell'assoluto presente che il nostro tempo *ri-vela*, nella doppia accezione che questo verbo possiede, almeno dal punto di vista etimologico: il tempo, infatti, da una parte, nasconde l'eternità, ma, dall'altra, la palesa.

Barth ricorda, infine, che, sebbene non vi sia alcun tempo che non sia adatto ad accogliere la parola di giudizio e di misericordia che Dio rivolge all'uomo, tuttavia non sempre siamo in grado di approfittare di questa opportunità<sup>62</sup>. Farlo significa entrare in quella novità di vita che è stata inaugurata dalla risurrezione di Cristo<sup>63</sup>.

61 *Ivi*, pp. 285-286.

62 Cf. *Ivi*, p. 368.

63 Cf. *Ivi*, pp. 174-175.

### **3.2. Hans Urs von Balthasar: «restare nel tempo», perché Dio ha tempo per l'uomo**

Di tutt'altro genere è il contributo offerto da Hans Urs von Balthasar in *Teologia della storia*. Per questo autore, infatti, tempo ed eternità non si contrappongono, ma fra loro intercorre quel rapporto analogico che, per il teologo di Lucerna, sussiste tra il Creatore e ogni sua creatura. Ma procediamo con ordine.

Anche la riflessione di Balthasar prende le mosse da un «no» che implica un «sì»<sup>64</sup>. Si tratta del costante rifiuto di Cristo a compiere la propria volontà, per acconsentire alla volontà del Padre. Nel dire questo, Balthasar si ispira a Gv 6,38: «Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato». In questa affermazione, Balthasar scorge la perfetta corrispondenza fra la missione storica di Gesù e la generazione eterna del Figlio: «La sua forma d'esistenza sulla terra non è altro che la apparizione nella sfera delle creature, il farsi creatura, di questa celeste esistenza»<sup>65</sup>. La ricettività eterna del Figlio assume, pertanto, la forma della ricettività storica di Cristo e tale ricettività diventa il modo in cui Gesù vive il tempo, soprattutto in relazione alla sua ora, in un continuo e crescente esercizio di pazienza, rinunciando a qualunque forma di fuga in avanti, percorrendo i tempi o pretendendo di ricevere delle assicurazioni previe<sup>66</sup>. Per conferire maggiore concretezza alla ricettività storica di Cristo, l'autore della *Teodrammatica* propone una similitudine: paragona Cristo

a un attore cui venga suggerita, «ispirata», scena per scena, parola per parola, la parte che va recitando. La commedia non esiste in partenza, ma viene contemporaneamente pensata, messa in scena, ed eseguita. Il farsi uomo del Figlio non costituisce l'ennesima rappresentazione di un dramma da lungo tempo preparato, già presente, in qualche modo, nell'archivio dell'eternità, ma è invece un fatto quanto mai originale e spontaneo, così irripetibile, così immediato ed intatto come l'eterno nascere, istante per istante, del Figlio dal Padre<sup>67</sup>.

64 Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1964, p. 23.

65 *Ivi*, p. 25.

66 Cf. *Ivi*, p. 28.

67 *Ivi*, p. 30.

Dal Padre, il Figlio riceve non solo la *forma* del suo tempo (la pazienza), ma anche il *contenuto*: avere tempo, per Cristo, significa avere tempo per Dio e, proprio in forza di ciò, il Padre, in Cristo, viene ad *avere tempo* per il mondo<sup>68</sup>.

