

INTRODUZIONE	2
1. TEMPO	5
1.1. TEMPO CICLICO	5
1.1.1. LA CONCEZIONE DEL TEMPO NELL'ANTICHITÀ.....	5
1.1.2. LE RIFLESSIONI SUL CONCETTO DI TEMPO NEL MEDIOEVO.....	9
1.2. TEMPO LINEARE	12
1.2.1. CONCEZIONI DEL TEMPO: TRASCENDENTALE, ASSOLUTA E RELAZIONALE ..	12
1.2.2. IL TEMPO NELLA VISIONE DELLA MODERNITÀ	15
1.3. TEMPO NELLA BIBBIA.....	18
1.3.1. LA SPECIFICITÀ DEL TEMPO NELL'ANTICO TESTAMENTO	18
1.3.2. LA SPECIFICITÀ DEL TEMPO NEL NUOVO TESTAMENTO	22
1.3.3. UNO SGUARDO OLISTICO DEL TEMPO NELLA BIBBIA	24
2. ESCATOLOGIA	30
2.1. LA TEMPORALIZZAZIONE DELL'ESCATOLOGIA	30
2.2. L'ETERNIZZAZIONE DELL'ESCATOLOGIA	37
2.3. BREVE PROSPETTIVA BIBLICA.....	45
3. L'AVVENTO NEL PENSIERO DI MOLTSMANN	55
3. 1. IL RAPPORTO FRA LE VISIONI DEL TEMPO ED ESCATOLOGIA CRISTIANA	55
3.2. LA PROMESSA: ELEMENTO ESCATOLOGICO CENTRALE	60
3.3. UN DIO CHE VIENE.....	64
3.4. FUTURO O AVVENTO?.....	67
3.5. LA PREROGATIVA DELL'AVVENTO: IL NOVUM.....	73
CONCLUSIONE	77
BIBLIOGRAFIA	82

Introduzione

«Colui che attesta queste cose, dice: «Sì, vengo presto!» Amen! Vieni, Signore Gesù!» (Apocalisse 22:20)

Con queste parole le sacre scritture arrivano al termine della testimonianza di Cristo, nell'ultimo libro della Bibbia. Si tratta di una doppia affermazione finale, la quale attesta una volontà unica: la venuta di Gesù Cristo sulla terra. L'avvento, che porta con sé il compimento definitivo dell'arrivo del Regno di Dio. Un regno che unisce in completa sintonia l'umanità e Dio. Tutti due avviano la propria aspirazione per quanto riguarda il tempestivo arrivo di quell'avvento che cambierà per sempre il loro presente.

In questo versetto si vede come alla parola di Dio si associa quella dell'uomo, ambedue sono unite dallo stesso desiderio d'incontrarsi. Le ultime frasi della Bibbia, da una parte riportano la parola indicativa di colui che viene, veicolando in questo modo una certezza dell'immediato arrivo e dall'altra parte l'imperativo presente di colui che aspetta, il quale trasmette un grande desiderio di tale incontro. Dio e l'uomo si coinvolgono in uno scenario armonioso ed unificante nel loro sogno d'incontrarsi. Sembra quasi di assistere ad un dialogo tra l'uomo e Dio. Un dialogo che veicola l'esistenza di una distanza tra i due, ma allo stesso tempo trasmette anche una grande voglia di colmare tale separazione.

Il dilemma esistenziale che spesso si affronta oggi, quando si legge questo versetto, riguarda soprattutto il tempo, ovvero i circa 2000 anni i quali dividono l'oggi e la promessa fatta con quella frase. Tale problema sorge anche nel momento in cui il tempo viene avvicinato maggiormente alla rispettiva categoria escatologica. L'*eschatos*, nel senso dell'età ultima, sembra non sopraggiungere più nel tempo. Tale problematica rende ancora più complessa, se non addirittura irraggiungibile, la comprensione dell'escatologia cristiana. Per di più, il credente di oggi si trova davanti ad una promessa fatta nella Bibbia ancor prima della sua nascita. Inoltre, tale promessa resterà anche dopo la sua scomparsa. Questo dato inevitabilmente testimonia il fatto che l'escatologia cristiana tocchi non solo l'individuo da vicino, bensì vada oltre, toccando questioni molto più grandi dell'essere umano. Eppure, dato che il primo destinatario della promessa non è altro che l'essere umano, la promessa dell'arrivo del Regno di Dio coinvolge pienamente ogni credente mai vissuto sulla terra.

Come già accennato, uno dei principali problemi riguardante la promessa dell'arrivo di Cristo consiste nella comprensione del concetto di tempo. Questo fa capire quanto sia importante non solo definire ma anche comprendere questo fenomeno complesso. Nella sua semplicità tale concetto ha tormentato molto spesso le più illustri menti dell'umanità. Tuttavia non si è mai trovata una definizione che possa circoscrivere questo concetto.

Il tempo veniva associato a diverse figure e attività della natura. Molte "religioni naturali" cercavano di interpretare i fenomeni che accadono nella natura, definendo il tracciato temporale come un cerchio senza un inizio e senza una fine, ma con un'eterna ripetizione del tempo. Dall'altro lato alcune di queste, nella designazioni del tempo, si rendevano conto del bisogno ineluttabile dell'esistenza di un inizio di tutto. In tal modo si spiegherebbero le letture del tempo di tante religioni, le quali credevano nell'esistenza di un grandioso inizio. Essi, non volendo allontanarsi dal tempo originale, cercavano con tutti mezzi a disposizione di replicare quel grande tempo primordiale. Infatti attraverso dei riti si credeva di annullare il tempo che separa l'oggi dall'avvio del tempo primordiale, in cui tutto quanto iniziò ed era perfetto. In questo modo, restando il più possibile attaccati al tempo iniziale della perfezione, si cercava di sfuggire il più lontano possibile dall'opposto di quell'inizio, cioè dalla fine di tutto.

Non tutte le religioni, però, avevano paura della fine del tempo. Anzi, alcune confidavano e desideravano l'arrivo della fine del tempo presente. Così come lo faceva la religione d'Israele, la quale puntò tutta la sua esistenza sull'arrivo del Messia il salvatore della nazione di Dio. Nella prospettiva messianica, il tempo veniva visto come una linea che conduce inevitabilmente verso il suo culmine. In questo senso anche la cristianità condivise la staffetta storica messianica d'Israele, facendo dell'arrivo di Cristo l'avvento fondamentale ed universale, il cavallo di battaglia della Chiesa cristiana primitiva.

La varietà delle visioni del tempo non si è esaurita tutt'oggi. Qualsiasi forma li si dà, il tempo sembra flessibile e si adatta ad ognuna di queste, pur tuttavia restando inafferrabile. Il difficile compito di dare una lettura al tempo toccava anche all'escatologia cristiana, dato che quest'ultima cerca di descrivere proprio la parte terminale del tempo. Ed è forse per questa ragione che la definizione prediletta del tempo fosse rappresentata da una linea. Poiché l'esistenza dell'*eschatos* cristiano ha occorrenza di trovare la fine della storia

presente. Ciò nonostante, anche la linearità temporale affronta serie difficoltà nel contenere la complessità che porta in sé l'arrivo dell'avvento di Dio nel mondo. Per questo motivo è necessaria l'esistenza di un rapporto più chiaro possibile tra l'escatologia cristiana ed il tempo. Un compito ostico, visto che tale relazione diventa sempre più difficile da stabilire.

Un altro grande problema da affrontare sta nel trovare il posto dell'escatologia cristiana. Da una parte c'è da considerare se e dove sia giusto collocare l'escatologia cristiana all'interno del tempo. D'altra parte sorge ancor più la necessità di chiarire se c'è e che tipo di rapporto esiste tra l'escatologia cristiana ed il tempo. In fin dei conti è indispensabile capire dove finisce il tempo e dove inizia l'escatologia. Di certo, però, sta il fatto che il mediatore protagonista del collegamento tra il tempo ed escatologia cristiana è l'avvento stesso, dal momento che è proprio l'avvento dell'arrivo di Cristo a provocare questo sconvolgimento. Giacché attraverso l'avvento di Dio si cerca di capire il significato dell'escatologia e in fondo anche il senso del tempo. Anzi, il culmine finale nel tempo diventa prospettiva del movimento del presente. In questo senso, l'avvento di Dio sembra portare con sé il futuro nel presente. Esso arriva nel tempo, dando vita all'escatologia cristiana da una parte, e dall'altra dona al tempo l'opportunità di finire.

Tanto desiderato da alcuni, quanto temuto dagli altri, l'avvento di Dio nel mondo non è privo di misteri. Quando avverrà questo avvento? Come sarà il suo arrivo? Quali sono gli elementi principali che porta al suo interno e quale saranno le caratteristiche essenziali che assumerà? Ed infine, a quale domani condurrà e quale oggi comporta in sé quella promessa fatta riguardo all'avvento di Dio? Con questo genere di domande ci si incontra nel momento in cui si cerca di comprendere e delineare tale avvento. In questo senso lo studioso tedesco J. Moltmann cercò di intuire e descrivere, nella sua opera, l'avvento che segna l'ultimo punto del tempo, sul quale si regge la prospettiva dell'andamento dell'intera storia dell'umanità. Moltmann, in modo originale ed affascinante, traccia uno schizzo descrittivo dell'avvento di Dio, che dischiude un nuovo orizzonte, pieno di nuove prospettive e percorsi da seguire.

1. TEMPO

1.1. Tempo ciclico

1.1.1. La concezione del tempo nell'antichità

La nascita e la morte assieme alla consapevolezza di sé portò l'essere umano ad un ripensamento della propria esistenza e del tempo della propria sussistenza. Partendo dalle epoche preistoriche, l'usanza di allestire le tombe dei defunti, giunta al suo culmine con le costruzioni delle maestose piramidi dell'antico Egitto, testimonia a tutt'oggi la grande preoccupazione dell'essere umano riguardo il proprio tempo e il proprio destino.¹ Sin da epoche remote, la consapevolezza del tempo impedisce all'uomo di trascorrere la propria vita come lo si fa nel mondo animale, e cioè quasi totalmente rinchiusi nell'esperienza del presente.²

Parlando della visione del tempo nelle epoche primitive, M. Eliade³ indica la fondamentale importanza che veniva data al processo d'imitazione dell'idea del mondo trascendentale allora presente. Egli nota l'importanza dell'unico tempo reale, vero e sacro, il quale non è altro che il tempo primordiale, mitico. Il tempo in cui l'intero universo era stato creato. L'imitazione ripetitiva attraverso riti facenti riferimento a quel "tempo iniziale", per l'uomo antico significavano il vero e proprio annullamento della distanza temporale che separava il tempo *sacro*, cioè primordiale, dal tempo *profano*, cioè attuale in cui l'uomo vive. I riti dell'iniziazione di ogni nuovo anno rendevano possibile una vera e propria ripresa del tempo dal suo inizio, vale a dire una ripetizione della cosmogonia.⁴ In tal modo il tempo rituale imitativo coincideva con il tempo primordiale reale.

Questo meccanismo faceva sì che ogni periodo ed epoca avesse come punto di riferimento il tempo primordiale. Per cui il tempo profano, imitando e abolendo la distanza, girava attorno al tempo sacro. Di conseguenza, questo modo di concepire il tempo potrebbe essere rappresentato con un cerchio chiuso. Al centro di tale cerchio sarebbe collocato il tempo *sacro* mentre la circonferenza rappresenterebbe il tempo *profano*. Attraverso tale concezione molte culture

¹ Max Jammer, glossa "tempo", in *Enciclopedia Europea*, a cura di Livio Garzanti, vol. XI, Garzanti, Milano 1981, p. 147.

² *Ibidem* p. 147.

³ Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour – Archétypes et répétition*, Gallimard, 5, rue Sébastien-Bottin, Paris 1949., trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1968.

⁴ *Ibidem*. p. 77.

antiche si assicuravano la vicinanza al tempo sacro, mantenendo il contatto con l'idea dell'eternità e dunque con l'immortalità.⁵

Dall'altra parte l'alternarsi dei giorni, delle notti e delle stagioni, ebbe un influsso inevitabile sul concetto di "tempo naturale" nelle culture antiche. Cercando d'interpretare la ripetitività dei fenomeni naturali, ogni civiltà creava il suo modo di suddividere il tempo: in anni, stagioni, mesi, settimane, ecc.

Aldilà della struttura interpretativa su cui si costruiva questa suddivisione temporale, ciò che era evidente e comune allo stesso tempo in tutte le visioni era: *l'inizio* del periodo e *la fine* dello stesso.⁶ L'alternarsi della *fine* e dell'*inizio* creava il ritmo del tempo cosmico, della natura, al quale l'agricoltore e il cacciatore doveva adattare la propria vita. È importante notare che solo con la *fine* del periodo, in modo diretto, era possibile un vero *inizio* del tempo successivo.

Il pensiero fin qui descritto viene definito da M. Eliade come la "rigenerazione del tempo". Si pensava che nella distanza tra il tempo della creazione perfetta e il tempo dell'oggi, in cui si vive, fossero accaduti delle deviazioni, dei disordini, in una parola il caos. Data questa circostanza, per l'uomo antico era indispensabile il ripristino del tempo della perfezione perduta, e con esso il rinnovamento della vita stessa.⁷

Come ho notato prima, il tempo appesantito dal male poteva essere annullato soltanto attraverso il rito. Quest'importante avvenimento di ripristino rendeva possibile una nuova nascita dell'intera organizzazione del mondo. Esso, inoltre, liberava anche l'essere umano stesso da tutto ciò che di negativo gli era successo fino a quel momento, cioè dal male, dalle colpe, dai peccati. Con ciò che veniva resa concreta la possibilità di ricominciare un nuovo inizio, una nuova vita.⁸

In linea di massima, l'idea della morte o la certezza dell'arrivo della propria fine nel futuro conferisce un senso di profonda insicurezza ed ansia. A differenza dell'uomo primitivo descritto da Eliade, i pitagorici greci per opporsi alla distruttività dello scorrere del tempo furono indotti ad accogliere concezioni di tempo

⁵ Ibidem. p. 55s.

⁶ Ibidem. p. 74s.

⁷ Ibidem. p. 75.

⁸ Ibidem. pp. 104-115.

leggermente diversa. Infatti essi adottarono la dottrina della *metempsychosis*.⁹

Secondo questa dottrina, il tempo non è altro che l'imposizione di limiti all'eternità attraverso il moto dei corpi celesti. Questi ultimi resero il tempo una quantità misurabile, delimitandone il flusso in unità quali i giorni, i mesi, gli anni, ecc.¹⁰

Il movimento che conduce al costante mutamento della realtà è, di per sé, il processo peculiare che caratterizza il tempo. Alla base di questa percezione c'è la visione che vede il tempo come qualcosa che circonda, avvolge e domina. Si avverte il carattere autoritario del tempo. L'uomo si sente soggetto al tempo, percependolo come qualcosa che lo condiziona. Egli resta impotente davanti al tempo, limitandosi soltanto a subirlo. Il tempo viene visto come ciò che fa invecchiare e genera oblio. Esso è ciò che deteriora le cose e guida l'uomo verso la morte. Dunque il tempo è qualcosa che riguarda l'uomo nel profondo. Il soggetto del tempo, l'uomo appunto, diventa la sua misura. Di conseguenza nella percezione del tempo s'intravede una duplicità: da una parte il tempo sembra quasi dominare l'uomo, dall'altra l'uomo appare intrinsecamente "temporale".¹¹

Inteso ontologicamente, il tempo veniva associato al concetto greco di *alloiosis* (alterazione) dell'"essere" eterno. Per esistere il tempo doveva essere riportato a quella condizione iniziale immutabile. Secondo Platone il tempo, in conseguenza dell'immutabile regolarità della successione numerica, supera la barriera che separa il mondo fisico imperfetto, soggetto al mutamento e alla corruzione, dal mondo perfetto e immutabile dell'essere intellegibile.

Restando nel dualismo platonico,¹² il tempo veniva considerato come una creazione della copia imperfetta dell'eternità del mondo ideale. Ecco perché la storia del mondo veniva vista come un susseguirsi di epoche, in cui l'età successiva è per principio meno perfetta della precedente. In questa prospettiva Platone, descrivendo la storia, delimita tre epoche principali:

(1) *l'età degli dei*, i quali colonizzarono la terra allevando gli uomini come i pastori allevano le greggi;

⁹ Dal greco antico "μετεμψύχωσις" – *metempsychosis* cioè *passaggio delle anime*. Nella filosofia antica occidentale il termine *metempsychosis* indica la reincarnazione delle anime; cioè trasmigrazione dell'anima o dello spirito vitale dopo la morte in un altro corpo dell'essere umano, animale o vegetale.

¹⁰ Max Jammer, op. cit., pp. 148s.

¹¹ Valerio Guagnelli Scanzani, *Il concetto di tempo in Hegel*, nel sito internet: <http://web.tiscali.it/quaderno/Documenti/HegelTempo.htm>, visitato il 28/06/2010.

¹² Platone era convinto dell'esistenza di due mondi: uno è il mondo perfetto, ideale, cioè il mondo delle idee, mentre l'altro è il mondo imperfetto corrotto materiale in cui l'uomo vive.

(2) *l'età degli eroi*;

(3) *l'età degli uomini*, la quale dura ormai ma molto tempo.¹³

A differenza di Platone, Aristotele non pensava al mondo come a qualcosa che nasce. Egli ha posto il problema del tempo come dimensione cosmica e naturale. Secondo Aristotele, il tempo è qualcosa che dobbiamo cominciare a pensare a partire dal movimento degli astri, in particolare del sole. Ciò tuttavia non deve condurre a identificare il tempo con il movimento. Deve piuttosto condurre a concepirlo come misura del movimento stesso. Infatti per Aristotele il tempo non coincide con il movimento. Per determinare la velocità si deve già conoscere il tempo. Tuttavia esso ha a che fare con il movimento.¹⁴ Il tempo è: «il numero del movimento secondo il prima ed il poi»; «... sembra essere una specie di circolo ... è il numero continuo del movimento successivo».¹⁵

La visione di Aristotele collega il concetto di tempo a quello dello spazio. Grazie a quest'ultimo il tempo diviene misurabile. Se si misura il tempo attraverso il movimento cosmico, allora in effetti lo si misura attraverso lo spazio, rappresentato dai movimenti degli astri.¹⁶ Per Aristotele il tempo è, inoltre, una linea di punti che si succedono in modo ciclico. In questo modo esso diventa una realtà spaziale nella quale il passato rimane indietro e il futuro sta davanti al presente.

Pensando all'eternità come all'esistenza atemporale dell'immutabile, Aristotele riteneva il tempo come una durata nella quale esiste tutto ciò che muta dall'eternità. D'altra parte il movimento, il quale pure caratterizza il tempo, ha di per sé il fine ultimo di arrivare alla perfezione del tutto.¹⁷ In questo senso la posizione ottimista di Aristotele si differenzia molto da quella di Platone.

¹³ Nicola Abbagnano, *Storia della Filosofia: Il pensiero greco e cristiano dai presocratici alla scuola di Chartres*, vol. 1, Gruppo editoriale l'espresso, Bergamo 2005, p. 208.

¹⁴ Valerio Guagnelli Scanzani, op. cit.

¹⁵ Aristotele, *Fisica*, IV(Δ), 11, 219a-b.

¹⁶ Arist., *Fisica*, IV, 10-11.

¹⁷ Nicola Abbagnano, op. cit., p. 273.

1.1.2. *Le riflessioni sul concetto di tempo nel Medioevo*

La comprensione e la definizione del concetto di tempo, nel periodo medievale come nell'antichità, costituivano un'impresa tutt'altro che facile da raggiungere. I vari tentativi di descrivere questo "fenomeno sfuggente" non sono mai arrivati ad un risultato unanimemente condiviso. C'è chi ha messo in discussione l'esistenza stessa del tempo. Molte delle riflessioni sul tempo, in questa prospettiva, devono essere considerate come risposte alle argomentazioni degli Scettici. Infatti, secondo quest'ultimi, il tempo non esiste in sé poiché il futuro non è ancora, il passato non è più e il presente non permane.¹⁸

Agostino, cercando di descrivere il tempo, confessa la sua incapacità di spiegarlo da una parte, ma rivendica la sua esistenza intrinseca dall'altra:

«Che cos'è dunque il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se voglio spiegarlo a chi me lo chiede, non lo so più. E tuttavia io affermo tranquillamente di sapere che se nulla passasse non ci sarebbe un passato, e se nulla avvenisse non ci sarebbe un avvenire, e se nulla esistesse non ci sarebbe un presente».¹⁹

Per Agostino l'elemento fisso che permette la misurazione dei tempi è l'anima umana. Quindi l'uomo misura il futuro a partire dall'atteggiamento del suo animo. Il futuro è più lungo o più corto in base all'*attesa*. Il passato, dunque, viene misurato in base ad un altro atteggiamento dell'animo umano, è cioè la *memoria*.²⁰

Nel periodo medievale il concetto del tempo risentì molto l'influenza delle idee appartenenti ai grandi filosofi antichi come Platone e Aristotele. Le discussioni attorno a tale concetto, in linea di massima, si occupavano di tre aspetti particolari del tempo:²¹

- (1) la *realtà* del tempo;
- (2) l'*unicità* ed *universalità* del tempo;
- (3) la *continuità* del tempo.

¹⁸ Valerio Guagnelli Scanzani, op. cit.

¹⁹ Agostino *Confessioni*, XI – 14:17, in A Select Library of the Christian Church, Nicean and Post-Nicean Fathers, vol. 1, *The Confessions and Letters of Augustin, with a Sketch of his Life and Work*, Edited by Philip Schaff, D.D., LL.D., Hendrickson Publishers, Massachusetts 1999², p. 168.

²⁰ S. Agostino, *Confessioni*, XI, 20 e 28.

²¹ Max Jammer, op. cit., p. 148 s.

Nel primo caso il problema veniva proposto attraverso la domanda: il tempo esiste in quanto parte della natura o è solamente frutto del pensiero umano? Questa questione per la verità era già stata sollevata da Aristotele, il quale si chiedeva se fosse possibile l'esistenza del tempo senza l'esistenza dell'anima. Aristotele, attraverso il ragionamento del *numero* e del *numerante* che rende valore al *numero*, arriva alla conclusione secondo quale la realtà del tempo dipende direttamente dall'esistenza di una mente che conta il tempo.²² Questa sua conclusione venne in netto contrasto con la visione di Platone, secondo cui è l'esistenza stessa del tempo che consente alla mente la possibilità di contare il tempo. Ecco perché la visione aristotelica del tempo fu spesso definita dai pensatori medievali come una visione "soggettiva" del tempo.²³

Per quanto riguarda il problema dell'*unicità* del tempo, si cercava di capire la risposta alla medesima domanda posta da Aristotele: «di qual movimento è misura il tempo?»²⁴ Difatti egli era contrario all'esistenza di "tanti tempi", piuttosto sosteneva che il tempo fosse uno solo, immutabile e simultaneo. In questa prospettiva, il cielo con il suo moto circolare, in quanto determinante ultimo del tempo, viene ad essere considerato la misura per eccellenza del tempo stesso. Questa sua visione, a quanto pare, era conciliabile con le idee platonico – stoiche che facevano riferimento al cosiddetto tempo *ciclico*. Quest'ultimo veniva considerato come un lasso di tempo nel quale tutti gli astri celesti, dopo aver fatto il loro giro, si ritrovano alla loro posizione iniziale. In tal modo veniva compiuto il "grande anno" che contiene circa 36 000 anni.²⁵

Con il diffondersi del cristianesimo tale idea divenne inammissibile, dato che secondo la visione cristiana, l'avvento della crocifissione di Cristo era unico in sé e di conseguenza irripetibile. Perciò già gli illustri rappresentanti del cristianesimo iniziale, tra cui Origene e Agostino, si sono fortemente opposti alla teoria del tempo inteso come "eterno ritorno". Criticando il collegamento cosmico a quello temporale, Agostino scrive: «Se si fermassero i luminari celesti e continuasse a girare la ruota del vasaio, non vi sarebbe più il tempo con cui misurare quei giri ...?»²⁶

²² Aristotele, *Fisica*, IV(Δ), 14, 223a-b.

²³ Max Jammer, op. cit., p. 148.

²⁴ Aristotele, *Fisica*, IV(Δ), 14, 223a-b.

²⁵ Max Jammer, op. cit., p. 149.

²⁶ Agostino, *Confessioni*, Libro XI, Capitolo 23.

Alla continuità temporale, sempre Aristotele, congiunge la continuità del moto, nel senso della divisibilità illimitata.²⁷ Il nodo principale da sciogliere consisteva nel capire come potesse essere concepito il tempo in quanto *divisibile* all'infinito, pur essendo formato dagli istanti successivi considerati *indivisibili*. L'istante indivisibile del tempo, in linea di massima, veniva identificato in quel punto che, all'interno del tempo, separa e allo stesso tempo unisce in sé il passato e il futuro.

Maimonide²⁸, un filosofo ebreo, dando credito a questa visione aristotelica, si spinge ad una teoria ancora più estrema. Infatti secondo lui l'esistenza immutabile dell'intero universo sarebbe possibile solo durante quell'istante piccolissimo di tempo. Appena dopo quest'istante l'intero universo verrebbe distrutto per poi essere creato di nuovo per l'istante successivo che arriva. Secondo questa visione, la continuità temporale diventa una apparenza simile a quell'effetto cinematografico dove le immagini fisse della pellicola, succedendosi, creano l'illusione di un movimento continuo. Tutto questo viene collocato nel grande quadro dell'atto incessante della creazione divina.²⁹

In fin dei conti, riguardo al concetto del tempo, il periodo medievale assunse delle posizioni che possono essere riassunte attraverso citazioni, quali: «giorno e notte e anno non sono né tempo né parte del tempo ... ma il tempo è la quantità in cui il tempo esiste»³⁰; e : «il moto non produce il tempo, ma sono giorni, mesi e anni; il tempo dall'altra parte esiste per sé e non è un accidente del moto.»³¹

²⁷ Aristotele, *Fisica*, III (Γ), 7, 207b; IV(Δ), 14, 219a.

