

sacra DOCTRINA

NUOVA SERIE

1 Gennaio - Febbraio 1999 - Anno 44°



EDIZIONI STUDIO DOMENICANO

SACRA DOCTRINA

Via dell'Osservanza, 72
40136 BOLOGNA

Tel. 051/582034 - fax 051/331583

E-mail: esd@alinet.it - Sito internet: www.esd-domenicani.it

Conto Corrente Postale numero 25560400
intestato a: Sacra Doctrina - 40124 Bologna

Condizioni di abbonamento 1999

ordinario	L.	60.000
estero via aerea	L.	120.000
numero singolo	L.	25.000
numero doppio	L.	30.000
serie completa	L.	1.750.000

Gli abbonamenti per l'estero sono solo per via aerea

I singoli quaderni si possono acquistare anche presso l'Editore

Direttore Responsabile

OTTORINO BENETOLLO

Grafiche Dehoniane - Via Scipione dal Ferro, 4 - Bologna

Con l'approvazione ecclesiastica e dell'Ordine - Aut. Tribunale di Bologna n. 2569 del 10-11-55

SOMMARIO

P. GIOVANNI CAVALCOLI O.P.

**La dimensione escatologica del tempo
secondo la rivelazione cristiana**p. 5

5 - Introduzione

8 - La nozione filosofica del tempo

16 - La concezione cristiana del tempo

22 - "Proteso verso il futuro"

27 - Il Giorno del Signore

29 - "Questa è l'ultima ora"

33 - "Il tempo è vicino"

39 - "Nuovi cieli e nuova terra"

43 - Il tempo nel mondo dei risorti

P. FABIO GIARDINI O.P.

**La molteplice paura umana della morte
Contributi per una fenomenologia**p. 47

47 - Quanta e quale paura della morte c'è oggi

47 - *La rimozione della morte
nell'odierna società Occidentale*

49 - *La ricomparsa della paura della morte*

51 - *La complessità della paura umana della morte*

- 53 - I motivi principali della paura umana della morte
- 53 - *La morte distrugge l'esistenza della persona, la strappa a questo mondo e le impedisce ogni rapporto personale con gli altri*
- 56 - *La morte, che viene sempre troppo presto, mette in piena luce il vero valore di una vita*
- 60 - I motivi più comuni di aver paura del morire oggi
- 60 - *Paura del grave e rapido deterioramento del proprio corpo*
- 64 - *Paura della congiura del silenzio e dell'isolamento che la morte causa a chi sta per morire*
- 68 - Alcuni motivi di aver paura dell'Aldilà
- 68 - *La paura dell'ignoto*
- 70 - *Il desiderio d'immortalità e la paura d'essere annientati*
- 76 - *La paura del giudizio di Dio*
- 79 - Che fare per combattere durante la vita la complessa paura della morte?
- 85 - Bibliografia

P. TOMAS TYN O.P.

Il sacro tra religione e superstizione.....p. 89

- 89 - La nozione e la natura del sacro
- 96 - La santità come parte della religione
- 100 - La superstizione

ORLANDO CARPI

Trascendenza e Provvidenza

Il concetto di Dio nella filosofia tra '700 e '800p. 107

ola Sacra Doctrina
n.1, 1999

La dimensione escatologica del tempo secondo la rivelazione cristiana

P. GIOVANNI CAVALCOLI O.P.

Introduzione

La nozione di "tempo" è una delle nozioni fondamentali e spontanee della mente umana, che non ci viene insegnata mediante una definizione astratta, ma che otteniamo in modo irriflesso fin dall'infanzia mediante la nostra personale esperienza del succedersi dei fatti esteriori e interiori, e le indicazioni concrete ed esemplificative dei nostri formatori o educatori. Così la nozione di "tempo" diventa senza particolari difficoltà per tutti una nozione certa ed evidente che entra nel linguaggio corrente anche delle persone meno istruite. Si tratta di una nozione universale circa la quale gli uomini di ogni tempo e cultura s'intendono senza difficoltà.

Le difficoltà e le diversità d'opinione curiosamente appaiono, come già notava S. Agostino, quando cerchiamo di mettere a fuoco riflessamente questa nozione spontanea e primitiva, per darne una definizione possibilmente fondata ed esplicativa. Definire la natura o essenza del tempo è così uno dei compiti della filosofia, e fin dai tempi antichi, nella nostra civiltà occidentale, si sono avute due fondamentali tendenze esplicative:

una, che possiamo far risalire a Platone, attraverso S. Agostino fino a Kant, che tende a fondare la nozione del tempo sull'*interiorità* della coscienza, sia come "memoria", sia come "estensione dell'anima", sia come "ragion pura", e un'altra che parte dalla famosa definizione aristotelica - il tempo come "numero del moto secondo il prima e il poi" -, fondata sull'osservazione del *mondo fisico*, anche se non priva di rapporto con la coscienza, ripresa successivamente dal tomismo, e che giunge anch'essa fino ai nostri giorni.

Al di là di questa differenza di impostazione, la tradizione filosofica occidentale, escludendo le correnti dichiaratamente scettiche o soggettiviste, ha sempre considerato il tempo come un dato assoluto, universalmente valido per tutte le menti coscienti, e in tal senso un certo valore "oggettivo" del tempo è riconosciuto anche dallo stesso Kant, che pure ne fa una "forma a priori" della sensibilità; ma Kant conduce questa operazione proprio per assicurare alla nozione del tempo la sua necessità e universalità.

È vero che in questo secolo una certa presentazione divulgativa della concezione einsteiniana della "relatività" del tempo ha preso piede in un certo modo corrente di pensare, ma anche coloro che hanno fatte proprie queste idee, poi, nella pratica della loro vita quotidiana, continuano a concepire il tempo secondo la visione del realismo classico.