Balthasar è poi convinto che la forma e il contenuto dell'esperienza del tempo vissuta da Cristo sia normativa per ogni uomo, a motivo del mistero dell'incarnazione: «Se "uno di noi" è una cosa sola, nella linea dell'essere, col Verbo di Dio, [...] appunto perciò egli, come quest'unico irripetibile che è, viene innalzato alla dignità di norma della norma della nostra natura»<sup>69</sup>. Troviamo, in questa affermazione di Balthasar, un riferimento implicito alla sua celebre tesi dell'*universale concretum*, che non di rado compare nelle sue opere<sup>70</sup>. In particolare, la rilevanza antropologica dell'esperienza del tempo vissuta da Cristo implica che il discepolo debba ispirarsi al Maestro per poter vivere in pienezza la propria esperienza del tempo:

Deve restare nel tempo e non innalzarvisi sopra; cercar di capire, con prontezza e disponibilità ricettiva, i segni del tempo e il messaggio che lo domina, e non voler titanicamente imprimere nel tempo il senso suo personale, da lui escogitato, andar incontro al contenuto e all'interpretazione della sua vita, anzi addirittura al tempo come a un dono concesso ad ogni momento da Dio, senza cercare di impadronirsene con slancio prometeico<sup>71</sup>.

In questa passività del discepolo di fronte al fluire del tempo, Balthasar scorge un'espressione di quel principio mariano che rappresenta una delle dimensioni costitutive della Chiesa, a patto che questa pas-

<sup>68</sup> Cf. *Ivi*, p. 31.

<sup>69</sup> *Ivi*, p. 15. A rendere universalmente normativa l'esperienza singolare di Gesù Cristo è lo Spirito Santo, autore non solo dell'incarnazione del Verbo, ma anche degli incontri post-pasquali del Risorto con i suoi discepoli, della celebrazione dei sacramenti e della vita nuova del cristiano: cf. *Ivi*, pp. 61-62.

<sup>70</sup> Cf. ad es. H.U. VON BALTHASAR, *Massimo il Confessore. Liturgia cosmica*, Jaca Book, Milano 2001, p. 140; *Id.*, *Teologia della storia*, p. 69; *Id.*, *Verbum caro*, Morcelliana, Brescia 1968, p. 188; *Id.*, *La percezione della forma*, Jaca Book, Milano 2012, p. 518. Su questo tema, cf. anche G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 210-219; S. PIÉ-NINOT, *La Teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2010, pp. 264-266.

<sup>71</sup> VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, p. 88.

sività non venga intesa come rinuncia, ma come scelta profondamente personale di «dimorare» in Dio:

Come il Figlio sta di fronte alla verità del Padre in un atteggiamento in certo modo recettivo e femminile, allo stesso modo la Chiesa e il singolo credente debbono star di fronte alla vita di Cristo. [...] Nell'ambito della storia, non v'è niente di più valido delle situazioni della vita di Maria. [...] Nella dedizione della Vergine, [...] non v'è alcuna passività, alcuna rassegnazione. Essa impegna al contrario tutte le forze attive dell'uomo, e può implicare anche la massima tensione e il massimo sforzo: lo sforzo di tener lontano, con estrema energia, tutto ciò che potrebbe offuscare la pura recezione del messaggio divino e la sua pura presentazione nella vita<sup>72</sup>.

Se il modo in cui Cristo ha vissuto il tempo rappresenta «il compimento del tempo di Adamo»<sup>73</sup>, ciò implica che «oltrepassare il tempo e le disposizioni divine in esso contenute», «procurarci dei "punti di vista superiori"», «avere assicurazioni», «prevenire il tempo» non sono altro, per l'essere umano, che *perdite di tempo*<sup>74</sup>. In una prospettiva teologica, Balthasar scorge in questo atteggiamento la radice del peccato, dal momento che, se Dio *ha tempo* per il mondo, quando l'uomo rifiuta di dare a Dio il proprio tempo, inevitabilmente manca all'appuntamento con lui. Ciò implica che non esiste mai un tempo che possa essere considerato neutro. Si dà sempre «o il tempo vero, il tempo reale, nel quale l'uomo s'incontra con Dio e ne riceve la volontà, o un tempo irreali, smarrito e perduto»<sup>75</sup>. Balthasar fa notare che, paradossalmente, in Cristo ci viene rivelata anche l'esperienza di questo tempo «perduto», tipica del peccato. Ciò si verifica nell'ora della croce, quando il Figlio sperimenta l'abbandono da parte del Padre, come attesta il suo grido, al momento della morte (cf. Mc 15,34):