²⁸ Maimonide, *Giuda dei Perplessi*, citato da Max Jammer, cit. p. 149.

²⁹ Ibidem. p. 149.

³⁰ Aristotele *Fisica* 790,3-15, citato da Max Jammer, op. cit., p. 149.

³¹ Max Jammer, op. cit. p. 149.

1.2. Tempo lineare

1.2.1. Concezioni del tempo: trascendentale, assoluta e relazionale ³²

Nel seicento, l'invenzione del orologio meccanico a pendolo consentì al concetto di tempo di assumere progressivamente contorni con aspetti trascendentali rispetto all'esistenza umana. Il tempo effettivamente divenne qualcosa che sfugge al controllo umano. Pretendendo di possedere in sé una realtà assoluta, il tempo divenne astratto, a sé stante e in definitiva cominciò a governare la vita umana fino ad oggi.³³

Le obiezioni più significative alla posizione aristotelica riguardante l'ontologia del tempo furono sollevate dal filosofo italiano Giordano Bruno. Egli infatti, contrariamente ad Aristotele, cercò di sottolineare la *priorità ontologica* del tempo rispetto al moto. Secondo Giordano Bruno, anche se il moto di per sé può essere utilizzato come unità di misura del tempo, tuttavia il tempo rimane una condizione necessaria dell'esistenza stessa della fisica.³⁴

Pierre Gassendi, il filosofo francese, animato dalle dottrine che emanciparono il concetto del tempo dalle teorie aristoteliche, cercò di associare lo studio della natura del tempo a quello della natura dello spazio.³⁵

Sulla stessa scia, Galileo ridusse successivamente il tempo ad una semplice misura correlata allo spazio. In questo modo si venne a favorire lo studio delle proprietà geometriche del tempo, con l'inevitabile conseguenza del distacco dai suoi aspetti metafisici. Tutto questo ridusse il tempo ad una quantità fisica provvista di un'unica dimensione.³⁶

In questo contesto Isaac Newton modellò la sua "teoria del tempo assoluto". Secondo il noto fisico inglese, il tempo ha la sua propria e indipendente esistenza e scorre uniformemente secondo le proprie leggi, senza essere influenzato da alcun avvenimento esterno.³⁷

Successivamente John Locke criticherà l'assolutismo presente nella concezione newtoniana del tempo. Egli, infatti, situa la nozione del tempo all'interno dell'esperienza percettiva della mente. Di conseguenza, il tempo

³² Ibidem, p. 149.

³³ Ibidem, p. 149.

³⁴ G. Bruno, *Camoeracensis Acrotismus*, I, 1, artt. 38-44, citato da Max Jammer, op. cit., p. 149.

³⁵ Max Jammer, op. cit., p. 149.

³⁶ Ibidem, p. 149.

³⁷ Ibidem, p. 149.

diventa una percezione soggettiva del passaggio delle idee attraverso la mente umana.

Sempre criticando l'idea del tempo assoluto, il filosofo irlandese G. Berkeley, sostenne che: sebbene per Dio ci possa esistere un tempo assoluto come misura di tutti gli avvenimenti temporali, per l'uomo il tempo non può essere che relativo, se non relazionale e soggettivo.³⁸

Un contributo importante allo sviluppo della teoria *relazionale* del tempo venne dato dal filosofo e matematico tedesco G. W. Leibniz³⁹. L'argomento fondante della sua confutazione del tempo *assoluto* è rappresentato dal "principio di ragion sufficiente". Secondo questo principio, l'intera esistenza avrebbe di per sé una ragione di essere. Leibniz, in altre parole, era convinto del fatto che ci debba essere una ragione per cui Dio ha creato ciò che ha creato in un dato momento. In questa prospettiva, l'esistenza di una ragione sufficiente per la scelta di una data precisa per la creazione divina, trasforma il tempo omogeneo ed assoluto in un tempo relativo e relazionale. Di conseguenza è più plausibile interpretare il tempo come una relazione fra eventi. Questa relazione crea un certo ordine, di per sé non simultaneo, bensì collegato a quella ragione dell'avvento decisivo.

Sulla stessa scia, sarà il filosofo tedesco Immanuel Kant a proporre successivamente la tesi dell'"idealità trascendentale del tempo".⁴⁰ Quest'ultima, secondo Kant, è una forma dell'intuizione umana, perciò è collegata all'esperienza interna della persona. Tuttavia Kant accettò l'idea di Newton secondo cui il tempo è indipendente dai contenuti della coscienza sensibile della mente, opponendosi alla teoria di Leibniz che definisce il tempo come una semplice relazione tra eventi. Secondo la prospettiva kantiana, il tempo è:

«una rappresentazione necessaria, anteriore a tutte le intuizioni, giacché, quanto ai fenomeni in generale non possiamo rimuoverne il tempo stesso, anche se siamo capaci di pensare il mondo come privo di fenomeni. Né il tempo è discorsivo, nel senso di un concetto generale, poiché tempi diversi sono parte di uno e dello stesso tempo».⁴¹

³⁸ Ibidem, p. 150.

³⁹ Ibidem, p. 150.

⁴⁰ Ibidem, p. 150.

⁴¹ Ibidem, p. 150.

In altre parole, secondo Kant, il tempo è una *forma* dell'intuizione che rende capace l'uomo di percepire i fenomeni. In tal modo Kant trasforma il tempo in un intermediario necessario tra l'essere umano ed i fenomeni esterni ad esso. Ecco perché tutti i fenomeni percepiti dall'essere umano possono essere soltanto *temporali*.

Dopo il grande apporto kantiano alla descrizione del tempo, l'attenzione dei filosofi moderni si concentrò principalmente sulla distinzione che sussiste tra il tempo in quanto *forma* della sensazione ed il tempo in quanto *concetto*. Così il filosofo tedesco Hegel,⁴² cercando di capire il concetto dell'*identità* strettamente collegato all'*opposizione*, definisce il tempo come: « ... l'essere esistente che immediatamente non è, ed il non essere immediatamente è ». La chiave che spiega la visione hegeliana del tempo sta nella parola *determinazione*. Secondo la lettura hegeliana, il tempo è ciò che lascia l'essere esistente in balia al non essere da una parte, e il non essere a seguire l'essere dall'altra. Essere e non essere tuttavia non arrivano mai ad equivalersi, ma determinati, restano sempre in opposizione. Il tempo, per Hegel, diventa perciò una pura *forma* di contraddizione nella sua propria esistenza: ciò che adesso che chiama "ora" diventa immediatamente "non ora", proseguendo questo meccanismo continuamente. Sarà la comprensione di questi due principi e della loro dinamica contraddittoria, a determinare la dimensione temporale. Il tempo, inoltre, è qualcosa a sé che si rapporta allo *spirito*. Di conseguenza il tempo non è più successione dei momenti, ma piuttosto la comprensione unitaria di essi.⁴³

D'altro canto M. Heidegger riproduce la visione del tempo in quanto tempo *per qualcosa*. Egli riflette sul fatto che il tempo è sempre pensato a partire dall'operare dell'uomo, dal suo agire nel mondo. Secondo il filosofo tedesco, il tempo è sempre determinato da questo atteggiamento dell'uomo nel mondo. Pertanto il tempo non viene più considerato un'idea astratta: l'esistenza umana è fatta di "tempo per fare qualcosa".⁴⁴

Heidegger, inoltre, vede la morte come possibilità suprema dell'uomo nell'approssimarsi al suo destino inevitabile. Egli concepisce pertanto il tempo a partire da tale possibilità propria dell'uomo. Heidegger stabilisce che il momento

⁴² Francesco Totaro, *Interpretazioni recenti del rapporto tra tempo e totalità in Hegel*, in *Temporalità ed Escatologia*, a cura di Giovanni Feretti, Marietti Torino 1986, p. 158 ss.

⁴³ *Ibidem*, p. 159.

⁴⁴ Umberto Regina, *Temporalità e salvezza della finitudine in Martin Heidegger*, in *Temporalità ed Escatologia*, a cura di Giovanni Feretti, Marietti, Torino 1986, p. 195s.

più importante del tempo è il futuro, cioè l'avvenire, poiché la morte è una cosa che sta sempre davanti all'essere umano, toccandolo nella sua essenza stessa di essere. Di conseguenza *l'essere* heideggeriano non è *nel* tempo ma è il tempo. Dunque egli desume un collegamento tra la morte ed il tempo, nel quale il tempo diventa tempo finito.⁴⁵

1.2.2. Il tempo nella visione della modernità

Tutte le discipline scientifiche, in qualche modo, hanno cercato una loro propria interpretazione del tempo. Così ad esempio nella fisica il tempo viene visto come l'unità di misura relazionale tra il movimento e lo spazio. Di conseguenza il tempo diventa un'unità precisa, costante, identificabile e calcolabile che colloca una distanza tra gli eventi: $Tempo = Distanza \div Velocità$.

Sempre nello stesso senso il tempo viene visto come l'unità di misura standard del sistema organizzativo internazionale. In questo senso esso viene categorizzato in base a delle misure precise come il secondo, il minuto, l'ora, il giorno, la settimana, il mese, l'anno, il decennio, il secolo ect. Il tempo diventa quindi misurabile con estrema precisione attraverso l'impiego di appositi strumenti: orologi, calendari ecc. Anche se la sua irreversibilità è tutt'ora incontestabile e per questo impossibile ripetere o riprodurre dalla scienza, attualmente tale genere d'interpretazione del tempo viene definito come universale, scientifico: tempo *oggettivo*, o *astratto*.⁴⁶

Un'altra interpretazione viene a definire il tempo come intuizioni della successione di stati di coscienza, collegati tra loro da facoltà mentali: la memoria e l'immaginazione. Tale interpretazione tocca da vicino il soggetto stesso che percepisce ed interpreta il tempo e non viene più determinata dalla percezione del tempo collegato a degli oggetti in movimento. Ecco perché viene definito come tempo *soggettivo*.⁴⁷ Partendo da quest'ultima visione, Bergson assume una posizione critica verso l'idea omogenea, astratta e calcolabile del tempo:

«Ciò che l'orologio misura non è l'intervallo di tempo in quanto tale, ma semplicemente una porzione di spazio determinata da due posizioni delle

⁴⁵ Ibidem, p.195s.

⁴⁶ *L'Enciclopedia*, Redazioni grandi opere di cultura UTET, vol. 19, a cura di Enrico Cravetto, La biblioteca di repubblica, Torino 2003, pp. 545-548.

⁴⁷ Ibidem, p. 545-548

lancette che coincidano con le posizioni istantanee, iniziale e finale di un altro oggetto fisico in movimento».⁴⁸

Il tempo, dunque, in questa prospettiva diventa un'esperienza da vivere nell'intimo e nella percezione propria dell'essere umano. In questo senso il tempo viene piegato completamente all'uomo. Heidegger addirittura arriva alla visione del tempo la quale mette in discussione l'esistenza stessa del *tempo oggettivo* o universale. Mentre prima si pensava al tempo come ad un contenitore antecedente pronto ad accogliere l'essere, ecco che Heidegger nota come l'esistenza del tempo in sé fa parte della struttura stessa dell'essere: «... noi non siamo "nella storia" ma, al contrario, c'è storia solo perché l'esserci è, per essenza, temporalità».⁴⁹

L'essere umano nella sua coscienza crea uno spazio temporale per collocare i diversi avvenimenti distinti del suo vissuto come concatenamento lineare, in cui le parti pur toccandosi non si fondono ma restano separate tra di loro. Per poter esprimere in modo più efficace il concetto, si può ricorrere all'immagine di una collana le cui perle sono gli avventi vissuti e il cui filo è la coscienza umana.⁵⁰ In questo modo, in definitiva, il tempo nella coscienza umana viene percepito non solo in quanto entità formale, ma anche in senso qualitativo ed eterogeneo, intenso e non divisibile, non misurabile e irreversibile.

Al contrario della visione del tempo oggettivo, universale e spazializzato in quanto pluralità numerica di elementi tra di loro esteriori e giustapposti, nel tempo descritto da Bergson s'intravedono degli stati di coscienza che si fondono tra di loro come dei cristalli di neve al contatto prolungato con la mano.⁵¹ Di conseguenza le parole chiave che implicano la descrizione del tempo, cioè percezione, interpretazione, emozione, relazione, l'immaginazione, l'interpellazione, ecc, sono collegate direttamente all'essere cosciente.

In quanto descritto fin qui, il tempo assume come elemento centrale la consapevolezza cosciente e soggettiva della percezione del singolo individuo nella propria realtà. Questa descrizione contiene un implicito aspetto antropocentrico della definizione e dunque limita la dimensione del tempo. Tralasciando gli aspetti

⁴⁸ Giorgio Mancini et al., *Corso di Filosofia*, a cura di Salvatore Veca, Bompiani, Gruppo editoriale Fabbri, Milano 1995³, p. 1055.

⁴⁹ Ibidem, p. 1084.

⁵⁰ Ibidem, p. 1056.

⁵¹ Ibidem, p. 1056.

oggettivi del tempo, la visione psicologica tocca solo l'esclusività personale dell'uomo. In qualche modo tale concezione del tempo va a guardare il quadro interiore e in definitiva isola i due elementi: l'uomo da una parte e il suo esterno dall'altra.

Mentre nell'ambito disciplinare delle scienze quali la filosofia, la fisica o la logica il tempo viene esaminato in quanto *concetto*, nella psicologia esso lo si determina come *percezione* consapevole. Riassumendo e paragonando gli aspetti della definizione del tempo *oggettiva* e *soggettiva*, emergono due principali elementi comuni: (1) da una parte si viene a denotare l'idea di una sequenza o successione di eventi, dall'altra (2) entrambe le visioni trasmettono l'idea di continuità o durata dei processi. Possiamo quindi osservare come in fondo la nozione del tempo inglobi in sé connotazioni di carattere sia ordinale, sia dimensionale.⁵²

⁵² Max Jammer, op. cit., pp. 147-152.

1.3. Tempo nella Bibbia

1.3.1. La specificità del tempo nell'Antico Testamento ⁵³

Il termine *tempo* nella Bibbia ebraica non viene espresso attraverso un solo vocabolo. La terminologia ebraica, infatti, è molto ricca ed include in se vari modi di espressione del concetto di tempo: «רִנֵּעַ» *istante*; «עַתָּה» *adesso*; «יּוֹם» *giorno*; «שָׁנָה» *anno*; «עֵת» *periodo*; «בְּרֵאשִׁית» *nel principio*; «עַד-עוֹלָם» *per l'eternità*; «מֵעוֹלָם וְעַד-עוֹלָם» *dal eternità fino all'eternità*; ecc.

Una gamma così vasta di espressioni e dei vocaboli manifesta direttamente una ricchezza semantica che il popolo semita attribuiva al concetto di tempo. Ciò nonostante in tutta la Bibbia, incluso l'Antico Testamento, manca una speculazione specifica sul concetto del tempo. Eccezione a ciò può costituire soltanto il libro dell'Ecclesiaste.

Data questa particolare circostanza, molti studiosi dell'area interessata cercarono di raggiungere la comprensione dei principali tratti del concetto di tempo a partire dall'utilizzo dei singoli vocaboli trovati nel Antico Testamento e dagli scritti ad esso contemporanei. Uno degli esperti esegeti di tale campo è C. von Orelli,⁵⁴ la cui opera esercitò grande influenza nel suo ambito specifico. Egli cercò di lavorare sul materiale linguistico dell'Antico Testamento e degli scritti ad esso contemporanei, a partire dalle precompressioni filosofiche del problema, trattato soprattutto da Aristotele. Orelli, in definitiva, arriva alla tesi principale secondo la quale nella lingua ebraica dell'Antico Testamento manca un termine appropriato che indichi il tempo come nozione generale. In altre parole manca il termine che abbia corrispondenza semantica diretta con il termine greco: «χρόνος».⁵⁵

Oltre a ciò possiamo ricordare i contributi di Orelli all'analisi della particolarità del sistema verbale ebraico. Infatti la sfumatura del *tempo grammaticale* non ha la stessa valenza dei verbi delle lingue indoeuropee. I verbi al perfetto e all'imperfetto (tradotto generalmente come *passato remoto* e *futuro*) denotano gli aspetti *qualitativi* di una azione unica o ripetuta, istantanea o

⁵³ C. Gancho, glossa "tempo", Enciclopedia della Bibbia, vol. V, Elle Di Ci, Torino 1969, pp. 838-841.

⁵⁴ C. von Orelli, *Die hebraischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend dargestellt*, Lipsia 1871., citato da Mario Perani, *La concezione ebraica del tempo: appunti per una storia del problema*, in "Rivista biblica", n. 4, ottobre-dicembre, Paidea, Brescia 1978, p. 403.

⁵⁵ Mario Perani, op. cit., p. 402s.

duratura. Egli osservò pertanto che il tempo verbale in ebraico non esprimerebbe una differenza temporale tra il passato e futuro, bensì un aspetto *qualitativo* dell'azione stessa.⁵⁶

In effetti il concetto di tempo è cruciale nella Bibbia. Come già menzionato in precedenza, esso veniva visto dagli israeliti come qualcosa in cui Dio si manifesta al mondo, in particolare al suo popolo. Mircea Eliade⁵⁷ nota come per il popolo ebraico ogni calamità temporale era attribuita direttamente all'intervento punitivo di Jahvé. Dunque per l'ebreo niente accadeva per caso, bensì tutto aveva un fondamento: l'intervento di Jahvé. Gli avvenimenti storici acquisivano quindi un significato religioso.

In questo senso i profeti d'Israele per la prima volta valorizzano la storia e con essa il tempo in cui vivono. Il tempo diviene il luogo per eccellenza dell'incontro tra Dio e il suo popolo. In tal modo il tempo diventa prezioso, poiché gli avvenimenti che succedono al suo interno sono l'espressione diretta della volontà di Dio. Egli interviene continuamente nella storia, la quale si trasforma in una epifania.⁵⁸ Mentre per l'uomo primordiale, descritto da Eliade, le divinità si rivelavano agendo fuori dal tempo e dalla storia profana, cioè esclusivamente nei tempi mitici, per l'ebreo dell'Antico Testamento Jahvé lo si conosce quasi soltanto dai suoi interventi nella storia profana, la quale tocca direttamente il popolo di Dio.⁵⁹ In questo senso le tante date precise, presenti nella Bibbia ebraica, registrano direttamente gli interventi di Dio. Di conseguenza il tempo diventa ancor più prezioso, poiché unico e irreversibile.

Infatti tutta la Bibbia non è altro che la registrazione scritta della rivelazione di Dio nella storia dell'umanità. È su questa linea di pensiero che J. Pedersen afferma: «... per l'israelita il tempo non è semplicemente una forma o una struttura. Il tempo è carico di sostanza, o meglio, esso è identico alla sostanza; il tempo è solo lo svolgersi degli stessi eventi.»⁶⁰ In altre parole il Dio d'Israele è il Dio che concretizza la sua rivelazione all'interno del tempo. Per rendere più chiaro il concetto, J. Muilenburg⁶¹ sceglie l'immagine del cammino:

⁵⁶ Ibidem, p. 402s.

⁵⁷ Mircea Eliade, op. cit., pp. 135-145.

⁵⁸ Ibidem, pp. 135-137.

⁵⁹ Ibidem, pp. 137-138.

⁶⁰ J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, Copenhagen 1926, (voll.I-II) e 1940 (voll.III-IV), citato da Mario Perani, op. cit., p. 404.

⁶¹ J. Muilenburg, art. *The biblical View of Time*, in HThR, n. 54, 1961, pp. 225-252, citato da M. Perani, op. cit., p. 415.

«... la storia è una via (*derek*) che porta il popolo verso Dio, ed essa è fatta di tempi il cui significato è svelato dalla parola. Quindi il tempo è evento mentre esso è compreso non dalla sua estensione ma nella sua immediatezza, non mediante la sua misurazione quantitativa, ma dalla sua qualità, dalla natura del contenuto di cui è riempito.»⁶²

Questo carattere di storicità influenzò profondamente l'ambiente biblico e tutta la sua ideologia filosofico – teologica, dando vita ad una religiosità particolare.

Il periodo veterotestamentario è fortemente caratterizzato da tale visione del concetto di tempo. Proprio le prime parole della Bibbia racchiudono in sé una forte affermazione riguardante in modo diretto il concetto stesso di tempo, Genesi 1,1a:

«בְּרֵאשִׁית בְּרָא אֱלֹהִים» *Nel principio Dio creò ...*

Questa frase descrive il primo intervento di Dio. Tale intervento non solo si realizza nel tempo, ma anche dà origine al tempo stesso. La frase invertita in ebraico enfatizza ancor di più la prima parola: «בְּרֵאשִׁית» *nel principio*. Essa: «... indica che ciò che appare essenziale al narratore della Genesi non è ciò che fu all'inizio, ma che ci fu un inizio».⁶³ Dunque l'intervento creativo di Dio plasma il tempo, dando l'avvio alla storia che potrebbe essere paragonata ad un percorso di ogni creatura di Dio.

A differenza di Aristotele, nel pensiero biblico il tempo non è uno spazio o una misura a sé e neanche una movenza circolare prevedibile, bensì il tempo biblico è sempre aperto all'imprevisto, alla sorpresa o al miracolo.⁶⁴ Certo è che come ogni altro popolo di quel tempo, anche il popolo ebraico regolava la sua vita agricola a seconda dei movimenti degli astri. La differenza, però, della loro visione, rispetto agli altri popoli, era notevole. Infatti gli astri come il sole, la luna e le stelle non erano considerate realtà celesti a sé stanti, ai cui movimenti l'uomo si dovesse adattare. Erano piuttosto considerati realtà funzionali, al servizio dell'uomo.⁶⁵

⁶² Ibidem, p. 415.

⁶³ A. Neher, *Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive*, in AA.VV. *Les cultures et les temps*, Paris 1975, p. 171s.

⁶⁴ C. Gancho, op. cit., p. 840.

⁶⁵ Genesi 1:14-19.

Il tempo, nella visione ebraica, non è mai neutro, bensì è una connessione circostanziale alla vita dell'uomo ed in fondo possiede anche una chiara finalità religiosa. Per di più esso segna da una parte la differenza e dall'altra il rapporto tra il sacro e il profano. Quindi il tempo non è un'unità di misura da riempirsi nel suo interno, ma piuttosto una realtà abbinata alle circostanze e ai movimenti delle entità concrete. È in questo modo che il tempo diventa funzionale ed utile alla creazione stessa. Esso, inoltre, s'identifica con gli oggetti in movimento e non viceversa.⁶⁶

Per quanto riguarda l'alternarsi tra giorni e notti, le stagioni e gli anni, la visione biblica non presuppone un'idea di movimento spaziale. Nelle variazioni delle distanze tra questi, l'israelita non li associa a *cicli* o *linee*, ma piuttosto a *ritmi* che caratterizzano il tempo che avanza.⁶⁷

Le *generazioni* «תּוֹלְדוֹת», che scandiscono i racconti dei libri storici dell'Antico Testamento, non racchiudono una sorta di ripetizione, giacché ogni nuova generazione di per sé possiede una vasta possibilità di cambiamento e di re-indirizzamento ad essa specifico. Come già notato prima, l'unica eccezione a questa visione biblica del tempo si trova nel libro dell'Ecclesiaste 1:9-12; 3:1-8,15. Tuttavia anche qui l'autore stesso del libro riconosce il fatto che l'uomo è capace di orientare la propria vita attraverso la sua propria azione traendo dei benefici dai doni che Dio gli fa.⁶⁸

Dunque, il tempo storico nell'Antico Testamento si caratterizza esclusivamente per il suo contenuto. Di conseguenza il cosmo e la storia sono uniti nella tendenza al perfezionamento. Il primo è guidato dalle leggi fisiche stabilite da Dio stesso, mentre la storia si trova nella linea della *potenzialità* per il progresso. Quest'ultimo dipende dalla libera volontà dell'uomo. Sia il cosmo sia la storia sono tuttavia controllati da Dio, attraverso interventi diretti al loro interno.⁶⁹ In questo modo la rivelazione di Dio nel mondo è attestata all'interno della storia e quindi è da considerarsi come collocata all'interno del tempo stesso. Qui però possiamo aggiungere un'ulteriore caratteristica. Sia il cosmo, sia il tempo hanno come meta del loro cammino una tendenza verso qualcosa che li trascende. La più evidente è l'attesa degli ultimi giorni, cioè l' *Escatologia*.

⁶⁶ C. Gancho, op. cit., p. 840.

⁶⁷ Ibidem p. 838-841; Genesi 8:22.

⁶⁸ Ecclesiaste 3:12-13.

⁶⁹ C. Gancho, op. cit., p. 840.

Un'altra sfumatura semantica del tempo presente nell'Antico Testamento consiste nell'identità di coscienza che sussiste tra l'individuo e il popolo. Il tempo viene infatti conservato nella coscienza della stessa esistenza di entrambi. Ed è soprattutto da questo punto di vista che il tempo implica l'esistenza di avvenimenti ed occasioni che rendono possibile il cammino verso un perfezionamento o un peggioramento. Nel tempo cosmico sono importanti il principio e la fine; nella storia del popolo d'Israele l'importanza deve essere identificata nella sua origine e nella realizzazione del Regno di Dio; mentre nel tempo individuale l'importanza si rivolge verso la direzione della nascita e della morte dell'uomo.⁷⁰ In definitiva il tempo di per sé è nulla, nel senso che esso nulla cancella o guarisce. Di conseguenza il popolo di Dio resta sempre il popolo prescelto, l'anziano implora il perdono dei peccati della sua gioventù, il Dio d'Israele è lo stesso Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, per il quale mille anni sono come un giorno ed un giorno sono come mille anni.⁷¹

*1.3.2. La specificità del tempo nel Nuovo Testamento*⁷²

Negli scritti neotestamentari è da non sottovalutare le realtà multinazionale unificata dall'Impero Romano. All'interno di quest'ultimo si trovava un incrocio delle diverse visioni da diverse culture. Tutto ciò ebbe una grande influenza per quanto riguardava il concetto del tempo nell'era della cristianità primitiva.

