



# Studi



## LA VITA ETERNA È NOIOSA? NOTE SUL RAPPORTO TRA TEMPO E TEOLOGIA

Marco Tibaldi<sup>1</sup>

### **Abstract**

Se il tempo di Dio è concepito come completamente estraneo al tempo degli uomini, la vita eterna inevitabilmente viene pensata come noiosa. Il ripensamento del tempo come luogo di rivelazione di Dio è uno dei compiti dell'escatologia che, dopo il crollo del sistema culturale che ha plasmato l'immaginario collettivo da Dante ad oggi, deve ritrovare concetti e modi per raccontare la buona notizia della vita eterna. Per far questo, occorre recuperare anche alcune categorie filosofiche relative al tempo (l'*Aufhebung* hegeliana), che lo facciano sentire come parte costitutiva dell'identità umana (P. Ricoeur) e non come un contenitore esterno della vita degli uomini. Per arrivare poi a scoprire con H. U. von Balthasar che il "tempo" fa parte della vita stessa della Trinità, in cui si trovano tutti gli archetipi di ciò che rende bella la vita degli uomini.

**Parole chiave:** tempo, eternità, escatologia, postmoderno, noia, Trinità.

"Che cos'è dunque il tempo?  
Se nessuno m'interroga, lo so;  
se volessi spiegarlo a chi m'interroga,  
non lo so."  
(Agostino, *Confessioni*, Libro XI, 14, 17.)

Il rapporto tra il tempo e la teologia è compito specifico dell'escatologia, una delle dimensioni della teologia contemporanea maggiormente sottoposta a revisione. Prima di vedere i motivi che spiegano la crisi in cui versa l'escatologia - chi sente più catechesi organiche sul paradiso o sul purgatorio o sull'inferno? - vorrei precisare meglio il taglio di questo contributo che si può riassumere nella domanda riportata nel titolo: la vita eterna è noiosa? Uno dei motivi infatti che hanno allontanato dalla riflessione sull'escatologia a livello ecclesiale o di insegnamento della religione è la sottile quanto spesso non dichiarata percezione della noia che viene associata all'idea di "vita eterna". Nonostante sia l'orizzonte ultimo che ci attende, come preghiamo nel Credo «aspetto la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà», sembra infatti che questa prospettiva non susciti più di tanto interesse, non solo nei distratti uomini e donne del nostro tempo, ma anche in coloro che per missione ecclesiale ed educativa dovrebbero fare di questo tema il fulcro delle proprie attività.

Se guardiamo poi al mondo della scuola, assistiamo ad un fenomeno paradossale, per cui di questi temi parlano e insegnano, molto, gli insegnanti di lettere che maneggiano, spesso non con la cura che meriterebbe, autori come Dante.<sup>2</sup> Più ampiamente, se osserviamo il

<sup>1</sup> Docente di Teologia sistematica presso UNIBO e ISSR "SS. Vitale e Agricola" di Bologna.

<sup>2</sup> È percezione comune sia negli insegnanti, non in tutti ma in molti, sia negli studenti, non in tutti ma in moltissimi, che delle tre Cantiche del poema dantesco la più interessante sia l'Inferno, percepita come più

mondo della comunicazione e dell'intrattenimento audiovisivo nelle sue diverse forme (televisione, piattaforme, social media) a fronte dell'afasia ecclesiale sui temi dell'escatologia corrisponde un eccesso di produzione che dai fumetti<sup>3</sup> alle serie televisive<sup>4</sup> cerca di colmare, a modo suo, il vuoto relativo alle domande che riguardano l'aldilà e la nostra sorte in relazione al tempo.

Vediamo allora alcune caratteristiche del contesto in cui ci troviamo in ordine sia alla mutata percezione del tempo sia al sentimento molto diffuso della noia.

## 1. Una mutata concezione del tempo

La percezione del tempo e dello spazio è mutata con il cambio di paradigma entro cui era stata compresa l'escatologia cristiana fino al medioevo.

Una prima serie di mutamenti riguarda il rapporto tra l'aldilà e l'*aldiquà*. Dire infatti che esiste un aldilà implica aver chiari i confini del nostro mondo. Ora nel Medioevo tale sintesi era chiara e condivisa: al centro dell'universo si trova la terra, su cui vivono gli uomini, attorno ad essa le sfere celesti che, mosse dagli angeli, ospitano le anime dei defunti beati mentre nel suo ventre si trova l'inferno, dove si trovano i dannati, e, tra le due, il purgatorio con le anime penitenti. Ciò che il Medioevo ci ha lasciato in eredità è una precisa localizzazione e temporalizzazione delle realtà che riguardano la vita futura. Tali visioni sono profondamente sedimentate nel sentire comune.<sup>5</sup>

Accanto alla localizzazione, era chiaro anche il tempo in cui sarebbe avvenuto questo ingresso nella vita eterna: al termine dell'esistenza terrena, mediamente corta, segnata da malattie e da una costante provvisorietà, finalmente si aveva il passaggio all'altra vita che era molto attesa (le gioie del paradiso) o temuta (le pene dell'inferno).