È un tempo che nella sua genuinità riassume incondizionatamente le modalità del tempo non genuino, e non solo allo scopo di imparare a conoscerle per superarle, ma altresì per una ragione più profonda: per riempirle del senso della genuinità. La più alta prova dell'amor del Padre per il mondo si palesa in ciò che, allorché il Figlio è crocifisso, il Padre

<sup>72</sup> *Ivi*, pp. 89-91.

<sup>73</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>74</sup> Cf. *Ivi*, p. 28.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 31.

sembra non avere più tempo per Lui, appunto perché troppo occupato dal mondo (Io. 3,16)<sup>76</sup>.

Sul Golgota, il tempo perduto dell'uomo è definitivamente salvato dall'ampiezza sconfinata che viene ad assumere il tempo che Dio gli riserva. Questa intuizione, che trascende la teologia in direzione della mistica, troverà uno straordinario sviluppo nella *Teologia dei tre giorni*<sup>77</sup>.

### **3.3. Oscar Cullmann: dopo la pasqua di Cristo è già fine, senza che sia ancora la fine**

I manuali, di solito, definiscono l'escatologia di Oscar Cullmann «di mediazione»<sup>78</sup>, in quanto sa comporre le istanze dell'escatologia conseguente con quelle dell'escatologia realizzata, nella prospettiva del «già e non ancora», formula che, grazie a questo autore, oggi è di pubblico dominio. Potremmo aggiungere, però, che quella di Cullmann è un'escatologia di mediazione anche per il fatto che riesce a tenere in equilibrio quanto emerso finora nelle proposte di Barth e di Balthasar. Cullmann, infatti, riconosce la consistenza escatologica tanto dell'evento cristologico, quanto del concreto svolgersi della nostra storia: il compimento si è dato una volta per tutte in Cristo, ma questo fatto non vanifica il valore della storia; anzi, quest'ultima, proprio grazie a quell'unico evento, può tendere al raggiungimento del suo compimento. Non è, dunque, un caso che le prime due sezioni di *Cristo e il tempo* siano sottotitolate rispettivamente *oikonomia* e *ephapax*, che rimandano, nel primo caso, allo svolgersi della storia della salvezza e, nel secondo, alla singolarità dell'evento cristologico.

La proposta di Cullmann si fonda su un'attenta analisi dei testi del Nuovo Testamento, che portano l'autore a formulare alcune tesi. Egli nota anzitutto che, negli scritti neotestamentari, non esiste quella contrapposizione tra tempo ed eternità che, invece, troviamo prima nel pensiero platonico e poi nella filosofia moderna. Quando, nel Nuovo Testamento, «si parla dell'eternità, [...] essa non viene intesa come so-

<sup>76</sup> Ivi, p. 33.

<sup>77</sup> Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 2017.

<sup>78</sup> Cf. ad es. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. 1, *Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, p. 50.