I vangeli presentano la figura di Gesù collegata al passato, attraverso le genealogie, la discendenza dal re Davide e il compimento delle profezie. Contemporaneamente la stessa figura di Gesù era collegata anche alla novità della presenza decisiva di Dio nella sua pienezza. In tal modo si concretizza quel mutamento radicale della storia dell'umanità che cammina verso il suo apice. Quest'ultimo ha come origine la diretta provvidenza divina. Essa non è altro che la decisione dell'inaugurazione di una nuova tappa nella storia della salvezza. Quella novità, a sua volta, consiste nella "pienezza del tempo" «τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου».⁷³ Una pienezza che dà spazio ad una nuova fase della storia e cioè la fase ultima, *escatologica*.

⁷⁰ Ibidem, p. 840.

⁷¹ Salmo 90:4.

⁷² C. Gancho, op. cit., pp. 838-841.

⁷³ Galati 4:4.

Partendo dalle prospettive evidenziate sopra, diventa più difficile la distinzione che il testo neotestamentario fa tra le due parole greche: «χρόνος» e «καιρός». Le scritture del Nuovo Testamento utilizzano entrambi termini per descrivere, tutto sommato, lo stesso concetto. Da una parte il termine «χρόνος»⁷⁴ secondo Aristotele e la filosofia greca solitamente considerato come il tempo di durata amorfa, quasi meccanica e dall'altra parte il termine «καιρός»⁷⁵ in quanto un tempo qualificato, opportuno per una determinata azione, momento fatale. Quest'ultimo rifletteva un concetto piuttosto concordante e delimitante rispetto al termine «χρόνος».

Nell'ideologia biblica, ciò nonostante, generalmente si tende ad unificare questi due termini con una consistente prevalenza della sfumatura del termine: «καιρός». Poiché il «χρόνος» diventa sterile se lo si priva del contenuto di "opportunità". Ad esempio per Elisabetta, la madre di Giovanni Battista, si compì il *tempo* «χρόνος» perché ella partorisse (Luca 1:57).⁷⁶ Una più intensa vicinanza semantica di questo genere, la si percepisce ad esempio negli Atti 1:7 dove questi due sostantivi sono stati messi sullo stesso piano: «Ma egli disse loro: "Non sta a voi di sapere i tempi («χρόνος») e i momenti («καιρός») adatti, che il Padre ha stabilito di sua propria autorità».

In Giovanni 5:17 Gesù abbina al tempo la continua azione di Dio e di sé stesso. Il tempo diventa perciò una specie di prolungamento dello stato di genesi. Gli uomini, il mondo e gli avvenimenti stessi hanno la caratteristica di essere indirizzati da Dio verso opportunità sempre nuove di miglioramento e verso il compimento ultimo, il compimento *escatologico*.⁷⁷

Gli argomenti sopra esposti potrebbero essere le principale prova per cui nel Nuovo Testamento non ci sono i rimpianti per una passata "età d'oro" come descriveva Platone, né per alcun "eterno ritorno". Ciò che viene caratterizzata è piuttosto la fede che s'incarna in una fiducia nella mano dirigente di Dio. Un Dio che guida i suoi figli verso un futuro glorioso. Un adempimento che si realizzerà con la straordinaria parusia di Gesù Cristo. È lo stesso Gesù di Nazaret ad

⁷⁴ H. Hubner, glossa «χρόνος» in *Exegetisches Worterbuch zum Neuen Testament*, herausgegeben von Horst Balz und Gerhard Schneider, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1992, trad. it. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, a cura di Horst Balz e Gerhard Schneider, Paideia, Brescia 2004, pp. 1958-1961.

⁷⁵ J. Baumgarten, glossa «καιρός» in *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, cit., pp. 1861-1869.

⁷⁶ C. Gancho, op. cit., pp. 838-841.

⁷⁷ Ibidem, pp. 838-841.

inaugurare, con la sua presenza, l'inizio di questo tempo conclusivo, escatologico, per il mondo: «... Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino. Ravvedetevi e credete all' evangelo».⁷⁸

1.3.3 *Uno sguardo olistico del tempo nella Bibbia*⁷⁹

Una buona parte degli studiosi in ambito religioso, tra cui M. Eliade⁸⁰ e O. Cullmann⁸¹, fanno distinzione principalmente tra due visioni del tempo:

(1) tempo *ciclico* (cosmico)

(2) tempo *lineare* (storico).

Mentre la visione descritta nel primo paragrafo del tempo *ciclico* veniva associata alle culture arcaiche, la seconda visione del tempo *lineare* solitamente viene attribuita alla concezione ebraica del tempo. Difatti qui si viene a concepire il tempo come una linea continua, delimitata dal suo inizio e dalla sua fine. Così ad esempio Oscar Cullmann sostiene che negli scritti della Bibbia ogni rivelazione affonda le sue radici nel tempo. In queste radici si viene a tracciare una *linea* temporale. Essa consegue il suo significato centrale per la salvezza e per la fede.⁸² Infatti nel suo libro "*Cristo e il tempo*" Cullmann dà una definizione chiara alla visione del tempo lineare nella Bibbia:

«Dalla nostra ricerca terminologica risulta che i primi cristiani non concepivano il tempo come una realtà opposta a Dio, ma come il mezzo di cui Dio si serve per rivelare l'azione della sua grazia. Il tempo quindi non è l'opposto dell'eternità di Dio; d'altra parte esso viene considerato come una linea retta e non come un circolo. Gli si attribuiscono infatti un "inizio" e una "fine", un "ἀρχή" e un "τέλος". Non appena "inizio" e "fine" vengano *distinti*, la rappresentazione più adeguata è data da una linea retta.»⁸³

⁷⁸ Marco 1:14-15.

⁷⁹ Il titolo come anche il suo contenuto è stato ispirato da Sergio Quinzio, *Figure del tempo nella Bibbia*, in *Temporalità ed Escatologia*, a cura di Giovanni Ferretti, Marietti, Torino 1986, pp. 75-91.

⁸⁰ M.Eliade, op. cit., p. 147-167.

⁸¹ Oscar Culmann, *Christus und die Zeit*, Zurich, EVZ-Verlag, 1962, trad. it. *Cristo e il tempo*, Mulino, Bologna 1969⁴

⁸² Ibidem, p. 60.

⁸³ Ibidem, p. 74.

Ecco perché nel passato, nel presente e nell'avvenire si hanno dei «καίροί» particolari, fissati da Dio e dalle cui unioni scaturisce la linea temporale della salvezza dell'umanità.⁸⁴

Tale visione è effettivamente opposta al tempo ciclico, la linea del quale si rinchioda in se stessa con il risultato di formare dei cosiddetti eterni ritorni dei cicli cosmici. Sempre Cullmann nota che nel pensiero greco il tempo non ha né un inizio, né una fine, ma piuttosto è rappresentato come un circolo al quale l'essere umano è legato con catene di schiavitù e maledizione. Di conseguenza l'uomo, essendo rinchiodato in questo circuito temporale, aspira verso una liberazione dal tempo stesso. Quest'ultima potrebbe avvenire soltanto nel passaggio dall'esistenza mondana legata al ciclo, ad un aldilà che è sottratto al tempo.⁸⁵

Il parere fin qui descritto si rafforzò soprattutto nel periodo del sec. XX. Tuttavia esso è stato messo seriamente in discussione. In fatti Mauro Perani⁸⁶ afferma la crescente cautela nella pretesa esistenza di un concetto di tempo diverso di per sé e proprio soltanto ad Israele. Secondo W. Vollborn: «l'ebreo non riflette sul tempo ma lo vive così come gli è dato nell'avvenimento: è l'evento che conta, ed è per questo che il pensiero ebraico tende fortemente alla sua attuazione. In questo modo il passato e futuro sono ridotti al presente ...»⁸⁷ Questo è il motivo principale per cui si arriva ad una specie di abolizione del tempo.

P. Neuenzeit⁸⁸ frammenta le idee sul tempo in tre sfere rappresentative:

- (1) la prima si fonda sul'idea del "tempo *per* qualcosa";
- (2) la seconda si basa sulla storia della salvezza;
- (3) il terzo riguarda l'idea dell'escatologizzazione del tempo.

Attualmente buona parte degli studiosi cerca di analizzare la visione del tempo in tutto l'arco dell'Antico Testamento, superando il modo di evidenziare gli scontri tra il concetto greco e quello ebraico.

James Barr⁸⁹ denota il rischio che si corre nelle conclusioni affrettate. Ad esempio l'idea "ebraica" della concezione del tempo, in quanto opposta a qualche

⁸⁴ Ibidem, p. 65.

⁸⁵ Ibidem, p. 75.

⁸⁶ M. Perani, op. cit., p. 414.

⁸⁷ W. Vollborn, *Studein zum Zeitverständnis des Alten Testaments*, 1951, citato da Mario Perani, op. cit., p. 405.

⁸⁸ V. Berning - P. Neuenzeit - H.R. Schlette, *Geschichtlichkeit und Offenbarungs-wahrheit*, Munchen, 1964, p. 37-65, citato da M. Perani, op. cit., p. 415.

durata staccata e vuota ma esclusivamente come inseparabile dagli avvenimenti che accadono al suo interno, potrebbe spingere a conclusioni fuorvianti. Ciò potrebbe spingere ad arrivare ad una coincidenza del tempo ed il suo contenuto, rischiando di sopprimere la distanza cronologica tra gli avventi salvifici.

L'esegeta Ernst Jenni fa notare la ricchezza semantica del termine biblico «*תָּמַר*» *tempo*, il quale non ha una sola sfumatura di senso. Essendo flessibile esso deve essere colto soprattutto a partire dal contesto immediato in cui si trova il termine.⁹⁰ Sergio Quinzio in genere propone di rinunciare alla formula "concezione ebraica del tempo" partendo dal fatto che nella Bibbia stessa non esiste nessuna speculazione filosofica che riguardasse direttamente il concetto del tempo.⁹¹

G. Pidoux trova nella Bibbia la presenza di diverse tipologie di tempo: il tempo *storico-lineare*; il tempo come *ripetizione ciclica*; il tempo concentrato nell'attuazione *culturale*.⁹² Egli, inoltre, distingue una tripla tipologia delle concezioni temporali: (1) attinente all'idea del tempo lineare storicizzato; (2) caratterizzata dalla nozione del grande ritorno delle cose, in collegamento parziale all'idea del tempo come ripetizione ciclica; (3) riferita al concetto tempo-concentrato, cioè il tempo del culto.⁹³ In questo modo Piodoux spiega la varietà dei modi e degli approcci rivolti al concetto di tempo nella Bibbia, ai quali molti autori si sono avvicinati.

A tutto ciò si possono aggiungere altri studiosi quali G. von Rad⁹⁴ e M. Perani.⁹⁵ Essi, in realtà, non considerano affatto il pensiero del tempo-ciclico totalmente assente nella cultura israelitica. Il dato incontestabile è tuttavia rappresentato dal fatto che per un ebreo la successione storico-temporale costituisce il luogo privilegiato nel quale Dio si manifesta all'uomo, compiendo il suo piano della salvezza.⁹⁶

⁸⁹ James Barr, *The Semantics of Biblical Language*, Oxford University Press, London 1961, trad. it. *Semantica del linguaggio biblico*, Mulino, Bologna 1968, pp. 105ss.

⁹⁰ Ernst Jenni, glossa «*תָּמַר*» - «*tempo*», in *Theological Lexicon of the Old Testament*, a cura di Ernst Jenni e Claus Westermann, vol. 2, Hendrickson, USA 2004², pp. 951-961.

⁹¹ Sergio Quinzio, op. cit., pp. 75-91.

⁹² G. Pidoux, op. cit., citato da Mario Perani, op. cit., p. 407.

⁹³ Ibidem, p. 407.

⁹⁴ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments, Band II: Die Theologie der Prophetischen Überlieferungen Israels*, Chr. Kaiser Verlag, München 1965, trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. II, *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1974, p. 134-135.

⁹⁵ M. Perani, op. cit., 412-413.

⁹⁶ Sergio Quinzio, op. cit., pp. 75-91.

Ciò che è tipico del pensiero ebraico , però, è la concezione del tempo *storicizzato*. Ed è qui che si potrebbero intravedere peculiarità differenti tra il concetto del tempo nel mondo ebraico e quello greco. Infatti per un greco l'essere è eterno in quanto immutabile. Di conseguenza il movimento (il *divenire*) viene classificato come realtà inferiore. Quindi solo il movimento circolare può assicurare una permanenza eterna, dato che il tempo, facendo un cerchio completo, ritorna alla posizione iniziale della perfezione immutabile dell'essere. Ecco perché lo schema del tempo ciclico nella visione greca era considerata più appropriata per descrivere il concetto tempo eterno. Mentre il Dio d'Israele privilegia il tempo come il posto della sua manifestazione. Jahvé riempie il tempo con la sua presenza attiva, trasformandolo in storia della salvezza.⁹⁷

S. Quinzio, inoltre, nota la concezione particolare che l'ebreo aveva riguardo il concetto di eternità. Il termine stesso «עוֹלָם» *eternità* non riporterebbe un' idea di eternità atemporale, staccata dalla realtà naturale, simile al termine greco «αἰών», ma piuttosto avrebbe il significato di “lontananza dal presente”, sia che si tratti del futuro, sia che si tratti del passato: *tempo remoto*.⁹⁸ Secondo J. Pedestren, l'eternità che il termine «עוֹלָם» descrive va concepito soprattutto nel senso sostanziale, come un tempo concentrato, cioè in cui tutte le generazioni sono fuse e dal quale esse provengono.⁹⁹

A partire dalle considerazioni fin qui fatte ne deriva anche la visione del Dio *eterno* della Bibbia. L'eternità del quale non va concepita in senso atemporale, ma piuttosto come eternità libera al *divenire* e al *perire*, attraverso la quale Egli esercita il proprio dominio su ogni tempo. Secondo Culmann, il concetto biblico dell'eternità non va concepito come una realtà completante assente dal tempo, bensì come un tempo che procede all'infinito, cioè un tempo senza limiti.¹⁰⁰

In questo modo nella Bibbia sia l'eternità, sia il tempo hanno la stessa natura. Ciò che li differenzia, però, sono i limiti che possiede il tempo inteso come stagione, fase, ecc. Sempre secondo Culmann, l'eternità biblica può avere altresì dei limiti. E cioè, partendo dal presupposto che il tempo biblico forma una linea continua, viene considerata come eternità non solo l'estensione temporale che

⁹⁷ Mario Perani, op. cit., p. 412.

⁹⁸ Ernst Jenni, glossa “עֵת” -“tempo”, op. cit., pp. 852-853

⁹⁹ J. Pedersen, *Israel. Its Life and Culture*, Copenhagen 1926, (voll.I-II) e 1940 (voll.III-IV), citato da Mario Perani, op. cit., p. 404.

¹⁰⁰ Oscar Culmann, op. cit., p. 69.

non ha limiti sul segmento della propria linea, ma anche si potrebbe ammettere un limite solo con la condizione che esso sia unilaterale. Così ad esempio eterno è il tempo nella sua estensione illimitata verso il futuro, nonostante abbia un limite nel presente o nel passato.¹⁰¹ In questo modo si spiegherebbe meglio il concetto dell'eternità biblica partendo dall'*inizio* descritto in Genesi 1:1 e che continua per sempre.

Data la mancanza del concetto di eternità all'interno della prospettiva greca, il tempo biblico non si stacca dalla natura, ma viene ad identificarsi con la realtà assoluta: «Ciò che è reale è nel tempo, e perciò il tempo biblico è un tempo qualitativo, non è l'astratta misura della durata, ma è inseparabile dal concreto accadere di certe determinate cose in esso.»¹⁰² Come è stato già notato prima, Boman agli inizi degli anni 30 mostra una concezione idealistica del tempo affermando una concezione ebraica del tempo non costituita da *cicli e linee*, ma da *ritmi* simili al battito cardiaco. Questo si fonda sulla spontanea capacità dell'ebreo di vivere in contemporaneità con gli avvenimenti di cui parla o scrive.¹⁰³

Concludendo si può dire che, a differenza di tante visioni del tempo, il testo biblico non considera il tempo come un tiranno che divora gli esseri o come un principio meccanico freddo ed impersonale. Il tempo nella Bibbia è sempre condizionato da Dio attraverso lo stimolo da Egli creato per le creature, allo scopo di arrivare al destino soprannaturale.¹⁰⁴ Ecco perché il tempo nella Bibbia non è altro che una grande storia degli interventi di Dio. Gli interventi hanno lo scopo di portare il creato al suo fine ultimo e glorioso: il fine *soteriologico*. Perciò il concetto del tempo descritto nella Bibbia si può senz'altro descrivere come una grande storia della salvezza.

In definitiva nella visione biblica del tempo viene meno quel distacco tra la ciclicità e linearità del tempo, cioè il tempo *naturale* (cosmico) e il tempo *personale* (storico). In altre parole il concetto del tempo nella Bibbia unisce in sé da una parte il *tempo cosmico* (ciclico), caratterizzato dalle leggi divine create per la natura e dall'altra il *tempo storico* (lineare), contraddistinto da caratteristiche quali la particolarità, l'unicità, la novità, la creatività. Dunque, il tempo nella Bibbia ha un grande valore, il quale cresce continuamente negli occhi del credente. Poiché nel

¹⁰¹ Oscar Culmann, op. cit., p. 71.

¹⁰² Sergio Quinzio, op. cit., p. 82

¹⁰³ Th. Boman, *Das Hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Göttingen, 1952, citato da M. Perani, op. cit. p. 408.

¹⁰⁴ C. Gancho, op. cit., pp. 838-841

tempo si realizza quel rapporto dell'unione che esiste tra Dio e l'uomo. Grazie a questo rapporto il tempo diventa storia. Una storia in cui esiste la creazione della vita, la redenzione nella croce e la realizzazione della gloriosa salvezza nella parusia.¹⁰⁵ Una storia d'amore che matura in una stretta relazione tra Dio e l'uomo.

¹⁰⁵ C. Gancho, op. cit., pp. 838-841.

2. ESCATOLOGIA

2.1. La temporalizzazione dell'escatologia¹⁰⁶

Il cristianesimo primitivo, come già notato, faceva molta attenzione all'aspetto escatologico della storia. Infatti i primi cristiani erano convinti di essere la generazione che vedrà il ritorno di Cristo senza aver sperimentato la morte. L'apostolo Paolo stesso scrive ai fedeli della sua generazione il fatto che al ritorno di Gesù: «... i morti risusciteranno incorruttibili e noi saremo mutati».¹⁰⁷ L'atteggiamento mentale escatologico delle prime generazioni dei cristiani era talmente forte che la loro preghiera era "Maranata", ossia, il Signore viene.¹⁰⁸

Nonostante il forte accento escatologico sul quale è nata e vissuta la Chiesa primitiva, con lo scambio generazionale e con l'allungarsi del tempo d'attesa, il cristianesimo conobbe un forte calo d'attenzione per il futuro escatologico. Al posto della speranza verso l'imminente futuro escatologico, il cristianesimo dei secoli successivi abbracciò soprattutto i caratteri ecclesiologici della dottrina cristiana. Sarà soltanto a partire dal secolo XVII che l'escatologia cristiana vedrà una significativa rinascita.

Nella sua analisi dello sviluppo del pensiero escatologico J. Moltmann¹⁰⁹ nota come nel secolo XVII comincia prevalere un fenomeno importante a cui l'escatologia biblica è stata esposta: *la temporalizzazione*.¹¹⁰ Quest'ultimo aspetto colloca il concetto di "escatologia" all'interno del concetto di "tempo". La concezione lineare del tempo considerato indiscutibilmente propria alla Bibbia, colloca l'escatologia alla fine del segmento temporale. In questo senso, il concetto lineare del tempo rese possibile lo sviluppo della *teologia profetica*.¹¹¹

La visione di una tale teologia diffusa nel sec. XVII rese possibile l'allineamento sullo stesso segmento temporale sia il presente sia il futuro della storia del mondo. In questa prospettiva nasce l'idea secondo la quale ogni profezia sia "storia anticipata".¹¹² In tal senso la profezia diventa un racconto

¹⁰⁶ Il titolo e il contenuto di capitolo che segue è stato ispirato da Jurgen Moltmann, *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Kaiser, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1995, trad. it. *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Querniana, Brescia 2004², p. 16.

¹⁰⁷ 1Corinzi 15:51-52

¹⁰⁸ 1Corinzi 16:22; Apocalisse 22:20.

¹⁰⁹ Jurgen Moltmann, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Querniana, Brescia 2004².

¹¹⁰ *Ibidem*, p.16.

¹¹¹ *Ibidem*, p.17.

¹¹² *Ibidem*, p.17.

della storia futura del mondo. Di conseguenza la Bibbia diventa: «il commento che Dio fa dei suoi interventi nella storia».¹¹³ Quindi le sacre scritture non vengono più visti come uno dei modi con cui Dio si fa conoscere all'uomo, ma piuttosto come una descrizione dell'anticipazione del futuro della storia mondiale. In queste particolari circostanze l'Apocalisse di Giovanni, da libro "ultimo" nel senso di "marginale" (ignorato, ad esempio, da Lutero), diventa il libro "numero uno", poiché esso racconta i fatti che devono avvenire nel futuro.¹¹⁴ Di conseguenza l'ultimo libro della Bibbia diventa lo scritto che mette in contatto la storia con l'escatologia. Il presente si mette in relazione con il futuro.

Tutto ciò ovviamente regge nella visione lineare di tempo, poiché sia il passato, sia il presente, sia il futuro si devono trovare sulla stessa linea temporale. Le profezie diventano degli annunci delle predizioni o previsioni. In questo senso l'escatologia, in quanto dottrina sul tempo ultimo, viene rivelata dalle profezie non ancora adempiute nella storia del mondo. Si tenta di capire il piano salvifico di Dio per conoscere le tappe dello sviluppo della storia universale futura.¹¹⁵

Il secolo XVII è un periodo segnato fortemente dall'influenza della teologia liberale di A. Ritschl (1882-1889) e J. Wellhausen (1844-1910).¹¹⁶ Questi studiosi cercarono di effettuare una loro ricostruzione del "vero" Gesù storico. A loro avviso, il Gesù della storia era differente dalla figura di Cristo ricostruita dalla religione cristiana durante i secoli. All'interno di tale ricostruzione è stato messo un accento maggiore sul carattere perenne dell'insegnamento etico di Gesù, staccando il messaggio di Cristo della storia reale dell'umanità.¹¹⁷ Per questa ragione, anche l'annuncio di Gesù riguardo l'arrivo del Regno di Dio veniva considerato come qualcosa che era indirizzato al *presente continuo* di quel periodo, al punto tale che nella visione liberale teologica l'aspetto escatologico temporale veniva meno.

Nel contesto fin qui descritto si situa l'intervento di Johannes Weiss,¹¹⁸ il quale contrastò fortemente l'universalità di questa visione riferita all'escatologia

¹¹³ Gottfried Menken, *Über Gluck und Sieg der Gottlosen*. Eine politische Flugschrift aus dem Jahre 1795, Schriften VII, Bremen 1958, VII, 82, citato da Jurgen Moltmann, op. cit., p.17.

¹¹⁴ Jurgen Moltmann, op. cit., p.17.

¹¹⁵ Ibidem, p.17.

¹¹⁶ Gianni Colzani, *La teologia del XX secolo. Un bilancio. Prospettive sistematiche*, vol. 2, a cura di Giacomo Canobbio e Piero Coda, Città nuova, Roma 2003, p. 486s.

¹¹⁷ Ibidem, p. 486s.

¹¹⁸ J. Weiss, *La predicazione di Gesù sul Regno di Dio*, D'Auria, Napoli 1993.

biblica di Cristo. Secondo Weiss, il concetto del Regno di Dio è pienamente coerente con la visione apocalittico – giudaica del tempo:

«Il Regno di Dio non è un bene morale e non ha nulla da spartire con la giustizia umana; il Regno di Dio è un'opera di Dio, è il suo definitivo intervento per far passare questo mondo dal dominio di satana a quello di Dio.»¹¹⁹

Durante la sua storia, la Chiesa cattolica romana ha elevato a dismisura l'aspetto ecclesiologico, anche a scapito dell'aspetto escatologico della predicazione di Cristo. J. Weiss, e in seguito A. Schweitzer¹²⁰ riscoprirono il carattere apocalittico della predicazione di Cristo.¹²¹ I due studiosi partono dall'idea che tutta la predicazione e l'operato di Gesù Cristo sulla terra girassero attorno all'imminente arrivo del Regno di Dio. Nella sua predicazione egli oscilla tra momenti d'attesa del Regno di Dio e i momenti in cui si sperimenta già la sua presenza imminente. Dato che il messaggio del Gesù storico era totalmente escatologico è chiaro che durante la storia il cristianesimo ha subito un graduale processo di *disescatologizzazione*.¹²²

Questa presentazione della visione escatologica dell'avvento divino, in quanto la seconda venuta di Cristo, sarà presa in considerazione soprattutto da A. Schweitzer, il quale svilupperà il tema del ritardo della parusia imminente di Cristo.¹²³ Ed è proprio Schweitzer che presenterà un altro modo della temporalizzazione dell'escatologia biblica: *Escatologia conseguente*.¹²⁴

Albert Schweitzer riassume la vita di Gesù non più come un istaurarsi del Regno di Dio, ma come un annuncio apocalittico della catastrofica fine del mondo. Secondo lui è nella generazione successiva ai discepoli che i cristiani spogliano la cristianità dall'attesa escatologica – apocalittica per vestirla dalle tradizioni di stampo ecclesiastico – sacramentale. Come molti studiosi dell'epoca anche Schweitzer concluse che il vero Gesù storico non fosse un maestro che predicava la morale del Regno di Dio, ma un annunciatore apocalittico – catastrofista. Il vero Gesù di Nazareth e il cristianesimo primitivo da lui rappresentato era molto

¹¹⁹ Gianni Colzani, op. cit., p. 486.