La modernità ha però completamente distrutto questo schema spaziale e temporale entro cui era pensata l'escatologia (e lo è stata almeno fino all'inizio del secolo scorso). Lo spazio cosmologico da fisso e immutabile è divenuto mobile: la terra è stata spodestata dal suo ruolo centrale, è stata ridimensionata infinitamente e tutto l'universo è stato descritto come un gigantesco 'organismo' in movimento, nato da un'esplosione originaria tuttora in espansione. L'uomo stesso, il microcosmo, come il macrocosmo è un essere in continuo movimento: ha dietro le spalle una lunga storia che lo apparenta, forse, alle scimmie, ed è tuttora in via di cambiamento per via naturale (l'evoluzione della specie) o artificiale (la genetica e le sue applicazioni). Anche il Vaticano II ha preso atto che dalla percezione di un

---

vitale e fantasiosa delle noiose elucubrazioni del Purgatorio e del Paradiso. Per una presentazione alternativa al sentire comune, ricca sia dal punto di vista antropologico che teologico, cf. F. NEMBRINI, *In cammino con Dante*, Garzanti, Milano 2021.

<sup>3</sup> B. SALVARANI, *Da Bart a Barth. Per una teologia all'altezza dei Simpson*, Claudiana, Torino 2008.

<sup>4</sup> Cf. ad esempio il successo delle seguenti serie: *The Good Place* di Michael Schur (2016 – 2020); *Lucifer* di Tom Kapinos (basato sui personaggi di Neil Gaiman 2016 – 2021); *Supernatural* di Eric Kripke (2005 – 2020); *Good Omens* di Neil Gaiman e Terry Pratchett (2019 – 2023); *Hazbin Hotel* di Vivienne Medrano (2024); *Lost* di J.J. Abrams, D. Lindelof, J. Lieber (2004 – 2010). Su questi temi: A. FRANZONI, «L'esperienza del racconto. Riscoprire il messaggio cristiano alla luce dell'immaginario contemporaneo», in M. TIBALDI (ed.), «*Ha parlato ai padri in diversi modi*» (Eb 1,1). *I linguaggi per la comunicazione della fede*, ETS, Milano 2025, 363-381; ID., *Cercare Dio con il telecomando. L'immaginario biblico nelle serie TV*, Ancora Editrice, Milano 2025.

<sup>5</sup> È abbastanza comune vedere un calciatore che dopo un goal ricorda un parente o un amico defunto guardando il cielo, per non parlare delle pubblicità che, per citare il paradiso, utilizzano le nubi con il corredo di angeli alati vestiti di azzurro...

universo statico oggi si è passati a quella di un universo (e di un uomo) in movimento.<sup>6</sup>

Ciò che abbiamo detto per lo spazio vale, a maggior ragione, per la percezione del tempo. In un suo celebre studio, lo storico belga Jacques Le Goff segnalava come lo sviluppo del commercio a partire dal XIII secolo avesse profondamente modificato la percezione comune del tempo.<sup>7</sup> Dalle giornate di lavoro nei campi scandite dal suono delle campane, ovvero dal tempo ciclico e 'naturale' che segue l'andamento delle stagioni e i suoi ritmi, si era passati al tempo del mercante, il tempo delle transazioni economiche, il tempo denaro che entra tra le variabili necessarie per determinare il valore di una merce, un tempo questo che anche noi ben conosciamo. Lungo tutta la modernità il tempo si è sempre più 'secolarizzato' ed anche il suo termine, il tempo dell'aldilà dell'escatologia, è stato inserito nel tempo presente.<sup>8</sup> Questa appropriazione, indebita ma reale, del tempo dell'aldilà ha generato da un lato la percezione di vivere in un mondo sempre più accelerato poiché ormai privo di un confine e di un termine, e dall'altro la perdita del senso di quelle realtà che la tradizione inseriva in quel tempo: il giudizio finale, il paradiso, l'inferno, il purgatorio. Se consideriamo poi che l'allungamento medio delle aspettative di vita ha fatto crescere un certo senso di sazietà<sup>9</sup> per la vita, possiamo capire perché la vita eterna non goda di molte attrattive. La percezione del tempo accelerato induce anche due altri effetti per noi da tenere in considerazione: da un lato quello che Koselleck ha definito come la perdita del senso dell'esperienza<sup>10</sup> e dall'altro la percezione della noia dell'aldilà. Vivere in un mondo costantemente accelerato fa sì che il futuro sia già passato, ovvero che la *distensio*, la percezione dello srotolarsi del tempo umano venga mangiata dal futuro che incombe velocissimo.<sup>11</sup> Il diffondersi poi dei new media ha incentivato questa percezione distorta del tempo. Nei media infatti si vive in un eterno presente, con l'illusione di andare verso un'immortalità virtuale, in quanto le accresciute capacità di immagazzinare le proprie