spensione del tempo, come assenza di tempo, ma, al contrario, [...] come un susseguirsi illimitato di epoche limitate»<sup>79</sup>. L'eternità non è, dunque, un tempo diverso dal nostro, ma in tutto simile al nostro, con la sola differenza che non ha limiti. A questa osservazione, Cullmann ne aggiunge una seconda: «I primi cristiani non concepiscono il tempo come una realtà opposta a Dio, ma come il mezzo di cui Dio si serve per rivelare l'azione della sua grazia»<sup>80</sup>. Possiamo dire, quindi, che, con Cullmann, non ci troviamo né all'interno della prospettiva dialettica di Barth, che oppone categoricamente tempo ed eternità, né nella prospettiva analogica di Balthasar, il quale pone, tra queste due dimensioni, una continuità, ma anche una discontinuità. Per Cullmann il tempo è una linea infinita, con un centro, e questo centro è la pasqua di Cristo<sup>81</sup>. Questa affermazione non ha tanto un significato cronologico, quanto piuttosto – potremmo dire – escatologico. Cullmann, infatti, dicendo questo, non ha l'intenzione di assegnare al mistero pasquale una qualche collocazione, per quanto privilegiata, sull'asse del tempo, ma vuole dire che in esso, da una parte, trova compimento tutta la storia che lo precede e, dall'altra, viene deciso l'esito di tutto ciò che accadrà in seguito<sup>82</sup>. Il passato trova il suo significato e, proprio per questo, continua a svolgere un'importante funzione di illuminazione nei riguardi del presente; il futuro riceve il suo orientamento, anche se non ancora il suo termine, in quanto – come scrive icasticamente Cullmann –, dopo la pasqua di Cristo, «è già fine, eppure non è ancora *la fine*»<sup>83</sup>. Il fatto che il mistero pasquale svolga un ruolo determinante tanto in relazione al passato, quanto in relazione al futuro fa dire a Cullmann che

**79** O. CULLMANN, *Cristo e il tempo*, Il Mulino, Bologna 1965, p. 69.

**80** *Ivi*, p. 74.

**81** Cf. *Ivi*, p. 106.

**82** Cf. *Ivi*, p. 97.

**83** *Ivi*, p. 176. Troviamo una profonda assonanza fra questa concezione del tempo post-pasquale, proposta da Oscar Cullmann, e quella suggerita da Giorgio Agamben, che parla, a questo proposito, del «tempo della fine»: «Il tempo esplode – o, piuttosto, implode, nell'altro eone, nell'eternità. [...] Il tempo messianico si presenta come quella parte dell'eone profano che eccede costitutivamente il *chronos* e quella parte dell'eternità che eccede l'eone futuro, entrambe in posizione di resto rispetto alla divisione fra i due eoni»: G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000, pp. 64-65.

in Cristo «si può cogliere tutto il tempo della salvezza»<sup>84</sup>. Le peripezie della storia possono essere finalmente lette in una prospettiva unitaria.

Cullmann presenta due ambiti in cui il credente può fare questa esperienza del tempo escatologico inaugurato dalla pasqua di Cristo: un tempo che ha raggiunto un proprio compimento e una propria unitarietà. Si tratta, in concreto, dell'esperienza liturgica e dell'esperienza etica, cui il discepolo accede mediante la fede. Per quanto riguarda la prima,

la celebrazione della Cena, nella quale Cristo è presente in mezzo ai suoi, [...] rinvia al passato, in quanto ricorda l'ultima Cena del Gesù storico prima della morte ed i pasti pasquali che il Risorto consumò con i suoi discepoli; e, per l'avvenire, rinvia alla fine che, già nel giudaismo, è simboleggiata dal pasto messianico. [...] Appare evidente *tutta intera* la linea della salvezza. *Ciò non implica negazione dell'unicità del suo sviluppo temporale*; Cristo rende tuttavia possibile alla comunità riunita per la Cena di cogliere il carattere profondamente unitario di tutta la storia della salvezza e di partecipare ai suoi frutti<sup>85</sup>.

Anche nella vita nuova del discepolo si dà questa stessa possibilità di accedere anticipatamente al compimento del tempo e di fare sintesi tra presente, passato e futuro. Egli, infatti,

è già oggi, attraverso l'azione dello Spirito Santo e la fede nell'opera compiuta da Gesù Cristo, quello che *sarà* soltanto nell'avvenire: egli è già liberato dal peccato, già santo, cosa che diventerà realtà nell'avvenire. [...] *Ciò non significa naturalmente che per colui che crede, lo svolgersi della storia della salvezza abbia perduto il suo carattere temporale*. [...] Che il credente viva nel *presente*, [...] non nel passato, [...] e non ancora nel futuro, [...] sta a dimostrarlo il fatto che egli partecipa ai doni futuri della grazia soltanto in modo provvisorio. [...] Lo Spirito Santo [...] è soltanto «caparra» e «primizia» (un elemento dunque del tempo lineare e non di una eternità atemporale), ma permette tuttavia al credente di partecipare ai doni dell'*intera* linea della salvezza<sup>86</sup>.