¹²⁰ A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingen 19516, trad. it. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986.

¹²¹ Gianni Colzani, op. cit., pp. 486-487.

¹²² Gibellini Rosino, *La teologia del XX secolo*, Querniana, Brescia 2007⁶, p. 298.

¹²³ Gianni Colzani, op. cit., p. 487.

¹²⁴ Jurgen Moltmann, op. cit., p.18.

distante dal Gesù dogmatico descritto dal cristianesimo culturale della modernità. Fu quest'ultimo a sostituire la speranza messianica nel futuro con la presenza ecclesiale mediata dall'eternità.¹²⁵ In altre parole il così detto "vero" Gesù storico sarebbe stato apocalittico. Però con la sua morte e con quella della generazione dei suoi discepoli, la cristianità avrebbe cambiato il proprio vettore. Avvenne un passaggio dalla speranza nell'attesa per il futuro alla vita nel presente, cioè dal futuro al presente. O meglio, l'escatologia perse la sua priorità, lasciando tutto lo spazio alla dogmatica, ecclesiologia. I cristiani avrebbero così preferito il "già" al "non ancora".

Dallo sdoppiamento della figura di Gesù, consegue altresì una contrapposizione delle due rispettive, differenti visioni escatologiche. Da una parte abbiamo l'escatologia violenta del Gesù storico e dall'altra l'escatologia tranquilla della cristianità. Tutto ciò inevitabilmente lascia lo spazio alla formazione di una specie di distacco tra i due cristianesimi storici. L'uno è quello *primitivo*, il quale può essere descritto con parole quale: estraneo, violento, apocalittico, escatologico, catastrofico. Mentre l'altro è quello *tradizionale* la cui relativa descrizione si avvicina alle parole come: familiare, ecclesiale, formale, culturale, continuo presente.

Albert Schweitzer, in fine abbandonerà il Gesù storico (che secondo lui era violento nella sua escatologia) per abbracciare il Gesù della Chiesa ed entrare nel presente di oggi.¹²⁶ Pertanto egli si scierò contro la visione catastrofica del Gesù storico e della Chiesa primitiva e con ciò anche contro la visione della fine del mondo e della sua storia, abbracciando invece la visione progressista della storia che continua a fluire.

Gianni Colzani¹²⁷ ritiene che l'ipotesi della separazione tra i due Gesù, fin qui descritta, rischi in buona parte di non essere adeguata al nostro tempo. La spaccatura tra il Gesù storico e quello deformato dalla teologia ed escatologia renderebbe, infatti, inutile la conoscenza di quel messia vissuto 2000 anni fa. Sembrerebbe che quasi abbia nulla di utile da dire al nostro tempo. Nel cercare il Cristo del passato (storico), uccidendo quello del presente (dogmatico), non si potrà mai arrivare a quello escatologico (futuro). Tuttavia il mancato ritorno di

¹²⁵ Ibidem, p.19.

¹²⁶ Ibidem, p.20.

¹²⁷ Gianni Colzani, op. cit., p. 487.

Gesù, di volta in volta compromette la credibilità escatologica della sua venuta e dell'arrivo del suo Regno.¹²⁸

Non tutti gli studiosi accettarono questa posizione. C. H. Dodd ad esempio sostenne la non *futuribilità* della predicazione del Regno di Dio sulla terra, sottolineano l'arrivo di questo Regno già nella stessa presenza di Cristo Gesù.¹²⁹ Dodd giunge ad affermare che le cose ultime annunciate da Cristo fossero già accadute nel corso del suo proprio ministero. In questa prospettiva, il compimento del Regno di Dio si sarebbe realizzato nell'opera svolta in vita da Gesù. Quindi, il Regno di Dio si compirebbe nell'incarnazione, morte e risurrezione di Gesù Cristo sulla terra.¹³⁰

Partendo da quanto scritto in Matteo 12:28 si arriva all'idea che il Regno di Dio sarebbe giunto assieme alla persona di Gesù Cristo. Dunque, per Dodd, l'escatologia cristiana è qualcosa che appartiene al passato: *escatologia realizzata*.¹³¹ In questo senso si parla delle aspettative predicate da Cristo che sono già una realtà. La venuta di Gesù viene intesa come ambito della venuta del Regno di Dio. Successivamente sarebbero state le comunità primitive a far nascere la visione escatologica nell'ambito del futuro storico ultimo. Con questo esse cercavano di recuperare i temi giudaico – apocalittici per dare un senso alla storia.¹³²

Per Dodd, Gesù è il senso – ultimo – anche di quella storia che continua. Nella predicazione di Cristo si trova l'unità di presente e futuro. In altre parole Gesù non è altro che il punto della svolta dell'intera storia universale. Ciò che viene dopo Gesù non può più essere pensato indipendentemente da Gesù. Cristo è il fine della rivelazione del disegno escatologico della salvezza. Ciò che segue quell'avvento è solo uno sviluppo del grande avvento salvifico realizzato in lui.¹³³

Dopo le critiche ricevute, Dodd attenuò la sua posizione, ammettendo il fatto che il Regno di Dio sia soltanto all'inizio del suo compimento, a partire dall'incarnazione di Gesù.¹³⁴ Quindi il Regno di Dio non sarebbe *giunto*, ma il suo

¹²⁸ Ibidem, p. 487.

¹²⁹ McGrath A. E., *Cristian Theology*, Blackwell publisher, Cambridge, Massachusetts 1997(2), trad. it. *Teologia cristiana*, Claudiana, Torino 2003, p. 548s.

¹³⁰ C. H. Dodd, *Le parabole del Regno*, Paideia, Brescia 1976; e *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Paideia, Brescia 1973, citato da Gianni Colzani, op. cit., p. 493.

¹³¹ Gianni Colzani, op. cit., pp. 493-494.

¹³² Ibidem, pp. 493-494.

¹³³ Ibidem, pp. 493-494.

¹³⁴ McGrath A. E., op. cit., p. 548s.

giungere sarebbe soltanto *iniziato*. In questa prospettiva Tillich ¹³⁵ sottolineerà l'aspetto etico dell'escatologia cristiana. Egli infatti colloca l'uomo fra *presente* e *futuro*. Tale posizione di tensione, fra *presente* che finisce e *futuro* che inizia, porta il cristiano ad una scelta etica, conforme al futuro al quale che aspetta. Di conseguenza, nella cristianità, l'avvento escatologico diventa il fondamento stesso dell'etica cristiana.

Una terza figura che favorì la temporalizzazione dell'escatologia cristiana è O. Cullmann. La sua ipotesi viene espressa dalla: *Teologia Storico Salvifica*.¹³⁶ Il pensiero di questo teologo media tra il "già" dell'arrivo del Regno di Dio e il suo "non ancora", cioè tra la così detta *teologia esistenziale* (delineata da R. Bultmann) e la cosiddetta *teologia conseguente* (descritta da Schweitzer).¹³⁷ In altre parole, da un lato Cullmann si trova d'avanti al "non ancora" sostenuto dal Schweitzer, e dall'altro al "già" sostenuto da Bultmann con la sua proposta esistenziale della visione escatologica sul Regno di Dio. In questo contesto Cullmann cerca una spiegazione unificante di entrambe le ipotesi, senza accettarle interamente o separatamente.

Il fattore comune di questi due visioni si trova nella linearità del tempo. In sintonia con la visione di Dodd e a differenza degli apocalittici ebraici, Cullmann considera l'arrivo della pienezza del tempo non nel futuro, bensì nell'avvento di Cristo, cioè nel passato. Perciò il tempo *post-Cristo* è un tempo del "già e non ancora". Da un lato il cristiano non vive nell'attesa, dato che Cristo è *già* venuto. Dall'altro, in vista nell'avvento finale della seconda venuta di Cristo, non vive nemmeno nel tempo adempiuto. Dunque Cristo sarebbe l'avvento di un nuovo inizio.¹³⁸

Cullmann nota che la storia del mondo non inizia dal suo punto di partenza, cioè la punto in cui inizia, bensì dal punto centrale: l'avvento salvifico di Cristo. Questo punto centrale consiste nell'apparizione di Gesù Cristo sulla terra.¹³⁹ Quindi la nascita di Gesù sarebbe il punto di riferimento per risalire sia al passato, sia al futuro e la storia lineare dipende da questo evento centrale. Dunque il

¹³⁵ Tillich P., *The Eternal Now*, Charles Scribner's Sons, New York 1966, trad. it. *L'eterno presente*, Ubaldini editore, Roma 1968.

¹³⁶ Jürgen Moltmann, op. cit., p.21.

¹³⁷ Ibidem, p.21.

¹³⁸ Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tubingen, JCB Mohr 1965, trad. it. *Il mistero della redenzione nella storia*, il Mulino, Bologna 1966, pp. 225-227.

¹³⁹ Oscar Cullmann, *Cristo e il tempo*, cit., p. 39s.

passato e il futuro verrebbero letti a partire dal presente, cioè la nascita di Gesù. Da ciò ne consegue che se prima della venuta di Cristo lo sguardo del credente era indirizzato verso il futuro pieno di speranze, oggi questo stesso sguardo è indirizzato verso il passato. L'uomo di oggi è più dipendente dal passato che dal futuro.¹⁴⁰

Gesù di Nazareth viene considerato la svolta nella storia dell'umanità. Dato che la storia stessa diventa selettiva, dal momento che essa evidenzia gli aspetti rilevanti per l'uomo e allo stesso tempo mette in ombra tutto ciò che non lo tocca direttamente. La storia viene letta a partire dal significato relazionale che si instaura tra uomo e Dio e dunque acquisisce un'importanza personale. Questo avviene per il motivo che è l'uomo stesso a creare quella storia. Tenendo conto del ragionamento fin qui fatto, la storia biblica diventa storia particolare. Nella relazione uomo – Dio, il tempo a sua volta diventa una storia della salvezza.

Nel Nuovo Testamento, dunque, il presente umano è collocato tra la risurrezione di Cristo e la sua parusia. In sintesi il cristiano partirà dalla risurrezione per arrivare alla parusia.¹⁴¹ Da qui nasce la base della famosa formula sulla salvezza umana che Cullman descrive con una combinazione del "già" e "non ancora". Il "già" della salvezza si collega alla risurrezione avvenuta nel passato, mentre il "non ancora" si collega alla parusia che deve ancora avvenire.

Cullmann descrive questo "già e non ancora" utilizzando l'immagine della seconda guerra mondiale. Esattamente come la battaglia decisiva era avvenuta nel 1943 sullo Stalingrad, anche se la vittoria era definitiva dopo due anni. Così anche Cristo sulla croce vinse il male ponendogli fine, eppure l'adempimento di questo fine arriverà con la sua parusia. L'avvento che cambiò il corso della guerra era "già" avvenuto a Stalingrado, anche se la vittoria finale "non era ancora" avvenuta.¹⁴²

Ecco come la chiave di lettura del tempo, secondo Cullmann, è da ricercarsi nella teologia storico-salvifica. L'escatologia diventa il termine che si riferisce direttamente al segmento finale di quella linea temporale. Linea che non è altro che la storia della salvezza. Per questo motivo l'escatologia diventa parte della storia. È cioè la parte ultima della storia della salvezza.

¹⁴⁰ Oscar Cullmann, *Il mistero della redenzione nella storia*, cit., p. 225.

¹⁴¹ Oscar Cullmann, *Cristo e il tempo*, cit., pp. 39-41.

¹⁴² Oscar Cullmann, *Il mistero della redenzione nella storia*, cit., pp. 99-100.

2.2. L'eternizzazione dell'escatologia¹⁴³

Un grande apporto al concetto dell'escatologia cristiana venne dal teologo K. Barth. Egli suggerisce una specie di *escatologizzazione* dell'intera teologia: «Un cristianesimo che non è in tutto e per tutto senza residui di escatologia non ha niente da fare con Cristo».¹⁴⁴ Soltanto partendo dall'attesa del Regno di Dio sarà possibile concepire il cristianesimo. L'istaurarsi del Regno di Dio costituisce il giudizio divino e allo stesso tempo la salvezza degli uomini.¹⁴⁵

Secondo Barth, l'approccio verso l'escatologia cristiana deve essere concentrato tutto sul "presente continuo". In questo senso non è più la storia prestabilita che decide sull'escatologia, ma appare un nuovo elemento: *l'eternità*. Barth oppone l'eternità divina ad ogni altra realtà umana. L'eternità è intrinseca all'esistenza di Dio. Essa travolge la storia del mondo e con ciò anche la parte ultima: quella escatologica.¹⁴⁶

Nella prospettiva escatologica Barth concentrerà la sua attenzione sull'intervento divino nella realtà umana che ha entrambi i seguenti elementi: giudizio da un lato e salvezza dall'altro. Per questa ragione egli situa l'escatologia non più nella parte ultima della storia del mondo, bensì nel suo presente. Tuttavia non si tratta affatto del presente in cui si trova l'essere umano, ma piuttosto del presente di Dio. Nel momento in cui avviene l'incontro tra Dio è l'uomo, l'eternità divina trascende all'interno del tempo umano. Moltmann chiamerà questo pensiero: «Teologia trascendentale dell'eternità».¹⁴⁷

Tutto parte dall'idea dell'eternità che Barth suppone. Difatti la concezione dell'eternità secondo lui non ha niente a che fare con il tempo concepito dall'uomo. Anzi, il tempo umano viene negato dall'eternità.¹⁴⁸ Esso è quel periodo limitato in cui la vita umana esiste, mentre l'eternità fa parte dell'esistenza di Dio. È nel momento in cui Dio entra in relazione con l'uomo, rivelandosi ad egli, che l'eternità incontra il tempo. Quest'ultimo diventa eterno in virtù dell'incontro avvenuto. All'interno di questo incontro, per un breve periodo, il tempo diventa

¹⁴³ Il titolo assieme al contenuto del capitolo che segue si è stato ispirato da Jurgen Moltmann, op. cit., p. 25.

¹⁴⁴ K. Barth, *Der Romerbrief*, Munchen 1922, trad. it. *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1989, p. 295.

¹⁴⁵ Gianni Colzani, op. cit., p. 489.

¹⁴⁶ Jurgen Moltmann, op. cit., p. 25.

¹⁴⁷ Ibidem, p. 25.

¹⁴⁸ Karl Barth, *Dogmatik*, I, 2, 1939, pp. 55-56, citato da Giovanni Miegge, *Tempo ed eternità nel pensiero di Karl Barth*, in "Protestantesimo", n. 4, Ottobre-Dicembre 1948, pp. 149-151.

parte integrante dell'eternità divina. Ecco come il tempo della rivelazione divina all'uomo costituisce il tempo dell'eternità. In altre parole, il tempo che Dio dedica all'uomo è la sua vera esistenza. Dal momento che in quell'istante l'esistenza umana comincia far parte dell'esistenza eterna divina.¹⁴⁹ In questo senso, collegato all'esistenza, il "vero" tempo non è dedotto dalla natura o dalla coscienza umana, bensì dalla relazione che si ha con l'Eterno Dio. Quindi nella relazione con Dio il tempo umano sparisce, poiché Dio stesso è la pienezza del passato, presente e futuro.¹⁵⁰

Dunque Barth vede nell'incarnazione di Gesù la vera rivelazione, che in sé rappresenta quella frazione unificante del tempo umano con l'eternità divina. L'eternità è raffigurata dal segmento dell'istante nel presente: «l'istante eterno è assolutamente diverso dagli altri, appunto perché esso è il senso trascendentale di tutti gli istanti.»¹⁵¹ Quindi l'escatologia non tratta più gli ultimi tempi della storia dell'uomo, ma quel miracoloso incontro dell'umano con il divino. Grazie a questo incontro, l'uomo da un essere finito, temporale diventa infinito, eterno. Poiché nella relazione con l'eterno diventa parte integrante dell'eternità stessa di Dio.

Dunque l'escatologia a questo punto diventa l'inizio di un tempo che parte dal presente e che muta nel passato. In questo modo l'*eschatos* non è un tempo che va verso futuro come il "già e non ancora", ma un tempo che parte dal presente relazionale con Dio, in quanto rappresentazione dell'eternità. Lo sguardo dell'uomo si concentra sul presente in quanto il prototipo dell'eternità rivolto al passato. In altre parole secondo Barth l'escatologia si occupa di quell'istante che rappresenta l'incontro di Dio con l'uomo.

In questo senso Barth e poi anche Dodd estrapolerà l'escatologia dalla trappola del tempo nel quale fino ad allora si trovava. L'eternizzazione dell'escatologia la rende non più temporale, lineare, orizzontale, ma piuttosto li restituisce il senso relazionale, verticale. Così quest'escatologia riscopre al suo interno il senso della sua esistenza: l'esperienza del Regno di Dio. Il Regno di Dio non è lì ma è già qui.¹⁵² Esso non arriva dal futuro ma dai cieli.¹⁵³

¹⁴⁹ Giovanni Miegge, *Tempo ed eternità nel pensiero di Karl Barth*, in "Protestantesimo", n. 4, Ottobre-Dicembre 1948, pp. 150-151.

¹⁵⁰ Ibidem, pp. 150-151.

¹⁵¹ K. Barth, op.cit., p. 482.

¹⁵² Matteo 12:28.

¹⁵³ Jurgen Moltmann, op. cit., p. 26.

I nuovi aspetti riportati dalla visione di Barth e poi da Dodd, nel descrivere l'escatologia biblica hanno avuto un impatto positivo sulla visione di questo concetto. Barth cerca di parlare di trascendenza di Dio attraverso l'escatologia, mettendola su un piano ontologico. L'escatologia diventa la presenza dell'eternità in ogni istante di questa storia. La parusia di Cristo si verifica in questo istante eterno, poiché essa è presenza di Cristo. L'escatologia non ha nulla a che vedere con il futuro poiché è l'eternità stessa. La tensione è presente fra eternità e passato – presente – futuro. Si può parlare di escatologia *realizzata*. Il regno di Dio è qui, infatti essendo eterno esso comprende tutto: passato – presente – futuro. Quando si incontra Dio, escatologia diventa attuale. Tuttavia anche in questa prospettiva non mancano punti critici. Moltmann noterà il fatto che questo modo di definire l'escatologia la riduce ad un epifania dell'eterno.¹⁵⁴ Ciò nonostante l'intervento di Barth, assieme a quello di Dodd, sulla visione dell'escatologia cristiana ha il merito di aver riportato al suo interno anche il carattere soteriologico dell'escatologia biblica.¹⁵⁵

Mentre Barth descriveva la dialettica tra il tempo e l'eternità, collegandola all'escatologia cristiana, P. Althaus nello stesso periodo pubblica l'opera nella quale propone la sua visione della così detta escatologia *assiologica*.¹⁵⁶ Essa cerca di effettuare il passaggio tra il *tempo* ed *eternità* dell'escatologia "dialettica" a quello del *futuro e presente* nell'escatologia "dinamica".¹⁵⁷ Il risultato della storia non consiste nella sua conclusione temporale, anzi va oltre al di fuori della storia stessa.

Come Barth, anche Althaus voleva liberare il cristianesimo dall'escatologia cristiana culturale progressista per arrivare alla vera escatologia del cristianesimo primitivo nel quale si aspettava l'imminente ritorno di Cristo. Nella prospettiva secondo la quale ogni tempo è il tempo ultimo (dato che è immediatamente accessibile a Dio), anche ogni epoca è di per se escatologica. Per questa ragione il tempo può essere considerato al di sopra della storia stessa.

«Il risultato della storia non si ha nella sua conclusione temporale, ma si colloca oltre la storia stessa ... le ultima realtà non hanno nulla a che vedere con l'ultima epoca della storia, né l'escatologia è interessata al problema

¹⁵⁴ Gianni Colzani, op. cit., p. 490.

¹⁵⁵ Ibidem, p. 490.

¹⁵⁶ P. Althaus, *Die letzte Dinge*, Gutersloh 1922.

¹⁵⁷ Jurgen Moltmann, op. cit., pp. 27-28.

dello stadio terminale della storia ... Non arriviamo al compimento ultimo seguendo fino alla fine le lance longitudinali della storia, ma stabilendo ovunque le sue verticali. Il che significa che come ogni tempo è ugualmente vicino allo stato originario e al peccato d'origine, allo stesso modo ogni tempo è ugualmente vicino al proprio compimento ultimo. In questo senso ogni tempo è tempo ultimo.»¹⁵⁸

Per rendere meglio il concetto lo studioso F. Holmstrom, unendo le visioni di Barth con quella di Althaus descrive ciò con l'immagine della riva del mare: «Ogni onda del mare del tempo s'infrange, per così dire, sulla riva dell'eternità».¹⁵⁹ Perciò l'escaton coincide con l'eternità. L'escatologia, dunque, non fa parte della storia o del tempo storico. Tuttavia l'escatologia è l'incontro tra ciò che non è storico con ciò che è storico. In altre parole qui si tratta dell'incontro tra Dio, fuori del tempo con l'uomo sostanzialmente temporale. Quindi l'escatologia descrive l'irruzione dell'eternità nella temporalità di ogni tempo in ogni vita umana.¹⁶⁰

Althaus unisce l'escatologia alla soteriologia attraverso la centralità di Cristo. Di conseguenza, l'escatologia non ha nulla a che fare con la fine della storia o con la storia della fine, ma va aldilà della storia stessa, abbandonando il catastrofismo apocalittico per sviluppare la dottrina della giustificazione e dottrina della salvezza. Quindi l'escatologia è individuale ed è quel momento in cui il *Kerygma* strappa la persona dal peccato, in cui la parola di Dio genera il credente.¹⁶¹

La così detta teologia dialettica concentrerà la sua attenzione soprattutto sul carattere soteriologico dell'escatologia cristiana. Ciò porterà alla corrispettiva diminuzione dell'interesse apocalittico dell'escatologia cristiana sulla fine del mondo. Althaus cerca di sottolineare tutto questo nel suo lavoro. Secondo lui l'escatologia cristiana si fonda sulla base della relazione con Cristo. Di conseguenza anche secondo Althaus l'escatologia non avrebbe nulla a che fare con la fine della storia del mondo, ma piuttosto con l'aldilà di essa. Lo scopo escatologico, però, ha il centro nella giustificazione e nella salvezza.¹⁶²

Althaus cercherà di motivare la speranza cristiana con la "Realtà di Gesù Cristo". Essa è di per sé definitiva, ma allo stesso tempo anche provvisoria, per il

¹⁵⁸ P. Althaus, *Die letzte Dinge*, cit., p. 64, 84, citato da Jurgen Moltmann, op.cit., p. 28.

¹⁵⁹ Jurgen Moltmann, op.cit., p. 28.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 28.

¹⁶¹ Gianni Colzani, op. cit., p. 490.

¹⁶² Ibidem, p. 490.

motivo che la sua definitività è ancora nascosta. Perciò Althaus trova nel carattere nascosto del presente il disvelamento del futuro, nella rivelazione della promessa della salvezza di Dio. Occorre sottolineare che il futuro soteriologico cristiano fonda le sue radici nella realtà storica di Gesù e non quella dogmatica. Il Gesù dogmatico però è la promessa per il futuro. Quindi la speranza futuristica risiede nella presenza salvifica di Cristo.¹⁶³

Una delle principale critiche rivolte verso la sua concezione dell'escatologia cristiana sta nel fatto di aver tagliato fuori una parte importante di essa, cioè l'escatologia della fine. In questo modo la sua escatologia si riduce ad un individualismo salvifico essente dalla soteriologia cosmica o sociale. In qualche modo il Regno di Dio può venir meno, e con ciò anche l'aspetto sociale della salvezza. La vera e propria fine non è altro che la morte.¹⁶⁴

Secondo Moltmann, questo modo di vedere l'escatologia cristiana confonde quell'*ogni* momento che tratta della accettazione della salvezza dell'uomo con il giorno in cui i morti risusciteranno. Perciò l'escatologia non è il tempo dell'accettazione della salvezza, ma è il tempo della effettuazione effettiva di essa. Senza questa svolta escatologica il tempo eterno diventa sterile e impassibile, quasi rassegnato simile alla concezione del tempo descritta in Ecclesiaste, e non più speranzosa come quello descritto da Isaia.¹⁶⁵

Anche dopo le critiche, Althaus resterà del parere che: «il presente della salvezza include il futuro della salvezza».¹⁶⁶ Quindi l'escatologia secondo lui si basa sulla: «Attesa di colui che viene, nella presenza della salvezza posta dalla rivelazione di Dio».¹⁶⁷ Il meccanismo su cui Althaus fonda la sua deduzione sta nelle seguenti argomentazioni: «La speranza cresce dalla fede che abbraccia la promessa di salvezza come salvezza presente, l'escatologia cresce dalla certezza della presenza della salvezza» ... e poi: «La fede si trasforma necessariamente in speranza».¹⁶⁸ Il futuro non è altro che lo svelamento della salvezza in Cristo nella

¹⁶³ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1993, trad. it. *Teologia sistematica*, vol. III, Queriniana, Brescia 1996, pp. 564-565.

¹⁶⁴ Gianni Colzani, op. cit., p. 490.

¹⁶⁵ Jurgen Moltmann, op. cit., p. 30-31.

¹⁶⁶ Jurgen Moltmann, *Zukunft der Schöpfung. Gesammelte Aufsätze*, Kaiser Verlag, München 1977, trad. it. *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1993², p. 29.

¹⁶⁷ Ibidem, p. 29.