---

<sup>6</sup> «Così il genere umano passa da una concezione piuttosto statica dell'ordine, a una concezione più dinamica ed evolutiva; ciò favorisce il sorgere di un formidabile complesso di nuovi problemi, che stimola ad analisi e a sintesi nuove» (*Gaudium et Spes*, 5).

<sup>7</sup> J. LE GOFF, *Tempo della Chiesa e tempo del mercante*, Einaudi, Torino 1977.

<sup>8</sup> «intendo sostenere che la ruota motrice dell'accelerazione è messa in moto da una promessa culturale molto forte: nella società moderna e secolarizzata l'accelerazione funge da equivalente funzionale della promessa (religiosa) della vita eterna», H. ROSA, *Accelerazione e alienazione: Per una teoria critica del tempo nella tarda modernità*, Einaudi, Torino 2021, ed. dig. pos. 366.

<sup>9</sup> «Io non credo. Arrivato ad un'età in cui si sente che la fine è vicina, se devo ascoltare me stesso, e dare una risposta personale, l'unico desiderio che ho, l'unico *bisogno*, non è certo quello dell'immortalità, è quella di morire in santa pace... capisco questa credenza quando morire giovani era diffusissimo, capisco una madre che vede il figlio morire a tre, quattro, vent'anni: l'immortalità dell'anima è una grande consolazione. Ma adesso, quando si vive ormai fino a ottanta, novant'anni, l'idea di immortalità dell'anima viene in parte distrutta...». Così si esprime N. BOBBIO, «Religione e religiosità», in *Micromega-Almanacco di filosofia* 2(2000), 9.

<sup>10</sup> R. KOSELLECK, *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Marietti, Genova 1986.

<sup>11</sup> Un efficace esempio di questo si può vedere nei curricula delle scuole 'riformate' i cui limiti sono ben messi in luce da questa testimonianza dello psicologo Crepet «Qualche mese fa mi hanno invitato in una scuola elementare di Roma che ha fama di essere aperta alle novità in campo pedagogico. In realtà mi è sembrato di essere capitato in un piccolo lager moderno dove i bambini iniziano l'attività alle otto e venti e non sano mai quando finiranno. Ascoltavo la discussione animata di un gruppo di genitori e di insegnanti: si chiedevano se, tra le quattro e mezzo e le sei di pomeriggio, fosse meglio che quei bimbi facessero ginnastica, danza o animazione teatrale e musicale. Bambini costretti a 'lavorare' quasi dieci ore al giorno come operai di cinquant'anni fa. Bambini come trottole, sbattuti da un'attività a un'altra per dimostrare ai loro genitori e insegnanti che sanno adeguarsi a qualsiasi loro esigenza, già pronti a guadagnarsi un posto in società. Bambini annichiliti all'ora di cena, incapaci perfino di raccontare cosa è successo in una giornata trascorsa come quella di un manager». Cf. P. CREPET, *Non siamo capaci di ascoltarli. Riflessioni sull'infanzia e l'adolescenza*, Einaudi, Torino 2001, 20.

esperienze, di “salvarle in memoria” rendono possibile, almeno nell’immaginario, una sorta di prolungamento indefinito della propria vita.<sup>12</sup> Tutto ciò impedisce di avere la percezione della “fine” e fa sì che il “dopo” sia immaginato come il regno dell’immobilità e quindi della noia.

## 2. Il potere della noia

Approfondiamo un attimo il rapporto tra il tempo e la noia. Questo binomio in certe stagioni della vita sembra essere inossidabile. Per molti studenti delle superiori, ad esempio, la scuola è fonte di noia quando una didattica poco coinvolgente li costringe ad un apprendimento passivo, che sembra diventare attivo solo nel momento delle interrogazioni e delle verifiche, in cui la noia si tramuta in ansia. Più ampiamente però, la noia sembra essere una caratteristica dell’epoca che stiamo vivendo.