<sup>84</sup> CULLMANN, *Cristo e il tempo*, p. 96.

<sup>85</sup> *Ivi*, p. 99. Per un approfondimento sulle implicazioni della celebrazione liturgica nell'esperienza del tempo rimangono di grande attualità i contributi raccolti in: *Cristo ieri oggi e sempre. L'anno liturgico e la sua spiritualità*, Ecumenica editrice, Bari 1979.

<sup>86</sup> CULLMANN, *Cristo e il tempo*, pp. 100-102.

Nella sua vita, il discepolo si pone all'intersezione tra presente, passato e futuro, in quanto, radicandosi nella pasqua di Cristo, anticipa fin d'ora il compimento escatologico, anche se solo in maniera provvisoria, in attesa della risurrezione finale, quando non solo riceverà il dono dello Spirito, ma il suo corpo diventerà definitivamente *spirituale* (cf. 1Cor 15,44). Va colto, a questo proposito, un elemento su cui convergono tutti e tre gli autori che abbiamo considerato: se il compimento diventa fin d'ora disponibile nella vita nuova del credente (come pure nella liturgia), è in forza dell'azione dello Spirito, che, quindi, viene ad avere non solo il ruolo di *creator*, ma anche di *consummator*.

#### 4. Il contributo della Scrittura: conferme e rilanci

I contributi dei tre teologi che abbiamo preso in esame convergono su un punto: Cristo è la salvezza del tempo. Diversi, però, sono i significati che ciascuno di essi attribuisce a questa affermazione. Per Barth dovremmo dire che Cristo è la salvezza *dal* tempo, perché la sua pasqua e la nostra fede in lui spalancano davanti a noi scenari completamente differenti rispetto a quelli che ci sono consueti, immancabilmente frustranti. Per Balthasar, Gesù Cristo, il Figlio di Dio incarnato, crocifisso e risorto, ci rivela che Dio *ha tempo* per l'uomo: quindi il nostro tempo è salvato nella misura in cui accogliamo il dono del Padre, facendo nostra la ricettività del suo Unigenito. Per Cullmann, nella pasqua di Cristo il nostro tempo è già stato salvato, benché non sia ancora giunta la fine; nella liturgia e nella vita cristiana possiamo godere anticipatamente di questo tempo salvato, che ha già raggiunto il suo compimento e ha visto finalmente sconfitta la sua frammentarietà.

Gli scritti del Nuovo Testamento, con la loro ben nota polifonia in materia escatologica, non solo mostrano la legittimità di ciascuno di questi approcci, ma invitano ad esplorare anche un'altra pista, che – a dire il vero – non ci sembra ancora particolarmente battuta dalla riflessione teologica, sebbene, a livello testuale, risulti lampante. Si tratta del rapporto che il Nuovo Testamento istituisce tra parola di Dio e compimento del tempo. Per ragioni di brevità, non possiamo proporre qui una riflessione sistematica su questo tema. Non ne avremmo nemmeno le forze. Tuttavia ci limitiamo ad esaminare, in questa prospettiva, tre testi, tratti dai vangeli sinottici, relativi all'inizio del ministero pubblico di Gesù (e, proprio per questo, di grandissimo rilievo), accomunati dall'im-

piego dello stesso verbo, *plēroō*, così centrale nella riflessione che stiamo conducendo: si tratta di Mc 1,14-15; Lc 4,14-21; Mt 5,17-20.