¹⁶⁸ Ibidem, p. 29.

fede. È quest'ultima che determina il futuro. Il presente è perciò il determinante ultimo dell'escatologia cristiana.¹⁶⁹

Un altro grande esponente della teologia biblica che influenzò la visione escatologica cristiana dello scorso secolo è Rudolf Bultmann. Trattando il concetto della fine della storia egli sostiene quest'idea come una specie di mito.¹⁷⁰ Secondo Bultmann, la fine imminente che troviamo negli scritti del Nuovo Testamento sarebbe un racconto escatologico che doveva essere interpretato nella prospettiva *esistenzialista*.¹⁷¹ L'uomo deve vivere nel presente al interno del quale farà la sua scelta. In base a tale scelta sarà poi giudicato. Tutto ciò accade prima della sua morte. Questa situazione dell'uomo fa sì che l'avvenimento del giudizio sia esteso non più nel lontano futuro, bensì nella vita stessa dell'essere umano, quindi nel suo presente. Bultmann nota come Gesù fosse convinto che la sua apparizione terrena fosse il tempo della decisione su cui si costruisce il futuro del singolo.¹⁷² Da qui l'escatologia della fine del mondo e del giudizio divino viene posizionata nell'ambito esistenziale del uomo. L'escatologia sostiene l'autocomprensione dell'esistenza personale dell'individuo.

Bultmann colloca i suoi pensieri soprattutto sulla base del vangelo secondo Giovanni che ha una peculiarità esistenzialista, dato il periodo tardivo della sua stesura in cui la Chiesa cominciava perdere di vista l'urgenza imminente della parusia di Cristo. Inoltre Bultmann nota all'interno del quarto vangelo il fatto che: «Per Giovanni la resurrezione dei morti e il giudizio finale sono diventate realtà presente con la venuta di Gesù».¹⁷³ Bultmann nota che in Giovanni non si tratta di un'escatologia della fine del mondo, ma piuttosto della fine della vita individuale del credente.¹⁷⁴ L'attenzione verso l'escatologia cosmica della fine del mondo sarà determinata successivamente dalla mitologia gnostica, all'interno del cristianesimo ellenistico.¹⁷⁵ La parusia, come è stato notato prima, non è un avvento del futuro, bensì del presente. Essa accade fra il credente e il *kerygma*.¹⁷⁶ «Gesù Cristo è l'avvento escatologico non come fatto del passato, ma come colui

¹⁶⁹ Ibidem, p. 29.

¹⁷⁰ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, JCB Mohr, Tubingen 1958, trad. it. *Storia ed Escatologia*, Queriniana, Brescia 1989, p. 33ss.

¹⁷¹ McGrath A. E., op. cit., p. 548s.

¹⁷² R. Bultmann, op.cit., p. 45.

¹⁷³ Ibidem, p. 63.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 66.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 73.

¹⁷⁶ Armido Rizzi, nella postfazione, *Bultmann teologo post moderno*, in opera di R. Bultmann, op. cit., p. 73.

che interpella ogni volta qui ed ora nella predicazione».¹⁷⁷ In altre parole l'avvento escatologico arriva nel arco del periodo di vita umana dalla sua nascita fino alla sua morte. Poiché la predicazione che interpella l'uomo esige una decisione che avviene non nel futuro bensì nel presente, cioè nella propria vita. Sarà questa decisione che porterà quel cambiamento sostanziale descritto dall'escatologia cristiana e cioè libererà l'uomo da sé stesso per proseguire verso una nuova vita, alla luce della grazia di Dio.¹⁷⁸ In questo senso la visione dell'escatologia secondo Bultmann è più individuale. Così come per Barth e per Althaus anche per Bultmann l'escatologia è quella del momento: «Ogni istante ha la possibilità di essere un istante escatologico, e nella fede cristiana è realizzata questa possibilità».¹⁷⁹ La novità bultmaniana sta nel fatto che secondo lui le profezie devono essere interpretati in chiave esistenziale. L'escatologia non è "presentica" nel senso temporale, ma nel senso di eterno. Anche qui non esiste l'escatologia del futuro. Bultmann accusava il fatto che la storia fosse stata inghiottita dall'escatologia.¹⁸⁰ Per ognuno il senso della storia starebbe nella propria attuale esistenza:

«Non guardare attorno a te, alla storia universale; devi invece guardare alla tua storia personale. Nel tuo presente puntuale è il senso della storia e tu non puoi vederlo come spettatore, ma soltanto nelle tue decisioni responsabili. In ogni istante sonnecchia la possibilità di essere l'istante escatologico. A te sta risvegliarlo».¹⁸¹

Dunque non c'è alcuna necessità di cercare la fine della storia nel futuro. Nel cercare l'escatologia del futuro si trascura quella del presente. L'ultimo giorno per Bultmann è il giorno in cui l'uomo non esiste più. In questo senso egli pensa maggiormente l'*escatologia individuale* piuttosto che l'escatologia primitiva mitica della fine del mondo. Il mondo continua a esistere anche se noi passiamo. Dunque l'escatologia apocalittica della fine viene ad essere compiuta nella vita individuale propria della persona e non in quella del mondo. Di conseguenza l'escatologia apocalittica si è concentrata sulla vita individuale più che su la storia

¹⁷⁷ R. Bultmann, op. cit., p. 201.

¹⁷⁸ Ibidem, p. 201.

¹⁷⁹ Ibidem, p. 203.V

¹⁸⁰ R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie im Neuen Testament*, 1954 in *Glauben und Verstehen* III, p. 106, citato da Jurgen Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., p. 31-34.

¹⁸¹ Ernst Fuchs, *Gesetz, Vernunft und Geschichte*, in *Zeitschr. Fur Theol. Und Kirche*, 1954, p. 258s, citato da R. Bultmann, *Storia ed Escatologia*, cit., p.184.

in sé. L'ultimo giorno viene ad essere individuato nella morte della persona stessa che lo percepisce come ultimo.

La critica alla visione escatologica di Bultmann potrà essere mossa partendo da un approccio biblico unitario. Anche l'Antico Testamento sottolinea soprattutto una escatologia collettiva. Bultmann stesso nota questo fatto in una sua opera.¹⁸² Si può notare inoltre che la parusia nella Bibbia non possiede solamente un aspetto escatologico collettivo ma va oltre, assumendo un aspetto globale, cosmico, universale.¹⁸³

Moltmann giudica l'escatologia individualistica riduttiva poiché non considera l'interesse che ogni individuo ha per la società a cui appartiene. L'uomo non pensa solamente a sé, ma anche al futuro del mondo in cui si trova oggi ad esistere. Ad esempio Nabucodonosor cercò di capire cosa sarebbe accaduto al suo impero. Fondamentalmente nella sua vita ogni individuo non si rapporta solo a sé stesso, ma innanzitutto a quanto si trova all'esterno. Questo vale anche per il futuro che non dipende unicamente dall'individuo, ma anche dall'ambiente e dalla società in cui si trova. Di conseguenza l'escatologia futuristica è collegata, sia alla persona, sia alla società, sia al mondo intero in cui esse si trovano. L'escatologia, in quanto speranza, non è rivolta solamente alla persona, ma anche per il gruppo di persone (Chiesa); alla comunità; al popolo (Israele) e all'intero mondo sociale e fisico, dell'intero cosmo.¹⁸⁴

Un altro aspetto da evidenziare consiste nella natura dell'apocalittica nella Bibbia. L'apocalittica non comunica un perfezionamento del mondo in cui si vive così come viene descritto in Isaia 65:17, ma una creazione di un mondo completamente diverso da quello presente oggi. Inoltre il carattere pubblico dell'inaugurazione del Regno di Dio è talmente visibile che nell'avvento di Dio si possono intravedere più aspetti sotterologici collettivi che individuali. In altre parole l'avvento escatologico di Dio è un atto universale che cambia non solo un'entità, ma tutto ciò che esiste in questo mondo. Anzi, sembra proprio l'aspetto individuale a non essere cambiato, ma solo quello universale. Dato che coloro che aspettano l'avvento allo stesso tempo si aspettano a dei cambiamenti. Quest'ultimi vengono realizzati già nella realtà soggettiva. Perciò per il cristiano che aspetta il Regno di Dio e che nel cuore vive già l'esperienza di ravvedimento e

¹⁸² R. Bultmann, *Storia ed Escatologia*, cit., pp. 33-53.

¹⁸³ McGrath A. E., op. cit., p. 548s.

¹⁸⁴ Jurgen Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., p. 32-33.

della salvezza nella grazia divina, il cambiamento avviene nella realtà esterna da sé. Dunque l'escatologia biblica guarda la storia come una interruzione e come una crisi nel cambiamento.

2.3. Breve prospettiva Biblica

Il termine “*escatologia*” deriva dalla combinazione di due vocaboli greci: “ἔσχατος” «*ultimo*» + “λόγος” «*parola*», e significa “scienza delle cose ultime”. Al di fuori del linguaggio teologico, la parola “*escatologia*” viene utilizzata per definire le questioni appartenente ad un futuro lontano ed indeterminato. Spesso la lontananza è intesa in modo tale che la realizzazione del futuro non viene nemmeno considerata possibile. Nell’ambito del linguaggio teologico l’*escatologia* è la dottrina che si occupa dello studio delle cose ultime. In quest’ ambito, essa cerca di comprendere le questioni che necessariamente conducono alla fine del mondo e della sua storia: il giudizio di Dio, risurrezione dei morti e la vita eterna.¹⁸⁵

Nella LXX e nel Nuovo Testamento la parola “ἔσχατον” definisce il tempo come ciò che appartiene all'avvenire.¹⁸⁶ Il termine che direttamente viene ad associarsi all’*escatologia* biblica è “*apocalisse*” ed è inteso come “fine della storia”. Questo termine possiede accezioni che rimandano ad una drammatica fine del mondo.¹⁸⁷ Anche se la parola *apocalisse* proveniente dal greco “ἀποκάλυψις” e significa – *rivelazione*, nell’ambito dello studio delle religioni e nel linguaggio secolare questo termine viene spesso associato a eventi lontani che possiedono un epilogo catastrofico. In questa prospettiva, le idee inerenti a un cammino *necessario* del corso della storia hanno suscitato l'interesse non solo di studiosi in ambito religioso, ma anche della cosiddetta “*escatologia secolare*” (Hegel, Marx).¹⁸⁸

Concezioni riguardanti “la fine della storia” o “la fine del mondo” appaiono già nella cultura antica degli ittiti e degli assiri. La differenza che tali concetti assumono nella visione del popolo d'Israele consiste nella nozione di “unico Dio”, sovrano di tutta la storia. I cataclismi che si abbattevano sul popolo di Dio

¹⁸⁵ Peter Eicher, *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Kosel-Verlag GmbH & Co., Unternehmen der Verlagsgruppe Random House, Munchen 2005, trad. it. *I concetti fondamentali della teologia*, Querniana, Brescia 2008, p. 74.

¹⁸⁶ Giovanni 6:40,54; 12:48

¹⁸⁷ Peter Eicher, op. cit., p. 74.

¹⁸⁸ Ibidem, p. 76.

potevano essere visti come un risultato dei peccati, il motivo per cui interviene la giustizia di Jahvé.¹⁸⁹ È nella relazione tra l'uomo e Dio che il tempo assume un significato particolare. Il presente diventa il composto tra il passato con tutte le esperienze vissute ed il futuro con tutte le promesse da realizzare.¹⁹⁰ Passato e futuro svelano il presente nella relazione tra Dio e l'uomo. Proprio questa relazione che sta alla base della speranza escatologica, presente già negli scritti dell'Antico Testamento.¹⁹¹ All'interno di quest'ultimo, lo spazio centrale dell'escatologia viene dedicato all'apertura verso un cambiamento.¹⁹² Un cambiamento reso possibile solo grazie all'intervento diretto di Dio nella storia dell'uomo.

Già al tempo della loro stesura, gli scritti profetici dell'Antico Testamento diventavano una fonte di speranza per un futuro migliore. Questa fede era ancorata chiaramente ad una persona: Jahvé. Pertanto, l'escatologia nell'Antico Testamento è stata legata strettamente all'intervento personale di Dio, in cui vive la speranza del suo popolo. Tale intervento viene chiamato: “יִוֵּם יְהוָה” - *il Giorno di Jahvé*.¹⁹³ Esso descrive l'ultima fase della storia dell'umanità, in cui accade il più importante avvenimento di tutta la sua storia. Questo giorno, inoltre, ha una doppia caratteristica: da una parte conduce eventi lieti, in quanto riferiti alla salvezza del popolo di Dio, dall'altra eventi negativi, in quanto riferiti alla condanna e all'immediata distruzione dei nemici di Dio.

I testi escatologici dell'Antico Testamento¹⁹⁴ descrivono questo giorno come l'intervento diretto di Dio. Esso si legge nella visione apocalittica della distruzione totale di tutti i regni della terra e dell'istaurarsi di un nuovo Regno di Dio. Il profeta Amos¹⁹⁵ descrive questo periodo come il giorno dell'oscurità di *tenebre*; il giorno in cui non sarà impossibile sfuggire all'ira di Dio. Isaia, un altro grande profeta escatologico, descrive questo giorno come un incubo per l'umanità.¹⁹⁶ Esso infatti è il giorno contro tutto ciò che è orgoglioso e altero; contro chiunque s'innalza; contro ogni costruzione umana su questa terra; un giorno in cui tutto ciò che rappresenta l'orgoglio umano sarà umiliato. L'unico

¹⁸⁹ Ibidem, p. 76.

¹⁹⁰ Peter Eicher, op. cit., p. 76.

¹⁹¹ Is. 65:17.

¹⁹² Peter Eicher, op. cit., p. 77.

¹⁹³ Amos 5:18, 8:9; Isaia 2:12.

¹⁹⁴ Daniele 2:44.

¹⁹⁵ Amos 5:18-20.

¹⁹⁶ Isaia 2:12-21.

glorificato in quel giorno sarà Jahvé. Davanti a questa gloria gli uomini si rifugeranno tra rocce e negli antri della terra per sottrarsi al terrore del Jahvé e dallo splendore della sua maestà. La terra stessa tremerà a causa della presenza di Dio.

Zaccaria 14, in questo senso, parla del giorno di gloria di Dio e con esso della elevazione di Gerusalemme. Infatti nel periodo finale della storia del mondo il popolo di Dio avrà la sua vendetta conto i suoi nemici e oppressori. Il periodo escatologico è caratterizzato da un grande tumultuo per gli empi e per tutti i nemici d'Israele. Si tratterà di un caos esteso al mondo intero, nel quale ognuno sarà disorientato e tutti si uccidono a vicenda. Gerusalemme sarà innalzata e diventerà il centro di tutte le nazioni della terra. Ezechiele parla di quel giorno come del giorno in cui Dio raccoglierà il suo popolo da tutta la terra, e da ogni luogo oscuro e tenebroso in cui i figli di Dio sono dispersi.¹⁹⁷

Alla fine della storia del mondo dovrà apparire il Messia, il salvatore di Israele. Egli darà avvio ad una nuova epoca per il popolo di Dio. Poiché, attraverso il Messia, gli ingiusti saranno giudicati, mentre i giusti saranno benedetti. Questo è il periodo in cui Israele inizierà un cambiamento, una restaurazione verso lo stato di perfezione originario, perduto da Adamo in conseguenza del peccato. I popoli che avevano oppresso l'Israele saranno sterminati dalla mano di Jahvé; Gerusalemme sarà ricostruita con sontuosità; Israele diventerà il ricco e potente centro della terra in mezzo a tutte le nazioni, e sarà accompagnato da uno sviluppo sociale, economico e demografico.¹⁹⁸ In definitiva, per il popolo di Dio, il periodo escatologico è segnato come il giorno della speranza, della salvezza e dell'allegria.¹⁹⁹

Il concetto veterotestamentario della fine del mondo sarà ripreso con forza dai testi escatologici del Nuovo Testamento. Ai tempi di Gesù questo veniva visto come la fase dell'avvento salvifico di Dio: l'arrivo del Messia in quanto Re e Salvatore d'Israele. Il Nuovo Testamento collega direttamente la fine della storia del mondo alla *parusia* di Gesù Cristo. Negli scritti neotestamentari, le formulazioni del periodo escatologico della fine catastrofica del mondo nel giorno

¹⁹⁷ Ezechiele 34.

¹⁹⁸ G. Braumann in *Dizionario dei concetti Biblici del Nuovo Testamento*, a cura di L. Coenen et al., EDB, Bologna 1976, p. 1210.

¹⁹⁹ Isaia 25:9.

della parusia sono molteplici. Ogni espressione delinea un aspetto specifico di quella fase:

Giovanni 6:40 “τῆ ἔσχάτῃ ἡμέρᾳ” «*l'ultimo giorno*»

Apocalisse 6:17 “ἡ ἡμέρα τῆς ὀργῆς” «*il giorno dell'ira*»

2Pietro 2:9 “ἡμέραν κρίσεως” «*giorno del giudizio*»

1Tessalonicesi 5:2 “ἡμέρα Κυρίου” «*giorno del Signore*»

Filippesi 2:16 “ἡμέραν Χριστοῦ” «*giorno di Cristo*»

Apocalisse 16:14 “τῆς ἡμέρας τῆς μεγάλης τοῦ θεοῦ” «*il grande giorno di Dio*»²⁰⁰

Gesù stesso parla ampiamente del periodo escatologico del mondo, descrivendolo attraverso una serie di parabole e racconti profetici. Nella descrizione del tempo escatologico, egli collega direttamente il “Giorno del Signore” all’arrivo del “Regno di Dio”. Cristo parla del Regno di Dio come di una realtà molto vicina. Allo stesso modo egli annuncia “il tempo compiuto”, ossia il “Regno di Dio”, come assai vicino.²⁰¹

Cullmann ha notato che sebbene solo in parte e non in modo assoluto, tale realizzazione era già avvenuta.²⁰² Infatti l’arrivo del Regno di Dio, al suo annuncio, indica un processo già iniziato, il cui compimento avrà luogo nella *parusia*. Sarà quest’ultima, infatti, a segnare la fine della storia del mondo. In tal senso si potrebbe ipotizzare che il periodo escatologico della storia è già iniziato con l’avvento della nascita di Cristo sulla terra e continuerà fino all’arrivo del grande avvento della parusia.

Gli evangelisti sinottici riportano i sermoni profetici di Gesù, collegati alla seconda venuta di Cristo. In essi troviamo un’ampia descrizione di diversi eventi catastrofici e apocalittici. Essi descrivono il periodo escatologico come la fine del mondo e di tutto ciò che esso contiene. Inoltre i raccolti escatologici sono pieni di manifestazioni soprannaturali, la più importante delle quali è la risurrezione dei morti.

Leggendo attentamente i vangeli ci si rende conto di alcune importanti premesse, sulle quali Gesù si sofferma allungo. In primo luogo si nota una lunga introduzione che precede gli eventi escatologici, e quindi l’avvento finale. Il periodo che inizia dal tempo di Gesù fino al giorno della parusia è infatti pieno di

²⁰⁰ G. Braumann, op. cit., p.1211.

²⁰¹ Marco 1:15.

²⁰² Oscar Cullmann, *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tubingen, JCB Mohr 1965, trad. it. *Il mistero della redenzione nella storia*, il Mulino, Bologna 1966, p. 225s.

eventi drammatici: guerre, terremoti, carestie, disastri, tribolazioni. In questa sede viene inoltre indicata la grande persecuzione che i credenti in Cristo subiranno.

In secondo luogo viene riportata una lotta presente non solo tra la società e la Chiesa, ma anche all'interno della Chiesa stessa. Gesù avverte del grande pericolo, dell'inganno in cui possono cadere i scelti di Dio, presente all'interno della Chiesa. Tuttavia è importante notare il fatto che, sia i disastri naturali, sia quelli sociali, non fanno parte della descrizione del giorno della fine vera e propria. Essi infatti avvengono prima della fine della storia del mondo.

In terzo luogo, si nota come tutti tre vangeli sinottici sottolineano una particolarità che precede la descrizione del giorno della parusia: la testimonianza del vangelo in tutto il mondo. È molto interessante notare che la persecuzione dei credenti venga collegata alla testimonianza nel mondo del vangelo. Ed è proprio questa testimonianza in tutto il mondo che chiuderà cronologicamente il tempo escatologico intermedio tra la prima venuta di Cristo e la parusia.

Troviamo un forte accento escatologico anche nelle lettere di Paolo, soprattutto nella lettera ai Tessalonicesi. Nella Chiesa primitiva il tema escatologico prende un rilievo fondamentale. Nella seconda lettera ai Tessalonicesi la descrizione escatologica del tempo viene arricchita con elementi che assumono la forma apocalittica della fine del mondo. Paolo utilizza l'immagine del fuoco fiammeggiante, la quale rispecchia la visione catastrofica della fine.

L'apostolo Paolo sembra ritenere già dal principio che egli stesso e la sua generazione vivano il periodo escatologico della fine del mondo, l'immediata vicinanza della parusia, addirittura chiamando sé stesso e la generazione a sé contemporanea come coloro che incontreranno Cristo ancora vivi.²⁰³ Tale convinzione sarà attenuata poi nella seconda lettera ai Tessalonicesi, dato il loro estremo entusiasmo. Il pensiero del vero e proprio ritardo sarà poi sollevato dalla seconda lettera di Pietro.²⁰⁴

Il libro cristiano per eccellenza, interamente dedicato alla descrizione del tempo escatologico, è l'Apocalisse di Giovanni. Le scene raccontate e le figure descritte hanno frequentemente alimentato le speculazioni teologiche riguardante il

²⁰³ 1Tessalonicesi 4:15-17.

²⁰⁴ 2Pietro 3:9.

futuro della storia dell'umanità. Le domande e i misteri che avvolgono questo libro restano aperti tutt'oggi.

La speranza della venuta del Messia ha accompagnato intere generazioni fino al giorno in cui nacque a Betlemme. La promessa indicata in Genesi 3:15 rappresentava il desiderio del popolo di Dio, nel corso della sua intera storia. Dai profeti d'Israele ai discepoli di Cristo, il popolo di Dio, con lo sguardo fisso verso il cielo, manteneva viva la speranza dell'avvento escatologico vittorioso di Dio.

Le sacre scritture descrivono l'avvento escatologico della parusia sottolineando la grande discontinuità che avrà luogo tra la fine della storia dell'umanità e l'inizio del Regno di Dio. Una delle caratteristiche emblematiche del giorno della parusia è la risurrezione dei morti.²⁰⁵ Questo aspetto è circondato da grande mistero. Sembra quasi fantastico. La resurrezione infatti toccherà non solo alla generazione appena deceduta, bensì tutte le generazioni di tutti i figli di Dio mai deceduti, in tutta la storia dell'umanità mai esistita. L'escatologia biblica descrive una fenomenale e grandiosa vittoria della vita sulla morte, descrive una fine e un inizio totalmente nuovo. Il Regno di Dio che sta per arrivare è un *regno di vita* che distruggerà il *regno di morte*, presente sulla terra. Nel senso fin qui descritto, la così detta fine, che sta dietro al termine escatologia biblica, non è altro che un nuovo, grandioso inizio.

* * * * *

Dalla rinascita dell'interesse per i scritti che parlano del futuro e della fine della storia del mondo, iniziando dal XVII secolo, gli studiosi hanno cercato in un modo o nell'altro di trovare una interpretazione più adeguata al concetto dell'escatologia biblica. Nell'ipotesi di una "teologia profetica" gli studiosi hanno descritto l'escatologia come la previsione di un futuro certo della storia umana. In questa prospettiva il presente è sottomesso al futuro, e il futuro a sua volta influisce direttamente sul presente. La profezia è vista come storia anticipata.

Si è cercato successivamente di ridare peso al presente storico di Gesù di Nazareth attraverso l'ipotesi dell'*escatologia conseguente*. Infatti in questo senso si è cercato di "ripulire" l'immagine del Gesù storico per lasciare al suo messaggio una caratteristica apocalittico – catastrofica. Quindi il futuro escatologico era iniziato nel presente del Gesù storico.

²⁰⁵ 1Cor. 15:52.

Già nella sua vita egli viveva l'attesa dell'imminente arrivo del Regno di Dio. Quindi l'escatologia biblica diventa qualcosa verso cui la storia marcia. Dato che sono passati già 2000 anni, questo prolungamento dell'escatologia rende impossibile un'escatologia apocalittica, perciò si passa a credere nel progresso della storia futura. Si cerca un perfezionamento morale nel mondo, e quindi si annulla l'escatologia apocalittica.

Quest'ipotesi spostò il peso dell'attenzione sul passato, dando spazio all'*escatologia realizzata*. Secondo quest'ultima, tutto quanto fosse salvifico per l'umanità si era già compiuto interamente nel passato, attraverso l'avvento salvifico di Cristo. Perciò l'escatologia cristiana diventa non che una conseguenza del passato storico.

In fine si arriva all'abbinamento del passato al futuro per mediare tra il "già" della salvezza e il "non ancora". In questo senso appare l'ipotesi della *teologia storico salvifica*. Dato che il tempo viene letto come una linea, l'escatologia diventa il segmento finale di questa linea temporale chiamata: storia della salvezza. All'interno di questa storia il passato, il presente e il futuro diventano tutt'uno nella consequenziale linearità. Poiché è la storia che unisce in sé il "già" della salvezza dell'umanità, dato che Cristo ha effettuato l'atto del dono di sé sulla croce. Eppure anche il "non ancora" di questa salvezza, dato che la storia non è ancora finita ma prosegue. Dunque, Cristo è profezia adempiuta e allo stesso tempo l'inizio profetico della fine dei tempi. Cristo diventa il centro del tempo.

Le ipotesi fin qui riassunte reggono in piedi ovviamente grazie alla visione del tempo in quanto *lineare*. Moltmann tuttavia critica per certi aspetti la visione lineare del tempo.²⁰⁶ Commentando l'ipotesi di Cullmann, Moltmann nota l'immensità del periodo, che ormai si estende per i 2000 anni, che separa quel "già" del Regno di Dio con il "non ancora". Questa lunghezza temporale giustamente rischia di far sorgere dei dubbi sul reale inizio del Regno di Dio. Inoltre, su questa scia si nota la tensione che potrebbe derivare dall'idea del tempo lineare. Infatti il concetto lineare di tempo non è ricavato affatto dalla Bibbia, bensì dalle speculazioni delle scienze naturali.