Apparentemente sembra non esserci più tempo per la noia: la frenesia della vita moderna, i suoi ritmi incalzanti, i tanti impegni e le opportunità per occupare ogni segmento di tempo libero possono essere letti come la migliore smentita della presenza di questo sentimento. Eppure a ben guardare non è così. Anzi è proprio l’incremento spasmodico dell’attività, del fare, del bisogno continuo di riempirsi gli orecchi di suoni e gli occhi di immagini<sup>13</sup> la prova che si sta cercando con tutte le forze di arginare l’invasione tanto temuta della noia. Non a caso le due fasce estreme della popolazione, i giovani e gli anziani, - i primi non ancora entrati nella grande macchina della ‘produzione’ e i secondi che ne sono usciti, ‘per raggiunti limiti d’età’, - avvertono in modo pungente la presenza di quel senso di vuoto, di quella risonanza interiore senza eco, di cui si sostanzia la noia. I giovani cercano di attutirla o vagando senza meta, come spesso si vede incontrando sciame di motorini che percorrono ripetutamente le stesse vie, o alzando la soglia della percezione sia con il rumore assordante delle discoteche sia con l’effetto narcotico prodotto dall’abuso di varie sostanze, dall’alcol alle droghe. Gli anziani reagiscono o rincorrendo modelli giovanilistici, all’insegna dell’efficienza e del recupero del ‘bel tempo che fu’, oppure sprofondando in stati malinconici non di rado prossimi alla depressione.

Per alcuni pensatori questo sentimento è parte integrante della vita dell’uomo tout court. Così si esprimeva, non senza ironia, il filosofo danese S. Kierkegaard: «Siccome gli dei erano accidiosi e si annoiavano crearono gli uomini. Anche Adamo era accidioso e si annoiava, perciò fu creata Eva. Da tale istante la noia entrò nel mondo e crebbe di dimensioni esattamente nella misura in cui crebbe la popolazione. Adamo si annoiava da solo, poi Adamo ed Eva si annoiavano insieme, poi Adamo, Eva, Caino e Abele si annoiavano in famiglia, poi la popolazione del mondo aumentò, e le genti si annoiavano in massa. Per distrarsi ebbero l’idea di costruire una torre che fosse così alta da toccare il cielo. Questa idea era noiosa tanto quanto l’altezza della torre, e costituì una terribile prova di come la noia avesse preso il sopravvento».<sup>14</sup> Per questo U. Galimberti afferma che «il nostro lavoro, le nostre costruzioni, il nostro quotidiano darci da fare, il nostro sviluppo, la nostra crescita, che come la Torre di Babele non si sa mai dove deve arrivare, sono dunque figli della noia, disperati tentativi per combatterla, e le vacanze un’interruzione, uno svago,

---

<sup>12</sup> Non a caso proliferano le serie televisive e i fumetti che parlano dei non-morti, come gli Zombi (*Walking dead* dal 2010) o i vampiri da Dracula ai suoi epigoni attuali.

<sup>13</sup> Molto illuminanti sul rialzo continuo della stimolazione sensoriale prodotta dai media: C. TÜRCKE, *La società eccitata. Filosofia della sensazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2012. Per una comprensione teologica dell’estetizzazione del mondo contemporaneo: P. SEQUERI, *Il sensibile e l’inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016

<sup>14</sup> Cit. in U. GALIMBERTI, *I vizi capitali e i nuovi vizi*, Feltrinelli, Milano 2003, 24.

per riprendere con più lena questa guerra». <sup>15</sup> Se così stanno le cose, allora il sentimento della noia non è qualcosa di 'contingente', di passeggero, ma una realtà che segna l'esistenza dell'uomo in profondità, una condizione che si è accentuata nella postmodernità, di fronte al fallimento delle strategie ideologiche o consumistiche che avevano promesso di lenirla. <sup>16</sup>

Alla luce delle considerazioni svolte sull'accelerazione e sulla noia, non è difficile capire come mai oggi (quasi) più nessuno pensi all'aldilà. Vediamo allora come sia possibile invertire la rotta.

### 3. Riscoprire la vera natura del tempo

La filosofia non ha mai cessato di interrogarsi sulla natura del tempo. Per questo motivo, e per il legame intrinseco che essa ha con la teologia, riportiamo una breve rassegna delle principali tematiche e dei suggerimenti che può offrire.