Quando Gesù inizia il suo ministero, Marco evidenzia, anzitutto sul piano narrativo, il verificarsi di una svolta temporale: «Dopo che Giovanni fu arrestato...» (v. 14). Segue immediatamente la presentazione del contenuto della predicazione di Gesù, ossia del «vangelo di Dio»: «Il tempo è compiuto [*peplērōtai*] e il regno di Dio è vicino» (v. 15). Paolo Mascilongo coglie in questa formula un «"parallelismo sintetico", in cui due affermazioni simili sono accostate per rafforzarsi e illuminarsi a vicenda: il tempo è compiuto *proprio in quanto e perché* il regno di Dio è giunto, è vicino»<sup>87</sup>. La prossimità del regno di Dio determina il compimento del tempo. Ed è questo il contenuto del vangelo. Occorre prestare attenzione, però, al fatto che tale annuncio non riguarda ancora l'instaurazione compiuta del regno di Dio, ma semplicemente la sua vicinanza. Ciò deve essere inteso nel senso che, affinché il Regno si instauri definitivamente, al dono di Dio deve corrispondere la risposta dell'uomo, ovvero quella conversione e quella fede nel vangelo che costituiscono l'appello con cui si conclude l'annuncio di Gesù. In sintesi, potremmo dire che il vangelo predicato da Gesù annuncia un tempo compiuto, perché, in lui, il regno di Dio è divenuto disponibile e attende di realizzarsi in maniera definitiva grazie a chi accoglie con fede il suo annuncio. È innegabile, quindi, un legame strettissimo tra compimento del tempo e parola del vangelo, in quanto non solo l'annuncio del compimento del tempo è contenuto nella parola del vangelo, ma anche perché l'esperienza definitiva del compimento del tempo passa attraverso l'accoglienza della parola del vangelo.

Questa intuizione di Marco viene esplicitata e ulteriormente sviluppata da Luca. Questi, riferendo l'inizio del ministero pubblico di Gesù, presenta il suo protagonista anzitutto come qualcuno che agisce sotto l'azione dello Spirito (cf. v. 14) – indice dell'irruzione dei tempi escatologici – e insegna nelle sinagoghe (cf. v. 15), ovvero spiega le Scritture. Essendo iniziata una nuova fase della storia della salvezza, spiegare le Scritture non significherà altro che annunciare che «si è compiuta [*peplērōtai*] questa Scrittura che voi avete ascoltato» (v. 21). In particolare, nel brano in questione, la Scrittura che si è realizzata è

<sup>87</sup> P. MASCILONGO, *Il Vangelo di Marco. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2019, p. 132.

proprio quella riguardante il compimento del tempo, ovvero l'«anno di grazia del Signore» (v. 19), che il Messia, sotto l'azione dello Spirito, è chiamato a proclamare. Osserva, a questo proposito, François Bovon: «“Proclamare pubblicamente”, indica che la salvezza entra in vigore con la parola»<sup>88</sup>. A contribuire a quest'opera di salvezza, poi, non è solo la parola pronunciata *in quel tempo* da Gesù, ma è la parola pronunciata *oggi* (cf. v. 21). Su questo aspetto osserva ancora Bovon: «“Oggi questa scrittura si è compiuta”. Luca sa bene che questa affermazione [...] (“oggi”) appartiene al passato, ma la sua opera deve servire non a evocare la storia ma a sostenere la vita della chiesa di oggi, inserita nel tempo della salvezza che è cominciato allora»<sup>89</sup>. La parola del vangelo (cf. v. 18), *ogni volta* che risuona, immette in quel *tempo compiuto*, inaugurato dalla predicazione di Gesù.