Come si è già evidenziato prima, il tempo lineare mette sullo stesso segmento il passato e il futuro:

²⁰⁶ Jurgen Moltmann, *L'avvento di Dio*, cit., pp. 23-24.

«Il tempo lineare assume una sua precisa direttrice soltanto quando vi s'aggiunga una "freccia". Siccome però il futuro può diventare il passato, non però il passato il futuro, il tempo "scorre" dal futuro nel passato. E ciononostante noi contiamo gli anni a partire dal passato verso il futuro, inconsapevolmente vedendo il futuro come un futuro aperto al passato che verrà.»²⁰⁷

In fine la teologia basata su un "piano della salvezza" dà spazio all'idea di una sorta di *programmazione* divina. Dio diventa il fautore della provvidenza prestabilita. Dato che si è già stabilito tutto sulla linea temporale, quest'aspetto della storia fa sì che Dio non debba compiere più nuovi interventi. E in definitiva Dio diventa prigioniero del suo proprio piano, togliendosi la libertà di agire secondo le circostanze della relazione che si forma tra Lui e l'uomo nel presente.²⁰⁸

L'errore principale che Moltmann vede derivare dalle ipotesi fin qui descritte, sta proprio nella *temporalizzazione* dell'escatologia. In altre parole lo sbaglio che commettono tutte queste supposizioni è di aver incluso il concetto dell'escatologia biblica come parte integrante del tempo storico, cioè della storia del mondo. In questo senso si rischia di trasformare l'escatologia biblica in una futurologia del tempo. La lettura del presente potrebbe cioè essere plasmata a partire dalla storia del futuro.²⁰⁹

Sempre secondo Moltmann l'escatologia non si deve affatto attribuire né tantomeno includere nel tempo, poiché: «la vera escatologia non è legata alla storia, ma al futuro della storia ... e chi la trascina nel tempo la già eliminata».²¹⁰ La temporalizzazione dell'escatologia potrebbe essere dovuta al fatto che sia il cristianesimo culturale che quello primitivo per tutto il tempo hanno lottato contro la delegittimazione storico-critica. L'escatologia e l'apocalittica, invece, non deve essere affatto intrastorica. La soluzione ideale per il cristianesimo potrebbe essere nel ritorno alla visione escatologica del Gesù storico e del cristianesimo primitivo.²¹¹

²⁰⁷ Jürgen Moltmann, *L'avvento di Dio*, cit., p. 24.

²⁰⁸ Ibidem, p. 24.

²⁰⁹ Peter Eicher, op. cit., pp. 75-76.

²¹⁰ Jürgen Moltmann, *L'avvento di Dio*, cit., p. 21.

²¹¹ Ibidem, p. 21.

D'altra parte si può dire che la così detta *teologia dialettica* si disinteressò alla storia, portando l'escatologia cristiana ad una *eternizzazione*. Quest'ultima infatti è legata alla presenza dell'eternità nell'istante. Sia Barth, sia Althaus o Bultman avevano estrapolato l'escatologia dall'interno della storia del mondo, dandoli una prospettiva eterna. Essa diventa una presenza dell'eternità nell'istante del tempo.

Nella visione di Paul Althaus escatologia diventa *assiologica e teleologica*. Egli cerca di integrare una escatologia presentica con quella futuristica, aggiungendo alla dimensione assiologica quella teleologica. Egli propone l'escatologia nella duplice figura di presente e futuro del Regno di Dio. In questo senso ogni tempo è tempo ultimo. Althaus come Barth intendono liberare l'escatologia cristiana dalla fede nel progresso, per ricondurla alla sua vera dignità, cioè quella divina. Sono in realtà l'opposto della "temporalizzazione", dove l'escatologia è collocata nel presente storico.

Anche per Rudolf Bultmann l'escatologia era quella del *momento eterno*. Quest'ultimo lo si dimostra sul piano antropologico. Gli annunci escatologici della Bibbia vengono interpretati in chiave esistenziale. Cristo, visto come la fine della legge, diventa il fine della storia. Attraverso la fede noi ci liberiamo dal passato negativo e viviamo già una esistenza propria storica. Per ciascun uomo il senso della storia sta nella sua propria attuale esistenza. Questa visione aiuta a capire l'esistenza individuale da una parte, ma non aiuta a capire la storia del mondo e della natura dall'altra. Considera l'individuo ma non la comunità, mondo o cosmo i quali allo stesso modo fanno parte dell'escatologia cristiana.

Tutti questi tentativi di eternizzare l'escatologia cristiana, anche se appaiono legati al tempo, non la fanno diventare affatto temporale. Poiché attendono alla salvezza e all'intervento di Dio stesso. Quindi se l'uomo è transitorio perché è temporale, Dio non lo è, poiché è eterno. Tale ragionamento inevitabilmente situa l'escatologia fuori del tempo. Pertanto l'eternizzazione dell'escatologia descrive quell'incontro che avviene tra il tempo ed l'eterno.

Questo modo di vedere l'escatologia sarà valutato da Moltmann, il quale sostiene la negatività del fatto che l'escatologia atemporale sia legata al tempo. Poiché non sarà la storia a mettere in crisi l'aspettativa escatologica del futuro, ma l'eternità stessa. Quest'ultima irromperà dalla trascendenza, per porre davvero in crisi ogni storia umana. Perciò non è la storia che liquida l'escatologia, ma l'escatologia distrugge la storia.²¹² Tale aspetto sarà analizzato più affondo nel capitolo successivo.

²¹² Ibidem, pp. 24-25.

3. L'AVVENTO nel pensiero di Moltmann

3. 1. Il rapporto fra le visioni del tempo ed escatologia cristiana

Nel secondo capitolo di questa tesi ho cercato di evidenziare i due principali pericoli, ovviati da Moltmann, verso i quali l'escatologia cristiana è esposta: l'*eternizzazione* da una parte e la sua *temporalizzazione* dall'altra. Nel esprimere la sua posizione riguardante l'escatologia cristiana, Moltmann sin dal principio, come già menzionato prima, cerca di escludere questi due pericoli ai quali l'escatologia cristiana fu esposta. Per fare tale passo in primo luogo si deve chiarificare cosa si intende quando si abbina il concetto del futuro all'escatologia cristiana. Per questo motivo Moltman cerca di essere attento a non far inghiottire l'escatologia dalla storia da una parte e di non isolarla completamente dalla storia dall'altra.

Per capire meglio questo pensiero si deve considerare le varie visioni temporale esistente, che ho cercato di descrivere nel primo capitolo, per poi collegarli alle deformazioni pericolose verso le quali l'escatologia cristiana è esposta. E cioè la così detta visione lineare del tempo la quale rischia di *temporalizzare* l'escatologia cristiana, mentre la visione ciclica del tempo la conduce verso una *eterinizzazione*.

Prendendo in considerazione la visione del tempo lineare, Moltman nota un aspetto importante da considerare. Questa linearità non va applicata solo alla percezione dell'uomo. Dato che ci si trova nel ambito teologico è indispensabile coinvolgere direttamente l'oggetto di conoscenza: Dio, ovvero, il modo di considerare Dio. Di conseguenza l'escatologia cristiana diventa intrappolata nel tempo e con essa anche Dio stesso. Anzi, il tempo stesso crea un diktat all'escatologia cristiana, sottoponendo a sé addirittura la volontà di Dio.

La storia percepita in quanto una linea ininterrotta che è rivolta in avanti fa sì che l'escatologia cristiana, come risultato, non sia più rivolta verso il futuro della storia dell'umanità, ovvero del segmento steso di questa linea, ma piuttosto verso la parte seguente della medesima linea temporale. Inoltre, secondo questa visione, altresì il passato della storia, in fondo, non può che essere lineare. In questo senso, anche se si afferma che la storia parla del futuro si tratta comunque di un passato. Per questo il futuro vero e proprio rischia di scomparire nel segmento temporale preesistente.

In altre parole, dal momento che la storia si legge in quanto una linea temporale, questo significa che la linea è stata già tracciata ed è dunque restante nel passato, anche se non ancora adempiuta. Il futuro storico, di conseguenza, diventa non che un frammento del passato. O meglio, anche se non ancora compiuta, la storia ha un percorso predestinato dal fatto che è di per sé una linea, e di conseguenza non può essere cambiata. Per rendere più chiaro il ragionamento si può utilizzare il seguente schema:



È chiaro che anche se oggi ci trovassimo nella parte *b.* della storia, inevitabilmente nel futuro di questa storia si arriverà alla parte *c.* anche se non si è arrivati ancora. In confronto alla parte *b.* la parte *c.* è un tempo futuro. Invece in confronto a colui che ha tracciato la linea tutte le parti, sia *a.*, sia *b.*, sia *c.*, e sia *d.*, fanno parte del proprio passato, dato che lo tracciamento è avvenuto nel corrispettivo passato. L'autore della linea ha già tracciato nel suo passato tutti i punti della linea. Quindi il *d.* sembra il punto di futuro per tutta la linea storica, ma non lo è di certo per colui che ha disegnato il punto *d.* stesso nella linea temporale.

Certo è che questa visione possiede dei vantaggi considerevoli, soprattutto nell'esistenza di una massima efficienza e trasformazione della vita che l'umanità vive. Poiché ogni momento, ogni attimo di tempo è unico ed irripetibile. Eppure proprio questa caratteristica rischia di presentare allo stesso modo anche lo svantaggio che si traduce nello stress e nell'insicurezza del credente. In effetti se si ha solo un momento allora è facile cadere nella preoccupazione, poiché quello che faccio o che non sono riuscito a fare resta così come è, e quindi espone la persona al senso di insufficienza, impotenza o frustrazione.

Partendo dalla suddetta argomentazione, Moltmann non vuole affatto attribuire l'escatologia cristiana al tempo o alla sua storia. Nemmeno alla storia del futuro, poiché in fondo una volta attribuita è in automatico che l'escatologia cristiana diventa una storia e in un certo modo appartiene al passato. Per Moltmann, invece, l'escatologia cristiana non è per niente collegata al passato.

Se Moltmann non è d'accordo nel collegare l'escatologia cristiana alla tempo della storia, in quanto per un punto di vista resta il passato, tanto meno pensa a collegarla al così detto presente eterno, il quale non ha fine. Poiché l'eternizzazione dell'escatologia cristiana potrebbe essere collegata alla visione ciclica del tempo. Il tempo mitico descritto nel primo capitolo ha come struttura il cerchio, trasformando la storia in un ciclo senza fine. In questo senso il cerchio temporale possiede al suo interno la perfezione, dal momento che ogni percorso alla fine si ricompone senza disperdersi.

Senza fine è anche l'eternità, all'interno della quale il tempo non scorre avanti, ma ogni istante può essere direttamente collegato al tempo di Dio. La visione ciclica del tempo normalmente venne sposata da tutte le religioni naturali, le quali cercavano, in questo modo, l'interpretazione della realtà che li circonda. Il vantaggio di tale ipotesi andava incontro al bisogno esistenziale umano di recuperare il tempo. Per di più alla base di questa visione è presente la certezza di un futuro, poiché il tempo è prevedibile e perciò tutto ritorna. Certo che dall'altra parte non manca lo svantaggio che porta questa visione. Vale a dire che ciò rischia di creare un conformismo, passività e in un certo senso inoperosità.

L'*eschaton*, secondo suddetto ragionamento, venne collegato ad ogni attimo del tempo. In tal senso si rischia la vanificazione dell'esistenza stessa dell'escatologia cristiana, la quale non troverebbe nessun motivo per esistere, poiché all'interno della categoria dell'eternità viene escluso il concetto della *fine*. Quest'ultimo però fa parte integrante dell'escatologia cristiana.

Intravisti i collegamenti tra le visioni sull'escatologia cristiana e le visioni del tempo, si capisce meglio la rilevanza che essi hanno nel rapportarsi uno con l'altro. Ecco come, l'eternizzazione dell'escatologia cristiana si avvicina alla visione ciclica del tempo, mentre la temporalizzazione dell'escatologia mira nella sua base la linearità ed irreversibilità del tempo. Dunque, l'escatologia cristiana, secondo Moltmann, non ha niente a che fare con la storia poiché rischia di essere ingoiata da essa, ma neppure ha qualche nesso con l'eternità presente, la quale la annullerebbe.

Nella sua opera Moltmann cerca, in ogni modo, di contrastare ambedue queste visioni escatologiche. Lo fa non senza esprimere il suo proprio punto di vista riguardante l'escatologia cristiana e le sue principali caratteristiche. Mentre il pensiero escatologico della storia umana accettava l'idea di un movimento della

storia mondiale verso un fine futuro, ecco che Moltmann, riprendendo l'escatologia della parusia di Cristo, stacca l'avvento escatologico dal tempo e con questo anche dalla storia dell'umanità. A questo punto la venuta di Cristo viene presentata come l'avvento *extrastorico*. Quest'ultimo viene in incontro alla storia del mondo, travolgendola e, di conseguenza, dando vita ad una indiscutibile *discontinuità*.²¹³

Come già notato Moltmann esclude ambi due modi di lettura dell'escatologia cristiana, pur tuttavia cercando di conservarne le prospettive. Nel fare questa operazione egli cerca di trovare una soluzione adatta. Schierandosi contro l'escatologia "temporale" o "eterna", Moltmann sostiene l'importanza di un elemento fondamentale nella comprensione dell'escatologia cristiana: *l'avvento di Dio*. In altre parole non è la storia che scorre verso la parusia, ma è l'avvento della parusia che penetra nell'andamento della storia umana. Questa sua posizione libera l'escatologia cristiana dalle catene del tempo da una parte, senza isolarla dalla temporalità dall'altra. In tal moto Moltman cerca di trovare una soluzione più plausibile possibile alle aporie derivati dalla *temporalizzazione* od *eternizzazione* dell'escatologia cristiana.

Il futuro, in quanto l'avvento di Dio, opera al contrario di quel futuro verso quale cammina l'uomo. Moltmann lo spiega proprio attraverso il contrasto che esiste tra il *futuro* e tra *l'avvento*. Il futuro viene interpretato come un eterno divenire del presente, mentre l'avvento di Dio costituisce il vero futuro del creato, in quanto un inaspettato intervento diretto di Dio attraverso la parusia di Cristo. Trattando l'escatologia cristiana, Moltmann afferma quanto segue: «L'*éschaton* non è il futuro del tempo e nemmeno l'eternità senza fine, bensì il futuro e l'avvento di Dio».²¹⁴ In questo modo Moltmann introduce quel concetto futuristico, definito con la parola *avvento*. All'interno di quest'ultimo successivamente si troverà la definizione della novità della teologia della speranza.

L'escatologia cristiana del futuro non è, dunque, dipendente dal presente e di conseguenza non viene assorbita dalla storia o dal mondo. Anzi il futuro escatologico è quanto tale: «... origine e sorgente del tempo stesso».²¹⁵ Se l'escatologia cristiana del futuro fosse già prevista dal passato o dal presente,

²¹³ A. E. McGrath, op.cit., p. 548ss.

²¹⁴ J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, cit., p. 34.

²¹⁵ Ibidem, p. 34.

allora questa escatologia del futuro sarebbe collegata al tempo e alla storia. Per questo motivo Moltmann, sin dal principio, ci tiene a sottolineare lo stacco che sussiste tra l'escatologia cristiana del futuro e tra il tempo e la sua storia.

L'elemento chiave che li aiuterà a descrivere l'avvento e a delimitare questa separazione viene espresso attraverso la categoria del *novum*.

Nel descrivere l'effetto che l'avvento escatologico di Dio ha sul tempo, Moltmann non utilizza però la parola *interruzione*, ma piuttosto quella della *conversione*. Egli parte dal fatto che l'interruzione ha solamente uno scopo: terminare qualcosa. Nel nostro caso sarebbe il percorso del tempo. La conversione, invece, accanto al concetto di una fine include in sé anche il concetto di un *nuovo avvio*: «Se la mera "interruzione" ha soltanto una funzione di disturbo, la conversione crea vita nuova».²¹⁶ Tutto questo ha lo scopo certamente di rendere l'idea di una distruzione e discontinuità assoluta da una parte, ma d'altra parte ciò avverrebbe solamente con uno scopo, e cioè di dare un nuovo inizio ad una nuova vita.

Dunque, secondo Moltmann, l'escatologia cristiana è collegata direttamente all'intervento finale di Dio attraverso l'avvento di Cristo. Ed è questo avvento che porta in sé stesso la discontinuità nella forma della novità assoluta. Così Moltmann collega l'*éschaton* cristiano alla categoria del *novum*. L'escatologia non è una vera escatologia se non porta la *novità*. Quest'ultimo rende possibile il cambiamento per eccellenza e dunque una nuova vita.

²¹⁶ Ibidem, p. 35.

3.2. La *promessa*: elemento escatologico centrale

Nella seconda parte del secolo scorso numerosi studiosi, in modo parallelo, riscoprono nella Bibbia il tema della *promessa*. Essa comincia essere considerata uno degli elementi centrali nella storia della salvezza. La promessa, inoltre, diventa uno dei temi fondamentali nello studio delle sacre scritture. Iniziando dalle prime pagine della Bibbia,²¹⁷ in particolare da Abramo in poi, essa accompagna ogni credente.

In virtù della promessa vi si viene ad includere altresì il concetto non nuovo della continuità storico-salvifica. In questo senso la promessa diventa una specie di collage del tempo biblico, soprattutto per i credenti di tutti i tempi. La continuità storico-salvifica, in quanto tale, non si soffermerà soltanto sull'avvento salvifico di Gesù Cristo, bensì andrà oltre, estendendosi verso il futuro promesso. Pertanto è nella continuità che le prefigurazioni messianiche presenti nell'Antico Testamento avranno un senso.

Il futuro, dunque, viene assunto come criterio della realtà e delle sue rispettive possibilità. La promessa, assieme all'adempimento, diventa perciò il principale sfondo ermeneutico della Bibbia. Ed è proprio la speranza alimentata dalla promessa a costituire quella salvezza che trascende la storia dell'umanità.²¹⁸

Tra i teologi contemporanei che riscoprirono l'importanza del tema della promessa nella Bibbia è anche Jürgen Moltmann.²¹⁹ In questo senso egli diede molta rilevanza all'aspetto escatologico della parusia.²²⁰ Moltmann interpreta, inoltre, la promessa biblica come il momento di frattura con il presente storico:

«La promessa non illumina il possibile quasi percorrendolo, ma piuttosto svela il contrasto e mostra l'opposizione tra l'agire di Dio e la realtà di cui facciamo l'esperienza. Il contrasto tra promessa e realtà è la via che permette di far risalire la promessa di Dio, e a Dio soltanto: la promessa generatrice di speranza è un dono.»²²¹

²¹⁷ Genesi 3:15.

²¹⁸ Gianni Colzani, op. cit., p. 498.

²¹⁹ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Kaiser, München 1964 trad. it., *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di un'escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1970.

²²⁰ J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, cit., p. 34 ss.

²²¹ Gianni Colzani, op. cit., p. 499.

Gibellini, descrivendo l'opera di Moltmann,²²² marca alcuni dei principali aspetti riportati nell'ambito dello studio dell'escatologia cristiana.²²³ Tra questi si nota anche la così detta "Primazialità della speranza". Ovvero, Moltmann mette in risalto il fatto che nella vita cristiana la *priorità* sta innanzitutto nella fede, mentre il *primato* nella speranza. Quest'ultima sarà strettamente collegata alla fede poiché in essa ha le sue origini. La fede, dal canto suo, si espande in speranza.²²⁴ Assieme esse si presentano come due consorti rivolti verso il futuro. Da qui la conclusione secondo quale le promesse presenti nell'Antico Testamento non sono compiute nel vangelo. Quest'ultimo sta a confermare la salvezza escatologica, volgendola al di là del futuro della storia stessa: «La "novità" dell'evangelo non è, dunque, "totalmente nuova"²²⁵, per questa ragione anche il vangelo in sé è una promessa. Il fondamento principale di essa sta nell'evento di Cristo risorto.

Un importante aspetto della promessa viene a sottolineare la relazione tra colui che promette e colui a cui viene fatta la promessa. In linea di massima l'escatologia, in quanto futuro promesso, necessariamente viene a basarsi sulla fedeltà di Dio all'uomo. Ciò si deduce semplicemente dal fatto che Dio promette all'uomo la realizzazione del suo intervento. Per questo motivo la dimensione antropologica diventa fondamentale per l'escatologia di Dio. La promessa divina, quindi, prenderebbe in considerazione le aspettative dell'uomo e dunque rispetterebbe la sua libertà.

In questo senso la promessa escatologica diventa una risposta all'attesa umana. Sicuramente l'escatologia cristiana non deve essere ridotta alla banale effettuazione dei desideri dell'uomo, ciò nonostante, dato che è l'uomo al centro d'attenzione e in quanto che gli avvenimenti si riflettono direttamente su di lui, sarebbe equo se l'uomo avesse una voce importante nella questione escatologica.

Suddetto ragionamento viene a rafforzare ancor più l'escatologia cristiana, in quanto rispecchia un futuro promesso e non programmato. La determinazione del futuro, di conseguenza, non potrà fare ameno di confrontarsi con i paradigmi

²²² J. Moltmann, *Teologia della speranza*, cit.

²²³ Gibellini Rosino, op. cit., p. 300s.

²²⁴ J. Moltmann, *Teologia della speranza*, cit., p. 14., citato da Gibellini Rosino, op. cit., p. 300.

²²⁵ Ibidem, p. 302.

del futuro dell'uomo e del proprio tempo.²²⁶ Collegando l'escatologia cristiana all'antropologia e cioè il futuro promesso alle aspettative dell'uomo, il cristiano fedele non è più solamente la parte che subisce l'arrivo di questo futuro, ma assieme a Dio è anche l'artefice di quel futuro escatologico. In questo senso Dio non è colui che irrompe nella storia umana, ma è colui che collabora con l'umanità per il futuro della propria storia.

Nella prospettiva fin qui descritta all'interno dell'escatologia cristiana, collegata all'elemento relazionale della promessa, sembra rafforzarsi l'idea di un futuro connesso alla storia in quanto avviene all'interno della storia dell'uomo di cui quest'ultimo non solo è partecipe, ma anche, in un certo senso, complice.

Mentre la fine della storia viene situata all'interno della storia stessa come parte integrante, ecco che Moltmann, contrariamente a tutto ciò, estrapola l'avvento escatologico dalla storia o dal futuro storico stesso. In questo senso, la penetrazione dell'intervento di Dio fa sì che l'escatologia cristiana trasformi il tempo e tutte le sue vicende in una grande storia. La promessa di redenzione a venire diventa una luce per tutta la storia dell'umanità.²²⁷

Per spiegare la suddetta affermazione si deve fare attenzione anche ad un'altra differenziazione che potrebbe evidenziare due tipi di futuro. Da una parte un futuro *promesso* da Dio, cioè escatologico, in quanto risalente ad un rapporto tra il divino e l'umano e dall'altra parte, dandoli sempre meno rilevanza, il futuro *programmabile* dell'uomo, in quanto pensiero filosofico. Quindi, il futuro escatologico di Dio diventa un libero dono che va all'incontro dell'uomo.

Nel contesto della visione fin qui esposta, Moltmann cerca di sottolineare la così detta *Cristologia escatologica*. Ovvero, la redenzione escatologica cristiana, la quale si estenderebbe non solo, egoisticamente, all'essere umano, bensì a tutto il creato. In questo senso la redenzione viene descritta come un compimento dell'intera creazione di Dio e non solo di una parte di essa.²²⁸ Inoltre la fede escatologica salvifica d'Israele non restava l'esclusività di una nazione. Sarà successivamente il compito della cristianità ad universalizzare la promessa. Sia quella d'Israele, sia quella cristiana, tuttavia, non sono affatto delle religioni di epifania, bensì della promessa nella speranza escatologica. Le rivelazioni di Dio, dunque, sono sì delle promesse fatte all'uomo, eppure esse aprono un ampio

²²⁶ Wolfhart Pannenberg, op. cit., p. 505.

²²⁷ Gibellini Rosino, op. cit., p. 303.

²²⁸ Jurgen Moltmann, *Futuro della creazione*, cit., p. 139s.

orizzonte escatologico, esteso fino ai confini della realtà stessa. In questo senso l'escatologia si deve collegare non solo alla dimensione individuale antropologica, ma si deve andar oltre, abbracciando la dimensione *universale*. Ebbene, per Moltmann, l'escatologia cristiana non può che essere universale, poiché essa non descrive un futuro esatto, ma un al di là di tutti i futuri esistenti:

«“Escatologico”, dunque, non è semplicemente un “futuro intrastorico”, né un “futuro assoluto” contrapposto alla storia, bensì un futuro storico universalizzato a tutti popoli ed intensificato e radicalizzato fino agli estremi confini della realtà.»²²⁹

Moltmann sottolineò l'importanza dell'*escatologia universale*, soprattutto il suo avvento principale, cioè la parusia: *Il Dio che viene*. L'avvento di Dio sarà la chiave ermeneutica della visione escatologica che egli cercherà di descrivere nel primo capitolo del suo libro: *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*²³⁰

Suddetta posizione, riguardante l'escatologia dell'avvento di Dio irrompente nella storia, crea lo spazio ad un concetto molto importante e molto caro a Moltmann: il *novum*. O meglio, la principale caratteristica dell'avvento escatologico, cioè parusia divina, si rivela nella sua *novità*. Dunque, nel concetto *avventistico* del tempo è il *novum* che potrebbe rendere possibile quell'esperienza del Dio che viene.²³¹ Tale aspetto della promessa divina, immancabilmente crea nel cuore del cristiano una grande fonte d'inesauribile speranza. Cercherò in seguito di descrivere il quadro dell'escatologia cristiana secondo la visione di Moltmann, basandomi e ispirandomi direttamente e particolarmente dalla argomentazione che egli stesso porta nella sua opera, e tentando di descrivere il nocciolo dell'escatologia cristiana: *l'avvento di Dio*.²³²

²²⁹ Gibellini Rosino, op. cit., p. 302.