Nel Novecento M. Heidegger ha ridato dignità filosofica al tempo presentandolo come un costitutivo fondamentale dell'essere. Ha anche chiarito come ci possa essere un modo autentico di vivere il tempo e uno inautentico, riprendendo e approfondendo una dicotomia che appartiene alla storia del pensiero filosofico sul tempo. Rivediamola in due momenti significativi, uno dell'antichità e uno della modernità.

Nel mondo greco, il tempo era inteso come misura del movimento, come una realtà fisica esterna all'uomo. Agostino con le sue celebri riflessioni sul tempo come distensione dell'anima ha messo in luce la sua dimensione interiore. L'oscillazione tra una considerazione esteriore del tempo, inteso come grandezza fisica misurabile esterna all'uomo, o come una sua dimensione interiore si è riproposta anche nella Modernità, nella polemica tra I. Newton ed E. Kant. Per lo scienziato inglese, il tempo e lo spazio erano i due contenitori esterni di tutti i corpi, da quelli astronomici a quelli terrestri, per Kant invece lo spazio e il tempo sono forme trascendentali a priori interne della sensibilità, sono il nostro modo di conoscere l'esperienza: lo spazio del senso esterno e il tempo di quello interno. Il tempo poi in Kant ha una sorta di eccellenza rispetto allo spazio, in quanto è solo attraverso il fenomeno della successione che ne è il costitutivo principale che possiamo avere conoscenza di ciò che si trova fuori e dentro di noi. Kant riteneva queste dimensioni universali, immodificabili <sup>17</sup> per ogni essere umano e applicabili solo al mondo dei fenomeni, l'unico che possiamo conoscere in modo scientifico. In questo modo, Kant aveva eretto una barriera insuperabile nei confronti del tempo eterno appartenente al mondo dei noumeni irraggiungibili con le forze della ragione.

A giudizio del filosofo austriaco K. Appel il filosofo che ha meglio trattato il tema del tempo è Hegel da lui riletto in chiave originale. <sup>18</sup> Il tempo in Hegel è parte costitutiva del processo

---

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

<sup>16</sup> Sul fallimento delle grandi ideologie del Novecento e conseguente aumento della depressione esistenziale: M. BENASAYANG - G. SCHMIT, *L'epoca delle passioni tristi*, Feltrinelli, Milano 2005.

<sup>17</sup> A. Einstein ha però dimostrato che spazio e tempo non sono immodificabili, in quanto funzioni della velocità e della gravitazione, per cui anche all'interno dello stesso soggetto essi mutano in funzione del luogo in cui il soggetto si trova. Così nello spazio o alla velocità della luce il tempo e lo spazio mutano come dimostra il celebre esperimento mentale dei due gemelli, per cui un gemello mandato in orbita invecchia di più rispetto a quello che rimane sulla terra, perché la massa accorcia il tempo mentre la sua assenza lo dilata. Idem per lo spazio in relazione alla velocità della luce.

<sup>18</sup> K. APPEL, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling*, Queriniana, Brescia 2018.

dialettico con cui l'uomo cerca di comprendersi in relazione al mondo e agli altri soggetti. Come viene delineato nella *Fenomenologia dello Spirito* questo cammino lungo e faticoso ha attraversato diverse tappe, espresse in figure come quella del *servo padrone* o della *coscienza infelice*, nessuna delle quali è soddisfacente. L'uomo infatti è pensato da Hegel come un soggetto che si definisce nel suo rapporto cosciente con il mondo, in modo dinamico. Tale movimento è descritto dalla parola *Aufhebung* riduttivamente tradotta con "superamento", in quanto «va sempre letta in tutti e tre i suoi significati, ossia conservare, innalzare/elevare a un livello superiore e rendere inoperoso /annullare sebbene con differenti accentuazioni derivanti dal contesto». <sup>19</sup> Hegel combatte contro le concezioni che cercano di positivizzare l'altro, il tempo ed anche l'assoluto in forme rigide e maneggiabili. Per questo fa riferimento costantemente al potere della negatività, in cui trova la sua collocazione il tempo: «Per Hegel l'io non è un oggetto con proprietà fissate. L'io è esser cosciente in quanto incontro del mondo. Esso non si lascia mai situare nel mondo come puro oggetto immobile. Rimane negativo rispetto al mondo. Esso muta sé stesso e il proprio oggetto nel suo riferimento al mondo e viene in ciò trasformato». <sup>20</sup> Questo processo raggiunge il suo culmine nel superamento delle rappresentazioni della religione che devono essere negate per non identificarle (positivizzarle) con il divino sempre eccedente. Si giunge così nel regno dello Spirito assoluto che non ha un contenuto proprio né una sua rappresentabilità. Qui può avvenire la riconciliazione tra il soggetto che si scopre in tutta la sua contingenza e vulnerabilità e l'Assoluto stesso, come è avvenuto teologicamente in Gesù Cristo il quale per questo è «l'inizio e la (il) fine di tutti i tempi. Hegel sottolinea che questo contenuto della religione rivelata non può essere concepito nella forma della rappresentazione», <sup>21</sup> per cui il tempo ne esce trasformato in quanto, essendo il "luogo" di questo incontro non rappresentabile, viene come tempo passato o ad-veniente eliminato: «Il tempo ottiene così un nuovo significato: mentre in precedenza appariva nelle figure positivizzabili dell'esser-cosciente dello Spirito e della religione, ora con la perdita delle rappresentazioni viene abrogato (*aufgehoben*) il potere del passato come destino del presente. In questo modo possono emergere storie dell'essere contingente, nelle quali si cristallizza un mosaico di tempi, in cui viene conservata un'indisponibilità e una differenza ultima» <sup>22</sup>