Benché Matteo non presenti un riferimento esplicito al compimento del tempo in relazione all'esordio del ministero pubblico di Gesù, tuttavia, all'inizio del discorso della montagna, non manca un esplicito riferimento al tema del compimento, relativo anzitutto alla persona di Gesù e poi, di conseguenza, a quella dei suoi discepoli: «Non sono venuto ad abolire, ma a dare pieno compimento [*plērōsai*]» (v. 17) alla Legge e ai Profeti. Ulrich Luz, nel suo celebre commentario, coglie anzitutto la portata straordinaria di questa affermazione all'interno del Vangelo di Matteo, a motivo della sua collocazione<sup>90</sup>; poi ne offre una propria interpretazione: è, nel suo complesso, la vita obbediente di Gesù a compiere gli insegnamenti della Legge e dei Profeti. «A questo corrisponde che il v. 17 sia un detto del tipo con ἤλθον: si tratta dell'invio, del tutto speciale, di Gesù a compiere, totalmente e pienamente, la legge e i profeti»<sup>91</sup>. Anche il discepolo, quindi, dovrà compiere la Scrittura, come il suo Maestro (cf. v. 19), in maniera radicale (cf. v. 18), nella logica dell'amore (v. 20). Sebbene – come si è detto – Matteo non espliciti il nesso fra queste affermazioni e la qualità messianica del tempo, ci sembra sottinteso che questo compimento delle Scritture (a cui Matteo mostra di essere così attento in tutta la sua opera) sia collegato all'irruzione dell'*eschaton*.

<sup>88</sup> F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. 1, Paideia, Torino 2005, p. 251.

<sup>89</sup> *Ivi*.

<sup>90</sup> Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, vol. 1, Paideia, Torino 2006, p. 349.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 356.

Il vangelo di Gesù Cristo, attestato nella Scrittura ed esposto in maniera paradigmatica nei brani dei sinottici appena esaminati, mostra che, per il credente, l'accesso ad una esperienza piena del tempo non può non passare attraverso la mediazione del testo biblico. Questa affermazione, desunta dalla coscienza che le Scritture hanno di loro stesse, ci consente di intuire quali possono essere le implicazioni di un uso teologico e pastorale di *Temps e récit* (l'opera di Paul Ricœur evocata nel cuore di questo nostro contributo) in merito al tema che stiamo trattando: se ogni narrazione, attraverso la propria con-figurazione del tempo, consente al tempo pre-figurato del mondo di trasformarsi nel tempo ri-figurato dell'uomo, i nostri tanti tempi perduti potranno accedere all'esperienza di un tempo finalmente compiuto se si lasciano interpellare dalle Scritture, dotate, come sono, di quella singolare capacità con-figurante che esse devono al loro carattere ispirato e alla loro apertura escatologica. Se questa ipotesi è corretta, la Chiesa dovrà pensare e realizzare la propria azione evangelizzatrice (anche) come quell'evento in cui si fondono narrazioni diverse: quelle dei destinatari dell'annuncio e quelle contenute nelle Scritture (anche mediate dalle narrazioni della comunità che annuncia), in vista di una vita nuova, ossia di un tempo ri-figurato, ad immagine di quanto Luca racconta in At 8,26-40, a proposito dell'incontro di Filippo con l'eunuco.

FEDERICO BADIALI

*Docente stabile di Teologia sistematica*

*Facoltà Teologica dell'Emilia-Romagna*

*Bologna*

*donfedericobadiali@libero.it*

## **Keywords**

Covid-19 – Escatologia – Narrazione – Ricœur – Tempo.

Covid-19 – Eschatology – Narration – Ricœur – Time.

## **Summary**

The question about time, triggered by the lockdown period, is still relevant today. Time still doesn't seem to be enough, or it never seems to pass. What «sickens» our experience of time and what can «restore» it? In this paper, first of all, we intend to bring to mind the experience people lived during the pandemic, through some nov-

els that tried to express the distressfulness and hope of those months. We will then turn to the philosophical reflection, in order to verify whether the questions felt during the Covid-19 lockdown were contingent, or whether they constitutively belong to the heart of the human being. Therefore, we will ask ourselves how Christian faith answers these questions, by examining the contributions of some of the greatest 18<sup>th</sup> century theologians (Barth, von Balthasar and Cullmann). We will finally dwell on some pages of the New Testament, to understand how we can access the fullness of time.