²³⁰ J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, cit., pp. 34-42.

²³¹ Ibidem, cit., p. 42.

²³² Ibidem, pp. 34-42.

3.3. Un Dio che viene

Partendo dal passaggio di Apocalisse 1,4: «... grazia a voi e pace da colui che è, che era e che viene », Moltmann nota una caratteristica fondamentale nella descrizione dell'escatologia cristiana che descrive l'avvento di Dio. Egli fa attenzione alla modalità d'espressione che l'autore adopera in questo versetto. Nel testo greco l'ultimo verbo di questo versetto è “ἐρχόμενος”. Questo verbo veicola il senso di un'azione già in corso, ma non ancora definitiva e si potrebbe tradurre come: *sta venendo*.

Nella dinamica di questo versetto, perciò, osserviamo un cambiamento logico importante. Invece del verbo *essere* che logicamente ci si aspetterebbe come terzo, qui abbiamo il verbo *venire*. Si nota, inoltre, il cambiamento della sequenza del tempo verbale. Il primo è al presente, il secondo è al passato mentre il terzo, anziché essere al futuro, è al presente continuo.

Nella prospettiva di siffatti variazioni Moltmann indica come, conseguentemente leggendo questo testo, ci si aspetterebbe un verbo al futuro, così come anche nella concezione greca, ad esempio, la presenza divina esprime un periodo continuo dell'eternità: «Zeus era, Zeus è, Zeus sarà: Zeus è eterno».²³³ Infatti l'eternità era sempre considerata il luogo della presenza delle divinità. Tuttavia nel Apocalisse 1:4 non troviamo il futuro del verbo *essere*, e ne anche il futuro del verbo *venire*, bensì troviamo il participio presente medio del verbo *venire* “ἐρχόμενος”, il quale giustamente nella traduzione della Nuova Riveduta lo si traduce con “*viene*”.

Considerando questo modo di affermare con cui il protagonista del libro di Apocalisse si esprime, Moltmann intravede una sorta di rottura della concezione stessa del tempo. Ovvero, il modo in cui viene inteso il tempo e il Dio, escono fuori dalla concezione lineare ininterrotta del tempo, portando con sé delle conseguenze notevoli. La descrizione stessa della sussistenza di Dio collegata al futuro non viene descritta con il verbo *essere*, bensì con il verbo *venire*. Basato su questa visione, Moltmann arriva a concludere il fatto che l'essere di Dio non diviene, nel senso di una trasformazione dall'è in *sarà*, ma piuttosto in *viene*.

²³³ Ibidem, p. 35.

Questo nuovo elemento riflette un'azione o un intervento diretto da Dio stesso. Se Dio fosse diveniente, ragiona Moltmann, cioè soggetto alle trasformazioni del suo essere allora questo significherebbe che egli è anche un Dio transeunte, effimero, di breve durata.²³⁴ Mentre i dei greci venivano descritti come presenti nell'eternità in quanto: *erano*, *sono* e *saranno*, ecco che il Dio di questo passaggio spezza questo modo di concepire la propria esistenza.

Per di più, esprimendosi in questo modo, si viene a spezzare anche lo stesso concetto del tempo lineare ininterrotto. Il futuro di Dio, di conseguenza, è diverso dal futuro del tempo, così come il verbo *essere* è diverso dal verbo *venire*. Per cui, il concetto del tempo lineare viene spezzato dal terzo elemento di questa frase dell'Apocalisse.

Le conseguenze di questa visione sono notevoli e si percorrono sul concetto del tempo adottato dalla cristianità. Il tempo, visto come lineare, come se venisse spezzato dall'arrivo dell'azione di Dio. L'intervento divino irrompe nel tempo. Tutto questo ragionamento, formulato da Moltmann, ha come meta la descrizione del *futuro di Dio*: «Futuro di Dio non significa che egli sarà nello stesso modo in cui egli era ed è, ma che è in movimento e viene nel mondo. L'essere di Dio viene, non diviene».²³⁵ Nella venuta di Dio preannunciata dall'Apocalisse, dunque, si capisce il modo di vedere la prospettiva del tempo. Attraverso la sua venuta Dio mette sul secondo piano il tempo passato e il tempo presente. Ciò lo si fa con uno scopo preciso: per esaltare l'avvento di Dio. Addirittura il presente assieme al passato sono guardati attraverso la prospettiva dell'avvento di Dio.

Interessante è anche il fatto che l'arrivo di Dio non viene dal tempo futuro, ma piuttosto dal di fuori del tempo stesso. Ciò si capisce dall'espressione secondo quale Dio non *verrà*, bensì *sta venendo*. In questo modo si vede come: «La venuta escatologica lega tra loro Dio e tempo in modo tale che l'essere di Dio nel mondo va pensato escatologicamente e il futuro del tempo teologicamente».²³⁶ Moltmann ribadisce il fatto che Dio posiziona il tempo passato ed il tempo presente sotto la prospettiva dell'avvento escatologico, cioè nello sfondo della vita eterna ed un tempo eterno.

Concludendo si può dire che il Dio dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento è un Dio che *viene*. Questa sua proprietà inevitabilmente fa nascere

²³⁴ Ibidem, p. 35

²³⁵ Ibidem, p. 35

²³⁶ Ibidem, p. 35

al interno del cuore di colui che aspetta la speranza. Una speranza che si fonda direttamente sul Dio e sulla sua promessa. Su questo sfondo il Dio della Bibbia è un Dio della speranza, poiché arriva nella realtà temporale dell'uomo. Questa speranza, nel Dio che viene, offre al futuro un valore in più rispetto al passato o al presente. Se la natura di Dio si manifesta in *colui che viene* allora il futuro, di conseguenza, diventa il paradigma della trascendenza divina nel mondo. Il futuro di Dio rende, perciò, possibile un nuovo divenire dell'uomo. In altre parole, il fatto che l'uomo sappia che Dio deve venire e cambiare il presente, fa sì che già nel suo presente il credente cominci a comportarsi in dipendenza di ciò che conosce. La comprensione dell'arrivo dell'avvento di Dio diventa speranza per il futuro nel cuore del credente, il quale agisce nel proprio presente. L'uomo che aspetta Dio modifica, dunque, il suo comportamento, alla luce del promesso futuro. Poiché l'avvento di Dio porterà il futuro *vero*, e cioè un nuovo inizio per l'uomo.

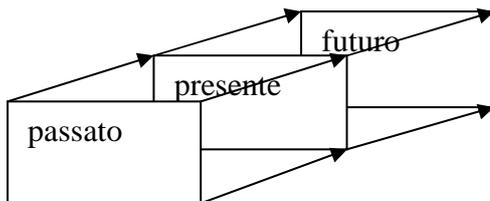
3.4. Futuro o avvento?

Nella prospettiva dell'avvento di Dio che spezza il tempo inevitabilmente si crea uno spazio nuovo, il quale ha bisogno di chiarezza. All'interno dell'incontro dell'azione divina e del tempo, Moltmann cerca di spiegare il meccanismo del rapporto tra il futuro del tempo umano e l'avvento di Dio. In altre parole possiamo vedere qual è la differenza tra il futuro del tempo e il tempo del futuro, ovvero, tra il futuro temporale e il futuro di Dio.

Per fare questa operazione Moltmann prende in considerazione due categorie, sottolineandone i principali aspetti:

- (1) *futurum* - Ciò che diventa.
- (2) *adventum* - Ciò che viene.

Con la parola *futurum*, Moltmann intende un futuro che fa parte del tempo e della storia. La caratteristica principale del *futurum* sta nel fatto che esso definisce ciò che diventa, che è in divenire. In altre parole il *futurum* è nel tempo, facendo parte integrante di esso e della storia dell'uomo. In questo senso il passato assieme al presente sono generatori diretti del futuro. Per giunta anche separatamente, sia il passato, sia il presente, indipendentemente tra di loro possono generare il proprio futuro. Ne deriva che il futuro non sia altro che il proprio passato reincarnato. Per poter descrivere meglio il fenomeno si può utilizzare la seguente illustrazione:



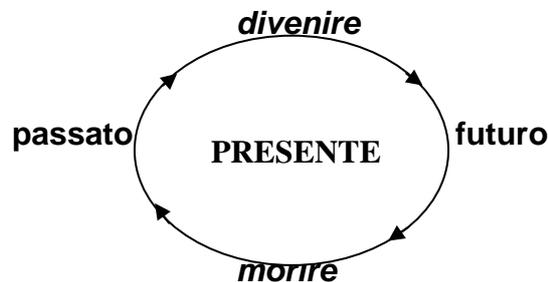
Il futuro, in questo modo, diventa nonché una riflessione del passato e/o del presente. In questo modo esso viene privato dalla sua propria identità, cioè del futuro. Anzi il futuro diventa prigioniero del proprio passato e in definitiva non è ne anche un vero futuro. Nel descrivere tale fenomeno, Moltmann utilizza l'immagine della gravidanza. Il *passato* e il *presente* sono gravidi del *futuro*.²³⁷ In conseguenza di questo il potenziale di qualcosa che potrebbe divenire si trova già nel presente, cioè esiste già. Dunque il futuro può apparire soltanto se si trova nel

²³⁷ Ibidem, p. 37.

presente. Anzi, il futuro non è un futuro vero e proprio ma è soltanto un presente continuo o un passato ricomparso. Per cui, di per sé, il futuro ha una predisposizione ad esistere nel percorso storico del proprio passato.

Questa lettura del futuro temporale non è nuova. Moltmann nota l'esempio della visione della mitologia greca dove la *physis*, cioè il mondo che vive, è rappresentato dal grembo eternamente fecondo dell'essere. In altre parole la *physis* è l'essere stesso che produce. Chiarita questa visione, Moltmann, prosegue tale ragionamento su un campo ipotetico. Cioè, se il futuro fosse il processo fin qui descritto, vale a dire il processo del divenire dell'essere già presente, allora il passato diventerebbe il processo del morire dell'essere medesimo.

A causa delle ragioni fin qui descritte, la morte diventa l'artefice del passato, e con ciò anche del futuro. Di conseguenza il presente diventa il luogo dell'eterna alternanza tra il morire e il divenire che, in fondo, hanno la stessa natura. Il tempo futuro e il tempo passato s'incontrano nel presente. Un presente il cui futuro è un divenire e il cui passato è la morte. Tale idea può essere rappresentata con seguente illustrazione:



Moltmann utilizza l'esempio del tempo secondo la dea *Kali* di Calcuta. Essa veniva considerata come una dea madre che genera, ma allo stesso tempo era anche la dea che divora.²³⁸ In tale prospettiva il tempo presente viene visto come l'artefice centrale di vita e di morte. Suddetto processo circolare del "muori – diventa" rende i tempi sempre uguali.

Se quel che deve *divenire* si trova già nel processo e nelle tendenze del presente, cioè nel passato del corrispettivo futuro, allora tale futuro non potrà mai produrre o diventare qualcosa di nuovo. In altre parole il futuro diventa condannato a restare nel presente temporale e con questo diventare il passato. Il motivo principale di questo sta nel fatto che il futuro è dipendente dalle tendenze del presente.

²³⁸ Ibidem, p. 37.

L'obiettivo principale al quale Moltmann vuole arrivare sta nell'eliminare il collegamento di tale modello di visione del futuro dall'escatologia cristiana. Così, per riassumere il futuro temporale fin qui descritto, egli utilizza il termine: *futurum*. La ragione che lo muove verso questo traguardo sta nel fatto che tale visione del futuro non rende alcun primato al futuro vero e proprio, ma soprattutto perché non veicola alcuna categoria di *nuovum*, e in fondo nemmeno un principio di speranza. Infatti ciò è del tutto contrario di quello che dovrebbe portare l'escatologia cristiana. Ed è per questo motivo che il *futurum* della storia, ovvero il segmento prossimo al presente, non ha niente a che fare con l'autentico futuro escatologico cristiano.

Per descrivere il vero futuro escatologico cristiano Moltmann ricorre all'utilizzo di un altro termine fondamentale per l'escatologia cristiana: *adventus*.²³⁹ Mentre il *futurum*, come abbiamo mostrato in precedenza, cerca di descrivere il divenire del tempo, ovvero ciò che "diviene", dall'altro canto il concetto dell'*adventus* esprime ciò che "viene".

Il termine *adventus*, che Moltmann utilizza per descrivere l'escatologia cristiana, viene preso dal latino. La parola equivalente a questo termine in greco è *παρουσία*. Quest'ultimo è il principale vocabolo con cui il Nuovo Testamento descrive la venuta di Gesù Cristo.²⁴⁰ Normalmente nel mondo greco questa parola, tra vari impieghi, era anche utilizzata per descrivere da una parte l'epifania di (un) Dio e dall'altra parte indicava la visita ufficiale di un imperatore o di un funzionario di alto rango.²⁴¹

Tale termine venne utilizzato dagli autori biblici per descrivere quell'attesa speranza messianica. In questo senso Moltmann collega i due concetti. Per cui l'attesa della *parusia* presenta l'aspettativa dell'*adventus*. Quindi la *parusia* intesa nel Nuovo Testamento non indica una presenza fisica di Cristo del momento della sua sussistenza terrena ma nemmeno quella spirituale che c'è nel presente. La *parusia* nella Bibbia descrive, piuttosto, una presenza futura di Cristo nel mondo.

Dunque c'è solo una *parusia* di Dio ed è quella del Cristo che arriva in gloria.²⁴² Questo fatto agli occhi del credente conduce immancabilmente ad

²³⁹ Ibidem, p. 38.

²⁴⁰ Ibidem, p. 38.

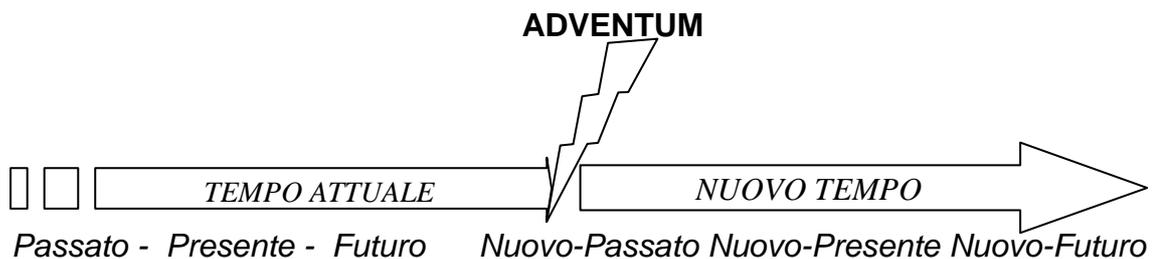
²⁴¹ W. Radl glossa «*παρουσία*» in *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, herausgegeben von Horst Balz und Gerhard Schneider, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1992, trad. it. *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, a cura di Horst Balz e Gerhard Schneider, Paideia, Brescia 2004, p. 820.

²⁴² J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, cit., p. 38.

associare al termine *parusia* quello di speranza. Per di più, Moltmann considera errato parlare di un ritorno di Gesù Cristo, poiché ciò sosterebbe la sua assenza.

Una volta ipotizzati il futuro temporale, in quanto continuazione lineare del tempo, e successivamente il concetto del *adventum*, in quanto intervento irrompente di Dio nella storia e nel tempo dell'uomo, Moltmann cerca di confrontarli. In questo modo si arriva ad un dualismo del futuro. Il primo è quello del tempo lineare, mentre secondo è quello dell'avvento di Dio: *adventum*.

A questo punto il futuro del tempo lineare viene definito come un futuro *fenomenico*. Il secondo, invece, e cioè dell'*adventum*, lo definisce come *trascendentale*.²⁴³ Pertanto, l'escatologia cristiana descrive tale tempo. Ed è proprio il tempo trascendentale che sarà visto come l'effettiva condizione della possibilità dell'esistenza stessa del tempo. Il risultato dell'*adventum* ha come meta principale la manifestazione dell'intervento della potenza di Dio nel tempo. Il frutto di tale intervento diventa sorgente di un nuovo tempo. Suddetto meccanismo si potrebbe chiarire attraverso la seguente illustrazione:

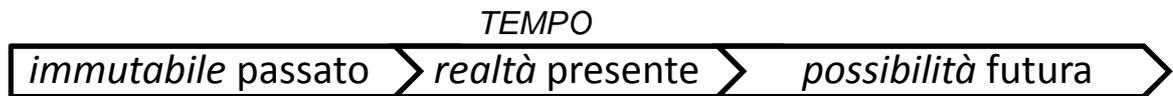


La visione di Moltmann colloca l'avvento di Dio come centrale nell'escatologia cristiana. Irrompendo nel tempo storico umano, l'avvento di Dio travolge lo stesso percorso normale del tempo. L'avvento di Dio diventa la fine del vecchio tempo lineare e l'inizio del nuovo tempo trascendentale. Esso rende possibile l'arrivo del futuro di Dio nel tempo dell'uomo, il quale diventa la potenza che fa sorgere il tempo stesso. Gli effetti portati dall'avvento di Dio si estendono su tutta la realtà temporale, implicando sia il passato, sia il presente, sia il futuro del tempo.

Moltmann nota un'altra caratteristica importante del tempo, cioè il fatto che esso è irreversibile. Pertanto, non esiste un ritorno dal futuro al passato. L'unica direzione del trascorrere del tempo va dal passato verso il futuro. Quindi la ciclicità del tempo è pressoché impossibile. Dunque il futuro diventa passato mentre il passato non può mai diventare il futuro. Perciò il tempo cammina

²⁴³ Ibidem, p. 38.

soltanto avanti e mai indietro. La realtà del presente diventa il risultato della possibilità arrivata dal futuro. Tale idea si potrebbe illustrare in questo modo:



In conseguenza di ciò Moltmann nota come la possibilità, attinente al futuro, diventi realtà attinente al presente, la quale a sua volta diventa il passato. La possibilità può diventare realtà, però la realtà non può mai diventare la possibilità. Siffatto ragionamento serve per capire il modo in cui la possibilità sovrasta la realtà.

Basandosi su tale argomentazione, Moltmann deduce il fatto che, allo stesso modo, anche il futuro sovrasta il presente e con esso il suo passato. Il meccanismo però vale soltanto nel caso del *futuro escatologico trascendentale* descritto dalla parola *advantus*. In questo modo Moltmann conclude con l'idea che il futuro trascendentale non appiattisce il tempo, trasformandolo in un età a-temporale, dove tutto è sempre contemporaneo, bensì lo dischiuda dalla storia, qualificandolo come il tempo orientato verso un vero futuro.²⁴⁴

Per le ragioni fin qui descritte, l'*eschaton*, in quanto l'escatologia cristiana del futuro trascendentale, non può più essere considerato come un'eternità incapace di entrare nel tempo storico, bensì come quel *mutamento*, il quale cambia radicalmente la natura del tempo stesso. L'avvento della gloria di Dio, in definitiva, segna la fine di un tempo e, contemporaneamente, l'inizio di un tempo nuovo, diverso. Quest'ultimo viene definito come il *tempo eterno*.

Se non ci fosse una vera e propria trasformazione di questo genere, non si sarebbe potuto né anche parlare dell'autentica escatologia cristiana. Il principale testimone di tale idea può essere individuato nell'avvento della resurrezione dei morti. Ovvero, il fatto che nel Regno di Dio non ci sarà più la morte costituisce un cambiamento radicale per il tempo percepito attualmente dall'uomo. Pertanto la resurrezione dei morti diventa una delle trasformazioni radicali, la quale rimane come l'indicatore principale del cambiamento dei tempi, cioè del passaggio dal tempo presente al tempo escatologico.

Ricapitolando si può dire che il concetto che veicola il termine *futurum*, scelto da Moltmann, trasmette l'idea del futuro appartenente al tempo, il quale non è altro che un prolungamento del presente. Esso si sviluppa dal passato e/o dal

²⁴⁴ Ibidem, p. 38.

presente, i quali hanno in sé stessi il potenziale del divenire, ovvero, sono “gravidi” di futuro. Dato che può divenire soltanto ciò che già si trova nel presente o che si annuncia nelle tendenze e latenze del processo storico, un futuro deducibile, cioè che deriva dal presente al futuro, non può essere un vero futuro, bensì uno sviluppo del passato al presente, e di conseguenza un prolungamento del presente esistente.

L'escatologia cristiana, invece, non descrive il *futurum*, cioè futuro del tempo, ma nemmeno l'eternità senza fine, bensì il futuro dell'*avvento di Dio*. Ecco perché l'*adventus* è il termine, scelto da Moltmann, che descrive il vero futuro escatologico cristiano. *Adventus* sta ad indicare, nonché, il Dio che viene, descritto precedentemente. Per cui esso diventa il vero futuro del creato. L'avvento di Dio arriva dal domani al presente e non viceversa. La parusia di Cristo propone una *presenza futura* nella gloria. L'avvento della gloria di Dio segna, così, la fine del tempo presente e l'inizio di un tempo nuovo, marcato dall'eternità. Il segno principale del quale è la *novità* che si manifesta. Quest'ultima viene a collegarsi con le persone ed il loro vissuto.

Dunque, vista la differenza tra l'avvento escatologico ed il futuro temporale, si può dire che suddetto ragionamento inevitabilmente conduca alla conclusione secondo quale il futuro temporale non entra affatto nella categoria escatologica cristiana. L'*eschatos* o *adventus* non appartengono alla categoria del tempo, ma vanno al di là del tempo stesso, in quanto intervengono per interrompere il tempo e quindi per diventare la sorgente di un nuovo tempo.

L'escatologia cristiana non si collera al futuro e nemmeno alla presenza eterna, ma piuttosto, eliminando il tempo, ha come scopo di portare la trasformazione. L'avvento di Dio dà vita ad un nuovo, diverso tempo. Ecco perché l'escatologia cristiana non si deve collegare alla categoria del tempo, ma all'idea di un Dio che viene nel tempo. Questa visione di conseguenza cambia il modo stesso di guardare il tempo, il quale comincia essere osservato nella prospettiva *avventistica*. Per cui l'escatologia cristiana non fa parte del tempo, e neppure lo elimina. L'escatologia cristiana lo trasforma, cancellando il vecchio tempo per dare spazio ad un nuovo tempo: escatologico.

3.5 La prerogativa dell'avvento: il novum

La caratteristica principale che possiede l'avvento di Dio viene descritto da Moltmann attraverso la parola: *novum*. Essa è l'indice principale per la descrizione dell'escatologia cristiana. Il *novum*, inoltre, costituisce quel principio di speranza che sta alla base della fede. Per esprimere meglio quest'idea Moltmann ricorre alla descrizione della visione stessa di Dio. Si viene al confronto tra due termini con cui Dio viene tratteggiato:

(1) *Eternità*

(2) *Novità*

Con la categoria dell'*eternità* si può caratterizzare soprattutto le divinità della religione greca, soprattutto del concetto di dio aristotelico, mentre con quella della *novità* si può disegnare le religioni messianiche di origine biblica. Per fare ciò Moltmann prende in considerazione degli autori come Rudolf Bultmann e Gerhard von Rad, le corrispettive visioni dei quali, in questo senso, appaiono differenti.²⁴⁵

Per Bultmann,²⁴⁶ Dio potrebbe essere meglio descritto dal concetto di eternità, mentre von Rad²⁴⁷ apre più spazio alla teologia delle tradizioni profetiche in Israele così come ad esempio il profeta Isaia 43:18-19 cerca di trasmettere: «Non ricordate più le cose passate, non pensate più alle cose antiche. Ecco, io faccio una cosa nuova». Tra le due posizioni, Moltmann preferisce la seconda, cioè della *novità*, giacché essa risulta più appropriata nel descrivere il concetto dell'escatologia cristiana.

Come appena specificato, la categoria del *novum* incomincia ad emergere già nei profeti messianici d'Israele, soprattutto attorno al periodo della distruzione del tempio di Gerusalemme. Moltmann nota che proprio in quel periodo drammatico della storia d'Israele Dio fosse diventato quasi "nascosto" e sembrasse "lontano" dalla tragedia in cui si trovava il suo popolo. La distruzione del tempio venne interpretata come la punizione di Dio. Ed è proprio in questa prospettiva che il Dio d'Israele comincia essere visto in un modo diverso, nuovo,

²⁴⁵ Ibidem, p. 39.

²⁴⁶ R. Bultmann, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (1924), in *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1933, 8, trad. it., *Credere e comprendere* I, Queriniana, Brescia 1986², citato da J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, cit., p. 39.

²⁴⁷ Gerhard von Rad, citato da J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, cit., p. 39.

rispetto al passato.²⁴⁸ Egli non intervenne più come faceva una volta. Infatti se prima Dio era colui che faceva grandissime cose per il popolo, ossia la liberazione dall'Egitto, la salvezza nel Mar-Rosso, la conquista di Canaan, ora il suo modo di operare è molto diverso:

«... il Dio della storia ora si delinea come il Creatore di un nuovo futuro. Il fondamento della salvezza ora viene a trasporsi dal passato dell'esperienza al futuro dell'attesa, e il ricordo che aveva subito una cesura ora diventa motivo di nuova speranza»²⁴⁹

Dunque l'esperienza vissuta in passato produce nel presente la speranza in un futuro. In questo senso la fede del credente non si ancorava più nel passato, bensì si rivolgeva al futuro. Un futuro desiderato, dal quale Dio arriva per mutare il desolante presente. In appoggio a tale visione Moltmann riporta alcuni esempi biblici tra cui Osea il quale promette una «nuova occupazione della terra»; o Isaia con il «nuovo Davide»; o Geremia con la «nuova alleanza»; o Ezechiele con un «nuovo tempio»²⁵⁰.