#### 4. Il tempo come luogo di rivelazione di Dio

Le riflessioni che Appel svolge sul tempo in Hegel sono un'apertura contemporanea per poter riscoprire la pienezza di significati che ha il tempo per Dio. Infatti se il tempo che sperimentiamo ora è visto come estraneo a Dio anche l'eternità perde di valore. Dio invece si rivela nel tempo e il tempo, per così dire è un costitutivo della sua natura, anche se non mai catturabile cronologicamente. Il percorso disegnato da Appel prende le mosse dai primi capitoli della Genesi in cui già dal versetto iniziale il tempo vien presentato come rivelazione di Dio. Seguendo l'esegeta E. Zenger Appel traduce il primo versetto «come inizio Dio ha creato il cielo e la terra» per sottolineare il legame tra le creazioni e la storia di Israele che è il vero obiettivo del testo. Il tempo è poi presentato nella scansione ebdomadaria come succedersi di sei giorni più uno. Ogni giorno comincia dalla sera inaugurando così una

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, 102.

<sup>20</sup> *Ivi*, viene in mente sul potere liberante del negativo, la celebre lirica di E. Montale "Non chiederci la parola" in *Ossi di seppia* (1925).

<sup>21</sup> K. APPEL, *Tempo e Dio*, op.cit., 143.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 144.

simbologia che sarà ripresa anche da Gesù nel momento della risurrezione. Il nuovo giorno comincia infatti con la sera, simbolo della morte, per poi aprirsi alla luce del giorno «In questo modo già nel “giorno uno” si evidenzia la struttura tripartita del tempo: esso inizia con il caduco tempo serale, viene interrotto in un secondo momento dalla morte notturna e prosegue in un terzo momento con la ri-creazione mattutina».<sup>23</sup>

Nel giorno quattro viene introdotta una dimensione fondamentale del tempo. Si precisa infatti che i grandi astri che regolano il giorno, il sole e la notte, sono il segnale per l'uomo del tempo della festa. Il tempo donato all'uomo è dunque un tempo della festa, come viene precisato poi nel settimo giorno, il giorno senza tramonto: «al riposo si riallaccia anche il “festeggiare”: non si tratta dunque di inattività, ma della transizione alla trascendenza festiva del mondo o, più precisamente: del tempo della festa come trascendenza del tempo del mondo».<sup>24</sup> Se poi si considera che nel cristianesimo il settimo giorno ebraico diventa l'ottavo (6+1+1) abbiamo che l'ottavo giorno, il giorno della risurrezione, viene a coincidere con il giorno 1 della settimana ebraica, come a dire che nella ferialità dello scorrere del tempo cronologico è inserito strutturalmente il tempo della festa, il tempo proprio di Dio. Questa impostazione la ritroviamo poi al termine della Scrittura nel libro dell'Apocalisse in cui le rivelazioni attestate da Giovanni avvengono nel contesto di una celebrazione domenicale, riconfermando così definitivamente il tempo della liturgia come tempo dell'incontro sacramentalmente fisico quanto reale tra l'uomo e Dio.