L'elemento della novità, dunque, è molto presente nell'Antico Testamento. Moltmann delinea almeno due aspetti di tale concetto. Il primo aspetto illustra il fatto che il *nuovo* si preannuncia nel giudizio sul *vecchio*. Cioè, il *novum* non proviene dal vecchio, poiché lo condanna. Il nuovo non è nemmeno la riconfigurazione del vecchio. In questo senso si accentua la differenza che sussiste tra il nuovo ed il vecchio. Una rottura decisiva, irrevocabile e definitiva. Come argomento principale alla speculazione fin qui descritta Moltmann porta l'idea che viene trasmessa dal verbo ebraico: «בְּרָא» *creare*. Questo termine configura pienamente la categoria del *novum*, poiché descrive il creato divino. Infatti la novità non è un prodotto dietro ad un ripristino o una ripresa, bensì una creazione che proviene da Dio stesso in quanto novità assoluta. In questo senso si accentua, ancor di più, la differenza che esiste tra il *vecchio* ed il *nuovo*. In altre parole si accentua la discontinuità in quanto l'aspetto fondamentale di tale differenza viene rappresentata dall'intervento creativo di Dio. O meglio,

²⁴⁸ J. Moltmann, *L'avvento di Dio*, cit., p. 40.

²⁴⁹ Ibidem, p. 40.

²⁵⁰ Ibidem, p. 40.

l'intervento di Dio nella sua originalità è sempre una novità. Ogni intervento divino porta al suo interno un cambiamento e dunque una novità.

Tuttavia, dall'altro lato, il nuovo nella Bibbia viene raccontato attraverso le antiche analogie. Così come, ad esempio, le promesse che vengono espresse riguardano la "nuova Alleanza", "nuova terra" o "nuova Gerusalemme", pur parlando della "nuova", portano al loro interno dei elementi vecchi: *Alleanza, terra, Gerusalemme*. Qui, però, appare il bisogno di una precisazione considerevole, e cioè: anche se le analogie sono tratte dal passato, esse non sono affatto un punto d'arrivo, ma piuttosto un modo di descrivere la novità del futuro. In altre parole le analogie riportate nelle promesse divine sono delle figure pedagogiche, le quali hanno lo scopo di creare delle associazioni basati sull'esperienza del vissuto.

Anche nel Nuovo Testamento la categoria del *novum* è dominante. Come principale argomentazione al riguardo, Moltmann porta l'apparizione pasquale del Cristo crocifisso. Esso, infatti, nella sua attuazione mostra un modo escatologicamente nuovo dell'agire di Dio. Appunto per questo, Moltmann colloca il Cristo risorto nella categoria della nuova creazione di Dio. In tal modo lo trasforma in una nuova creatura. In definitiva il *novum*, per Moltmann, è sinonimo di *totalmente altro*: «Nel risuscitamento di Cristo dai morti il futuro della nuova creazione brilla nel presente del mondo vecchio ed accende nelle sofferenze del tempo presente la speranza di vita nuova».²⁵¹

Nella suddetta prospettiva, anche nel Nuovo Testamento, Moltmann sottolinea i due aspetti caratteristici della categoria del *novum*. Il primo lo definisce con la categoria del: *novum ultimum*. Così come il Cristo risorto non è un prodotto sviluppato dal Cristo crocifisso, anche il *novum ultimum* non sorge dalla realtà della storia. Fra l'Antico e il Nuovo Testamento resta la morte di Cristo: «Il nuovo è ciò che non ci si attende e che sorprende, stupisce e trasforma che ne fa l'esperienza».²⁵² Ciò nonostante, anche il nuovo escatologico non è privo di analogie: «Il nuovo escatologico non annienta il vecchio, ma lo accoglie e lo ricrea».²⁵³ Dunque, tale nuovo non è totalmente distaccato dal vecchio, semmai è *trasformato*. Il Dio che viene, perciò, non è un Dio nuovo, ma è quel Dio che rimane fedele alla sua creazione. Il nuovo creato diventa una ricreazione della creazione affondata nel peccato. Quindi la continuità non è di forma, ma di

²⁵¹ Ibidem, p. 41.

²⁵² Ibidem, p. 41.

²⁵³ Ibidem, p. 41

sostanza, mentre la discontinuità non è di sostanza, ma di forma. Dio rimane Dio, ma cambia e si trasforma così come l'uomo rimane uomo, ma cambia e viene trasformato. Quello che trasformano tutti due, però, è l'esperienza relazionale che hanno nel loro rapporto.

Così come nell'escatologia *temporalizzata* o *conseguente* tutto invecchia e nulla ringiovanisce la categoria del *novum* non è conosciuta, altre tanto nell'escatologia *eternizzata*, con il suo momento eterno rende il nuovo un ripetitivo. Dunque, solamente nell'esperienza del *Dio che viene* assieme al concetto "avventistico" del tempo si viene ad implicare la categoria del *novum*. Esso descrive un'azione esterna ed indipendente dal tempo che agisce al interno del tempo storico, portando nella vecchia storia una categoria escatologica della novità, la quale diventa una nuova storia.

Concludendo si può dire che la categoria del *novum* viene fortemente contraddistinta non tanto da concetti temporali, quanto da concetti personali. Poiché il *novum* appare in seguito all'incontro dei due esseri: da una parte l'uomo che rappresenta il vecchio presente e dall'altra parte Dio che con il suo avvento porta la novità del cambiamento. Il *novum* diventa la base della speranza nell'intervento di Dio. Esso è anche l'elemento liberatore dell'uomo. La novità del Regno di Dio, allora, può essere trovata nell'inizio di un rapporto tra Dio e l'uomo. Proprio all'interno di questo incontro appare la novità: l'unione. Una novità, dunque, che nella sua ontologia non riguarda il tempo, ma gli esseri, le persone. Una novità che nasce negli esseri, i quali cambiano loro stessi e tutto ciò che tocca il loro rapporto. A questo punto è nell'incontro di una relazione che avviene la creazione, la quale non è altro che una novità. L'avvento di Dio, come già detto, non è una categoria legata al tempo, ma né anche slegata da esso. Il tempo diventa il testimone di quell'incontro, che tocca direttamente il Dio e la sua creatura.

Conclusione

In questa tesi ho cercato di evidenziare la prospettiva del punto d'arrivo verso il quale il cristianesimo cammina da sempre: *l'avvento di Dio*. Per fare ciò appariva necessaria la comprensione del primo elemento al quale si collegava tale avvento: il concetto di tempo. Infatti nel primo capitolo di questa tesi ho cercato di evidenziare la complessità e il mistero nel quale il fenomeno del tempo è avvolto.

Il modo con cui si cercava di interpretare il fenomeno del tempo, così come si è visto, non è rappresentato da un unico schema ma, al contrario, da una ricca gamma di paradigmi. Cosicché il tempo, nel modo in cui inizialmente si percepiva, era visto come un ciclo senza fine che segue un percorso circolare nel quale il sacro e il profano, alternandosi, chiudevano il cerchio in una eternità senza inizio e senza fine. Il riferimento ermeneutico principale su cui fonda questa visione può essere trovato nei ritmi della natura stessa e nel cosmo, con i suoi movimenti circolari. In altre parole il tempo viene a misurarsi con l'universo e con lo spazio che lo contiene.

Un'illustrazione totalmente opposta al tempo ciclico è presente nella visione "lineare" del tempo. Questo modo di vedere il tempo colloca il presente tra un inizio ed una fine. Sono proprio queste ultime che caratterizzano di più la specificità della visione del tempo lineare. L'inizio da un lato e la fine dall'altro includono al loro interno il concetto di tempo lineare. Il principale riferimento ermeneutico di tale valutazione del tempo può essere individuato nella vita di un singolo essere umano. Ovvero è la vita di un individuo, non dell'umanità, che riesce meglio ad incarnarsi nella visione lineare del tempo.

Dal momento che la ciclicità temporale considera l'insieme dell'esistenza, essa veicola una realtà funzionale perpetua. Il tempo diventa eternità in quanto senza fine. Ma proprio tale caratteristica è peculiare anche alla morte: l'immobilità. Contrariamente a ciò, nella linearità temporale si fa attenzione al particolare personalizzato entro i limiti dell'inizio assoluto e della fine totale di una esistenza.

Un altro aspetto importante da comprendere è il genere di rapporto che l'uomo assume verso il tempo. Mentre il tempo ciclico veniva venerato dalle cosiddette antiche religioni naturali, il tempo lineare nell'epoca contemporanea venne sottoposto ai vantaggi propri dell'uomo. È l'uomo che decide di dare la

forma e il significato al tempo e non è più il tempo a raccontare la natura, la quale circonda l'individuo.

Il tempo da oggettivo si trasfigura in soggettivo. Di conseguenza esso comincia essere considerato un'invenzione artificiale della memoria per far ordine nella comprensione della causalità e casualità degli eventi della propria esperienza di vita. Il tempo, di per sé, cessa di esistere. Esso diventa il mito con cui gli uomini cercano di interpretare la realtà e il suo presente, ma soprattutto i ricordi. Dunque il tempo si trasforma in uno spazio di fantasia, dove si interpreta il passato e si progetta il futuro. Ciò che conta è il presente, poiché il passato è immutabile e il futuro non esiste ancora. Si agisce solo nel presente, dato che è possibile cambiare solo ciò che c'è e non ciò che non esiste.

L'aspetto ciclico e quello lineare appaiono come due letture del fenomeno del tempo. Tali interpretazioni anche se relativamente diverse fra di loro, riescono entrambe con parziale successo a rappresentare un'interpretazione della realtà del tempo. In fondo, in dipendenza dell'occorrenza alla quale si vuole arrivare, si tratta di fare una scelta. Ed è forse per questa ragione che l'escatologia cristiana rivolse il suo sguardo sulla visione lineare del tempo, poiché all'interno dell'estremità del suo punto finale, è possibile collocare l'*eschaton* della storia del mondo.

Un'altra caratteristica essenziale, stavolta espressa nella Bibbia, riconosce l'origine propria del tempo: il tempo è stato creato da Dio. È stato Dio a dare l'avvio al tempo. All'interno di tale sfondo il tempo viene decisamente ridimensionato. Infatti nella Bibbia esso è rispettato nella naturalità dei suoi ritmi da un lato e dall'altro diventa l'alleato dell'uomo. Il testimone principale di tale alleanza diventa il sabato. Attraverso la creazione del sabato il tempo regola il rapporto tra Dio e l'uomo. In questo modo il tempo diventa il luogo per eccellenza d'incontro tra il Creatore e la creatura. Il luogo nel quale Dio stesso si manifesta, rivelandosi alla sua creatura. Per di più, è essenziale evidenziare il fatto che la maggiore di queste manifestazioni deve accadere proprio alla fine del tempo stesso. Un po' come il sabato segna la fine dell'intera settimana.

Tenendo in considerazione il ragionamento fin qui fatto, si potrebbe trovare il senso ultimo del tempo nell'*escatologia*. Per il cristianesimo primitivo, infatti, il tempo escatologico era addirittura considerato come il culmine della sua pienezza. La Chiesa cristiana primitiva collocò il concetto escatologico del tempo al suo

momento finale. Tale visione, però, fece sì che il tempo ingoiasse l'escatologia. In questo modo si è giunti alla temporalizzazione dell'escatologia cristiana. Infatti quest'ultima non era più soggetta a Dio, ma divenne dipendente del tempo. Attraverso il tempo si comprendeva l'escatologia cristiana.

All'opposto della temporalizzazione dell'escatologia cristiana sta la sua eternizzazione. Contrariamente all'assorbimento dal tempo, l'eternizzazione dell'escatologia cristiana fa sì che quest'ultima si stacchi dalla realtà temporale per isolarsi in modo totale. Tanto che l'escatologia viene strappata dal tempo, bruciandone ogni ponte che la collegava ad esso. Facendo così, l'escatologia cristiana venne privata dalla propria collocazione nel tempo. In questo modo essa perse il suo valore universale, limitandosi a essere solamente una escatologia individualistica.

In questo contesto, Moltman tentò di descrivere la difficoltà di abbracciare il rapporto esistente tra l'escatologia cristiana e il tempo. Da un lato è viva la presenza del pericolo della fusione dei due aspetti con la perdita dell'identità da parte dell'escatologia cristiana. Dall'altro lato, per conservare la fedeltà alla propria identità, si mette a rischio tale rapporto, arrivando ad un divorzio tra il tempo ed escatologia.

A causa dei suddetti presupposti Moltmann, attraverso vari argomentazioni, condanna sia la temporalizzazione sia l'eternizzazione dell'escatologia cristiana. Nella sua visione egli cerca di mantenere il contatto tra i due, senza però lasciare che avvenga l'assorbimento dell'escatologia da parte del tempo. Moltmann trova la chiave di questo sano rapporto nell'*avvento di Dio*. Esso diventa l'anello mancante che collega il tempo all'escatologia, ma allo stesso tempo è anche il muro di separazione tra i due. Nell'avvento di Dio, dunque, il tempo incontra la propria escatologia.

L'annuncio dell'avvento di Dio trasforma il tempo da un ciclo interminabile in una linea che gode di una fine. L'avvento rende possibile l'uscita del tempo dalla trappola in cui si trovava, nella quale il futuro era reincarnazione del presente che moriva diventando passato. L'avvento di Dio diventa inizio del vero futuro, senza la morte. Mentre il futuro temporale cerca per conservare il presente, l'avvento sta per cambiarlo. In tal senso l'avvento di Dio, secondo Moltmann, è qualcosa che trascende il tempo, non avendo a che fare con il futuro temporale, bensì con il futuro del tempo.

Un altro problema importante da affrontare nella comprensione del legame che unisce l'avvento all'escatologia cristiana e al tempo sta nel pericolo di trasformare tale rapporto in una predisposizione programmata. Simile minaccia deriva soprattutto dalla vulnerabilità della visione lineare del tempo. Poiché nel momento in cui si presenta ciò che avverrà diventa facile scivolare nell'errore di una previsione. L'avvento di Dio rischia di essere predetto, arrivando alle teorie legate alla predestinazione del futuro.

Alla luce del pericolo descritto prima e per capire meglio la natura dell'avvento di Dio nel suo rapporto con il tempo ed escatologia, ci viene in aiuto il termine chiave della soluzione: la *promessa*. O meglio, l'avvento di Dio, visto nella prospettiva della promessa, si stacca dalla dipendenza del tempo prestabilito per seguire il suo artefice, cioè Dio.

Parlando di speranza, come categoria orientata verso il futuro, essa potrebbe causare un paradosso della novità. O meglio l'avvento, che ha come prerogativa principale una novità assoluta, abbinato alla speranza del credente rischia di trascinare quel futuro nel proprio passato. Poiché la speranza stessa è qualcosa che si collega anche al passato e al presente. Ciò risulta dal fatto che è il cuore dell'uomo temporale ad essere il luogo dove la speranza nasce e vive. Il Dio che viene trasmette una speranza, la quale presuppone l'adempimento di una aspettativa, che è, a sua volta, nata nel passato o nel presente. Tutto ciò deriva dal fatto che i paradigmi di colui che spera fanno parte della propria realtà. Ogni novità, dunque, potrebbe sembrare contraria alla speranza, poiché essa presuppone il concetto dell'aspettativa. Così l'avvento di Dio anziché portare il credente verso un nuovo tempo, lo riporta semplicemente al tempo iniziale, prefetto: nel paradiso della Genesi. Per evitare l'incollamento al tempo da una parte e lo strappo dall'altra, nella descrizione dell'avvento e del cambiamento che esso comporta, Moltmann adopera il termine *conversione* anziché *interruzione*. Cioè Dio resta Dio e l'uomo resta uomo. Il *novum*, però, tocca una fase nuova mai avvenuta prima: un nuovo incontro tra Dio e l'uomo.

A questo punto, l'avvento di Dio si collega non più all'oggetto (tempo) ma al soggetto (Cristo) di questa promessa. In tal senso esso prende forma di un appuntamento tra Dio e l'uomo. Lo scopo del quale è l'unione. Un'unione che non solo cambia tutto quanto attorno ai due, ma altresì trasforma i protagonisti

stessi. Ed è proprio tale unione che fa nascere la novità della vita. Una novità che diventa l'acquisizione della libertà di iniziare tutto da capo, senza tornare indietro.

Dato il summenzionato presupposto, l'avvento di Dio rende possibile la creazione di un nuovo futuro, verso il quale il Creatore e la sua creatura camminano insieme. Esso porta la novità che dischiude ad un futuro vero, il quale non è più l'osservatore dell'eterno passare e della morte, ma diventa un testimone di una relazione con la prospettiva eterna. Per questa ragione il *novum*, descritto da Moltmann, diventa il motivo principale della fiducia che nasce nel cuore del credente. Una fede che dà vita oggi ad una teologia della speranza nel domani. L'avvento quindi tratta soprattutto una relazione che avviene tra l'uomo e Dio. Dunque non è una categoria temporale escatologica, bensì una categoria relazionale teologica.

Fondando la sua forza nella promessa fatta nella Bibbia, l'avvento della parusia di Cristo porta dentro di sé la condanna e la fine di tutto, ma allo stesso tempo anche la salvezza e un nuovo inizio. La novità veicolata dall'avvento di Dio è da considerare come il marchio principale dell'arrivo di Dio. In fondo sarà la novità a provocare una discontinuità della realtà presente, lo scopo principale della quale è di assicurare la continuazione nel nuovo futuro.

La novità, dunque, non dipende dal tempo, ma lo sfonda. Essa non è una categoria temporale anche se si manifesta nel tempo. Il *novum* potrebbe essere considerato come elemento fondante di tale avvento, il quale dipende da Dio. Un cambiamento che presuppone la morte del passato e la nascita del futuro. Il *novum* dell'avvento di Dio porta con sé la vita insieme ad una grande gioia. Poiché è Dio stesso che sta per venire. Una nuova vita senza vincoli con il passato, esattamente come il profeta Isaia (65,17) riporta la promessa di Dio: «Poiché, ecco, io creo nuovi cieli e una nuova terra; non ci si ricorderà più delle cose di prima; esse non torneranno più in memoria»

In fine, l'avvento di Dio rende possibile la realizzazione di quella promessa fatta nella prima alleanza tra Dio e Israele. Esso porterà con sé l'adempimento finale del Regno di Dio, tanto bramato dai credenti di tutti i tempi. In vista di quell'avvento, colui che spera il suo arrivo si può immedesimare nelle parole dette nel Isaia 12,2: «Ecco il Dio è la mia salvezza; io avrò fiducia, e non avrò paura di nulla; poiché la mia forza e il mio canto è Dio, il Signore è stato la mia salvezza».

Bibliografia

AAVV, *Enciclopedia della Bibbia*, vol. V, Elle Di Ci, Torino 1969

AAVV, *Enciclopedia Europea*, a cura di Garzanti L., vol. XI, Garzanti, Milano 1981.

Abbagnano N., *Storia della Filosofia: Il pensiero greco e cristiano dai presocratici alla scuola di Chartres*, vol. I, Gruppo editoriale l'espresso, Bergamo 2005.

Agostino, *Confessioni*, in *A Select Library of the Christian Church, Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. I, *The Confessions and Letters of Augustin, with a Sketch of his life and work*, Edited by Philip Schaff, D.D., LL.D., Hendrickson Publishers, Massachusetts 1999².

Althaus P., *Die lette Dinge*, Gutersloh 1922.

Aristotele, *Fisica, Del cielo*, collana Opere, vol. III, Laterza, Bari 1973

Barr J., *The Semantics of Biblical Language*, Oxford university press, London 1961, trad. it. *Semantica del linguaggio biblico*, Mulino, Bologna 1968.

Barth K., *Der Romerbrief*, Munchen 1922, trad. it. *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1989.

- *Die Kirchliche Dogmatik*, Verlag Zollikon, Zurich 1953, trad. fr. *Dogmatique*, Labor et Fides, vol. I, Genève 1953.

Berning V. et al., *Geschichtlichkeit und Offenbarungs-wahreit*, Munchen, 1964.

Boman Th., *Das Hebraische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Gottingen, 1952.

Bultmann R., *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung* (1924), in *Glauben und Verstehen I*, Tübingen 1933, 8, trad. it., *Credere e comprendere I*, Queriniana, Brescia 1986².

- *Geschichte und Eschatologie*, JCB Mohr, Tübingen 1964, trad. it. *Storia ed Escatologia*, Queriniana, Brescia 1989.

Coenen L. et al, *Dizionario dei concetti Biblici del Nuovo Testameto*, EDB, Bologna 1976.

Colzani G., *La teologia del XX secolo. Un bilancio. Prospettive sistematiche*, vol. II, a cura di Giacomo Canobbio e Piero Coda, Città nuova, Roma 2003.

Cullmann O., *Christus und die Zeit*, Zurich, EVZ-Verlag, 1962, trad. it. *Cristo e il tempo*, Mulino, Bologna 1969⁴.

- *Heil als Geschichte. Heilsgeschichtliche Existenz im Neuen Testament*, Tubingen, JCB Mohr 1965, trad. it. *Il mistero della redenzione nella storia*, il Mulino, Bologna 1966.

Di Giovanni A., *Escatologia, speranza e storia*, Sortino Editore, Messina 1972.

Dodd C. H., *The Apostolic Preaching and its Developments*, Hodder and Stoughton, London 1970, trad. it. *La predicazione apostolica e il suo sviluppo*, Paideia, Brescia 1973.

- *The Parables of the Kingdom*, Digswell Place, Welwyn, Herts 1961, trad. it. *Le parabole del Regno*, Paideia, Brescia 1976.

Eicher P., *Neues Handbuch Theologischer Grundbegriffe*, Kosel-Verlag GmbH & Co., Unternehmen der verlagsgruppe random house, München 2005, trad. it., *I concetti fondamentali della teologia*, Querniana, Brescia 2008.

Eliade M., *Le mythe de l'éternel retour – Archétypes et répétition*, Gallimard, 5, rue Sébastien-Bottin, Paris 1949., trad. it. *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Roma 1968.

Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament, herausgegeben von Horst Balz und Gerhard Schneider, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1992, trad. it. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, a cura di Horst Balz e Gerhard Schneider, Paideia, Brescia 2004, pp. 1958-1961.

Feretti G., *Temporalità ed Escatologia*, Marietti, Torino 1986.

Gibellini R., *La teologia del XX secolo*, Querniana, Brescia 2007⁶.

Jenni E. e Westermann C., *Theological Lexicon of the Old Testament*, vol. 2, Hendrickson, USA 2004².

L'Enciclopedia, a cura di Enrico Cravetto, Redazioni grandi opere di cultura UTET, vol. XIX, Editoriale: La biblioteca di repubblica, Torino 2003.

Lévinas E., *Dieu, la Mort et le Temps*, Grasset et Fasquelle, Paris 1993, trad. it. *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book SpA, Milano 1996.

McGrath A. E., *Cristian Theology*, Blackwell publisher, Cambridge, Massachusetts 1997(2), trad. it. *Teologia cristiana*, Claudiana, Torino 2003.

Menken G., *Über Gluck und Sieg der Gottlosen*. Eine politische Flugschrift aus dem Jahre 1795, Schriften VII, Bremen 1958.

Miegge G., *Tempo ed eternità nel pensiero di Karl Barth*, in "Protestantesimo", n. 4, Ottobre-Dicembre 1948.

Moltmann J., *Zukunft der Schopfung. Gesammelte Aufsätze*, Kaiser Verlag, München 1977, trad. it. *Futuro della creazione*, Querniana, Brescia 1993².

- *Das Kommen Gotes. Christloche Eschatologie*, Kaiser, Gütersloher Verlaghaus, Gütersloh 1995, trad. it. *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Querniana, Brescia 2004².

- *Theologie der Hoffnung. Untersuchungen zur Begründung und zu den Konsequenzen einer christlichen Eschatologie*, Kaiser, München 1964 trad. it.,

Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di un'escatologia cristiana, Queriniana, Brescia 1970.

Muilenburg J., *The biblical View of Time*, in HThR, n. 54, 1961.

Neher A., *Vision du temps et de l'histoire dans la culture juive. Les cultures et les temps*, Les presses de l'Unesco, Paris, 1975.

Orelli C., *Die hebraischen Synonyma der Zeit und Ewigkeit genetisch und sprachvergleichend dargestellt*, Lipsia 1871.

Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Band 3, Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen 1993, trad. it. *Teologia sistematica*, vol. III, Queriniana, Brescia 1996.

Perani M., *La concezione ebraica del tempo: appunti per una storia del problema*, in "Rivista biblica", n.4, ottobre-dicembre, Paideia, Brescia 1978.

Rosino Gibellini, *La teologia del XX secolo*, Querniana, Brescia 2007⁶.

Rostagno. S et al., *Dio e la storia*, Claudiana, Torino 1990.

Schneider Gerhard e Balz Horst, *Exegetisches Worterbuch zum Neuen Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1992, trad. it. *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, a cura di Horst Balz e Gerhard Schneider, Paideia, Brescia 2004.

Schweitzer A., *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingen 19516, trad. it. *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Paideia, Brescia 1986.

Tillich P., *The Eternal Now*, Charles Scribner's Sons, New York 1966, trad. it. *L'eterno presente*, Ubaldini editore, Roma 1968.

Veca S. *Corso di Filosofia*, Bompiani, Gruppo Editoriale Fabbri, Milano 1995³.

Von Rad G., *Theologie des Alten Testaments*, Bond II: *Die Theologie der prophetischen Uberlieferungen Israels*, Chr. Kaiser Verlag, Munchen 1965, trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. II, *Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, Paideia, Brescia 1974.

Weiss J., *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Vandenhoeck&Ruprecht, Gottingen 1892., trad. it. *La predicazione di Gesù sul Regno di Dio*, D'auria, Napoli 1993.

Siti internet visitati:

Guagnelli Scanzani Valerio, *Il concetto di tempo in Hegel*, in <http://web.tiscali.it/quaderno/Documenti/HegelTempo.htm>, visitato il 28/06/2010