Il cuore del ragionamento di Appel si trova nella riproposizione del nome di Dio rivelato nei due passaggi chiave dell'Esodo: nel dialogo con Mosè sul significato del nome di Dio, «Io sarò colui che sarò!» (Es 3,14), e nella pericope di es 32-34 in cui Dio si rivela come «JHWH, JHWH, Dio misericordioso e pietoso». Nel primo si vede chiaramente come il tempo sia implicato nella “definizione” stessa di Dio che non si qualifica tanto come un soggetto, ma come un verbo (in specifico come futuro anteriore<sup>25</sup>) a indicare la sua presenza dinamica nel tempo per cui: «L'eternità di Dio (“questo è il mio nome per sempre”) non consiste in una statica conservazione/abrogazione/ elevazione *(Aufhebung)* del tempo, cioè in una presenza senza tempo, bensì nel fatto che la storia vien inserita nella dinamica del nome di Dio, e JHWH con ciò dimostra, nella reciproca penetrazione di passato e futuro, la sua fedeltà all'alleanza promessa ai padri».<sup>26</sup> Più importante ancora è l'altro passo citato. Nel contesto dell'infrazione dell'alleanza da parte del popolo, Dio si qualifica ancora una volta come irrapresentabile, Mosè lo può vedere solo da dietro, e il suo nome raddoppiato, oltre che alla particolare solennità del momento, rimanda al fatto che «Dio dunque, in questo passo centrale della Bibbia, non è il soggetto di un avvenimento, bensì rimando al più fondamentale nome di JHWH, che si manifesta come proposizione speculativa e con questo come pura dinamica e momento interiore del tempo».<sup>27</sup>

## 5. La Scrittura come luogo di trasformazione del tempo

---

<sup>23</sup> K. APPEL, *Tempo e Dio*, op.cit., 29.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>25</sup> Il futuro anteriore si presta bene a rendere il collegamento dinamico tra il passato e il futuro. Esso infatti parla di avvenimenti futuri che accadranno però dopo altri (quando avrò preso il diploma potrò iscrivermi all'università). È una sorta di trasposizione dinamica del passato nel futuro. Questo rende bene la dinamica illustrata dal nome di Dio che è il Dio dei padri, quindi del passato, che però rende disponibile questo passato nel futuro di Israele e di ciascuno di noi. In questo modo il passato e il futuro non sono pietrificati ma mobili.

<sup>26</sup> K. APPEL, *Tempo e Dio*, 155.

<sup>27</sup> *Ibid.*, 156. Ricordiamo che una proposizione speculativa per Hegel indica il movimento continuo che c'è tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza che sono mobili, si evolvono nel tempo e non possono essere immobilizzati come avviene nel giudizio.

Appel mostra poi un altro passaggio decisivo per l'elaborazione del tempo in relazione a Dio. Partendo dal fatto che Mosè può vedere Dio solo da dietro cioè "dopo" che questi è *passato* si ricava un cambiamento decisivo nella concezione del tempo che «*potrebbe essere descritta come passaggio dal tempo del mondo al tempo del testo (ispirato)*». <sup>28</sup> Dopo il passaggio di Jhwh il tempo non può più essere descritto come una successione esterna di avvenimenti rappresentabili oggettivamente, ma si iscrive all'interno di questo movimento di Dio nel suo *passare davanti* che costituisce il suo impegno storico verso il suo popolo. Si attua così il superamento del tempo destinato alla morte, quel tempo in cui il passato è considerato come immobile e il futuro una semplice riproposizione del passato, per passare al tempo della festa legato al nome di Dio, in cui si supera anche il tempo indifferente della storia cosmica. <sup>29</sup> Il testo biblico diventa così il luogo in cui è possibile l'incontro con Dio, cosa che corrisponde al passaggio dal tempo naturale all'*éschaton*. Con questo si intende il fatto che nella Scrittura si rivela la presenza di Dio che rende operoso nel qui ed ora della narrazione il passaggio di Dio. Appel lo illustra commentando il passo del vangelo di Marco relativo alla guarigione del paralitico. Qui è Gesù che inaugura il tempo messianico richiamandosi alla duplice identità di Dio presentato come medico e guaritore del popolo (Es 15,26) nonché come colui che rimette e perdona i peccati (Es 32-34; Lv16). Così come Gesù rende presente l'agire di Dio nel tempo, allo stesso modo la Scrittura coinvolge il lettore nel tempo di Dio rendendoglielo contemporaneo: «essa non è più quindi oggetto di lettura. Ma diviene paesaggio in cui il lettore si può orientare e col quale è in grado di fondersi. Con ciò egli compie il passaggio/movimento dal tempo del mondo nel tempo messianico della Scrittura stessa». <sup>30</sup>

## 6. Il tempo nella dinamica trinitaria

Attraverso questo percorso possiamo allora gettare anche uno sguardo all'eternità di Dio attraverso le dinamiche trinitarie. Nella trinità infatti non vi è assenza di tempo, poiché tutto ciò che noi sperimentiamo ha in essa il suo archetipo. Il presupposto di questo è nel dinamismo trinitario stesso come possiamo vedere nella considerazione della sua onnipotenza. L'aver immobilizzato il tempo in Dio come eterno presente privo di dinamicità è legato ad un concetto di onnipotenza divina di natura altrettanto statica, un po' come diceva Sartre in relazione alla presenza di Dio. Se esiste lui e occupa con la sua onnipotenza tutto lo spazio disponibile non c'è spazio per la libertà dell'uomo e con la libertà tutto ciò che da essa consegue, incluso il tempo come luogo delle scelte. Balthasar invece offre uno sguardo diverso sulle relazioni trinitarie in relazione all'onnipotenza: «in quale modo Dio il Trinitario vuole essere onni-potente: cioè nel modo che egli non è anzitutto creatore, ma già generante e ispirante e, lasciandosi generare e ispirare trasferisce ogni volta all'Altro la sua potenza, rilasciandola in sé all'Altro senza riprenderla. Volendo riconoscere in tutto ciò una "delimitazione" ("necessaria" nel processo trinitario) dell'autopotenza divina ogni volta personale, dunque una specie di impotenza, si potrebbe allora ritrovare la riconciliazione di queste due parti della potenza divina (come onnipotenza e reale trasferimento della potenza) nel concetto super ordinato di Amore assoluto, del quale si può in ultima analisi

---

<sup>28</sup> Il corsivo è nel testo: *Ibid.*, 157.

<sup>29</sup> Appel ricorda che l'origine dell'universo viene indicata in circa 13,8 miliardi di anni, mentre l'homo sapiens sarebbe comparso (solo) 300.000 anni fa, in un tempo quindi irrilevante, così come lo è il tempo umano nei confronti della fine del tempo fisico (decadimento dei protoni) stimato in un lasso di tempo di  $10^{35}$  o addirittura  $10^{99}$ .

<sup>30</sup> *Ibid.*, 163.

parlare solo a partire dal *De Deo Trino*».<sup>31</sup> Da questo presupposto che ha nelle dinamiche dell'amore il suo costrutto interiore, Balthasar disegna il mondo della Trinità come il mondo in cui si trova l'archetipo, e quindi in un qualche modo per noi la comprensibilità sia pur in termini analogici, di tutto quanto esperiamo come positivo: la libertà, il tempo, la positività dell'altro, la relazione, la preghiera finanche la disponibilità al servizio fino alla morte, con annesso il tema del dolore di Dio.<sup>32</sup> Il tempo è stato assunto nella vita di Dio, attraverso l'incarnazione del Figlio. Il Verbo eterno è entrato così nella storia. Nel tempo avviene l'incontro tra il nostro tempo e il suo che in una certa misura in Cristo coincidono.

## Conclusioni

Il percorso fatto ci ha mostrato come poter recuperare una visione del tempo non più all'insegna dell'accelerazione tipica dei nostri tempi, che risulta un surrogato inautentico dell'eternità, come anche della stasi paralizzante dei new media. Entrambe queste percezioni, che si riflettono sul modo di vedere l'eternità come noiosa, possono essere in prima battuta modificate riscoprendo la dimensione del tempo come costitutivo della persona. È questo l'insegnamento della filosofia che soprattutto con Hegel ha mostrato come la ricerca della propria identità<sup>33</sup> avvenga nel tempo in un processo mai concluso di conservazione negazione passaggio ad un livello superiore (*Aufhebung*). Dal punto di vista teologico il tempo non è estraneo a Dio già nella dinamica trinitaria e massimamente nell'incarnazione del Verbo. Il luogo in cui poter sperimentare questo è la Scrittura che costituisce il corpo sacramentale del Verbo, riscoperta, come è stata per secoli come un entrare attraverso le storie di coloro che ci hanno preceduto nella storia che Dio offre a ciascuno<sup>34</sup>. Quando il rapporto con Dio viene scoperto, attraverso la Scrittura, come una realtà viva oggi, allora l'*eschaton* irrompe nel tempo e la vita eterna assume un nuovo affascinante colore.

---

<sup>31</sup> H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. V, Milano 1985, 58.

<sup>32</sup> Cf. BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. V, 53-89.

<sup>33</sup> Questo tema è stato ampiamente sviluppato dal filosofo P. Ricoeur nel concetto di «identità narrativa» in ID., *Tempo e racconto*, vol. III, 377 ss.

<sup>34</sup> M. TIBALDI (ed.) «*Tu sei quell'uomo*» (2Sam 12,7): *La narrazione al servizio della formazione e dell'annuncio*, ETS, Milano 2025.