Ma la cultura europea non risente solo dell'antica concezione greca del tempo; essa risente anche di quella *biblico-cristiana*, a seconda dei vari ambienti nei quali, dove più dove meno, viene accolta la dottrina del cristianesimo.

Intento di questo articolo è quello di cercare di chiarire un aspetto della concezione cristiana del tempo, e precisamente l'idea di una "fine del tempo" con una conseguente radicale innovazione del tempo stesso, che instaura "nuovi cieli e nuova terra", che costituiranno l'ambiente dell'esistenza cristiana definitivamente piena ed eternamente beata. Occorrerà in modo particolare esaminare il concetto di "ultimi tempi", il quale

sembra voler significare sia gli ultimi tempi *prima della fine* del tempo attuale, terreno e decaduto, sia i *tempi nuovi* e definitivi relativi ai "nuovi cieli e nuova terra", potremmo dire il "tempo celeste" della terra della risurrezione gloriosa. Vorremmo in particolar modo puntare un momento l'attenzione su questo tempo "celeste" ed escatologico, che mi pare un apporto della rivelazione cristiana poco studiato e che invece mi sembra meritare attenzione, anche se, per la sua misteriosità, dovrà essere indagato con modestia e sobrietà, e con rigore speculativo, senza cedere alle facili suggestioni dell'immaginazione o di dati relativi solo alla caducità della vita presente.

Ma la concezione cristiana del tempo, prima di dirci, su questo argomento, ciò che essa possiede di più proprio e originale, presuppone quella concezione del tempo che è propria del senso comune e della ragione naturale, per il ben noto principio che la verità di fede non smentisce ma conferma la verità razionale ben fondata; e questo significa, nel nostro caso, che, per questo motivo, abbiamo pensato di iniziare la nostra trattazione con un breve riferimento alla concezione filosofica del tempo, che trova una buona espressione nella tradizione aristotelico-tomista, che non ci pare per nulla inficiata, nella sua concezione oggettivistica e realista del tempo, dal relativismo einsteiniano, in quanto, a nostro modo di vedere, la teoria einsteiniana si pone in un ambito epistemologico diverso - la fisica-matematica - da quello - cosmologico - che fonda rigorosamente e inconfutabilmente la dottrina realista e oggettivista del tempo. È questa dottrina, a nostro parere, e non il relativismo einsteiniano, che è presupposta dalla dottrina cristiana del tempo e in continuità con questa, in quanto il realismo non è solo alla base di una sana filosofia, ma anche della concezione cristiana dell'esistenza: Giovanni non ci promette di vedere Dio in cielo così come ci sembra, ma così com'è in se stesso, nella sua realtà extramentale e oggettiva. Su questo punto Kant deve cedere il passo a S. Tommaso.

La nozione filosofica del tempo

La nozione del tempo è per tutti noi connessa con l'esperienza di un certo fluire, scorrere o succedersi di avvenimenti o fatti esteriori o interiori. Aristotele osserva che è legata all'esperienza del divenire del mondo fisico; Agostino preferisce rifarsi allo scorrere degli avvenimenti della coscienza, e ad alcuni suoi atti strettamente connessi con la temporalità: la memoria del passato, l'attenzione al presente, l'attesa del futuro.

La concezione aristotelica, ripresa e sviluppata da S. Tommaso e dalla sua scuola, appare più rigorosa, fondata e completa, né essa esclude affatto, ma implica, la concezione agostiniana. L'aristotelismo, applicando anche qui la sua concezione dell'origine dei concetti umani, fa derivare la nozione del tempo dal contatto empirico col divenire cosmico, anche se poi riconosce che il tempo, in quanto insieme di passato, presente e futuro può essere come tale presente solo all'anima che lo concepisce ricordando il passato e attendendo il futuro, giacché il tempo come realtà oggettiva extramentale esiste solo come istante presente, mentre il passato non è più e il futuro non è ancora. In questo senso Tommaso afferma, riprendendo Aristotele, che "non ci sarebbe il tempo se non ci fosse l'anima".¹ Questa asserzione però non va intesa in senso soggettivistico, come se il tempo fosse un qualcosa di relativo al pensiero del singolo, giacché il passato è realmente esistito, e il futuro realmente si realizzerà, e questo indipendentemente dal nostro pensiero, ma nella realtà esterna. La funzione della nostra mente nella formazione della nozione del tempo consiste semplice-

¹ Cf. *I Sent.*, D. XIX, q. 2, a. 1; cf. *In Phys.* IV, lect. XVII s.; lect. XXIII, n. 5; ARISTOTELE, *Fisica*, I. IV, c. 14, 223a 26. Per quanto riguarda la concezione del tempo in Aristotele, cf. I. GREDT, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*, Herder & Co., Friburgi Brisgoviae 1937, vol. I, nn. 297-301; A. GIORDANI, *Tempo e struttura dell'essere. Il concetto di tempo in Aristotele e i suoi fondamenti ontologici*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1995.

mente nell'accostare mentalmente il passato e il futuro al presente oggettivamente esperito in quanto attualmente esistente; e quindi, concependo il tempo, la mente dà in certo modo esistenza e contemporaneità al passato che non è più e al futuro che non è ancora. Ma è ovvio che la mente ha sperimentato il passato come realtà oggettiva o sperimenterà il futuro come realtà oggettiva. Sebbene dunque nel senso suddetto la mente intervenga a costituire l'essenza del tempo, si può e si deve dire nel contempo che il tempo esiste in sé indipendentemente dalla mente che lo concepisce: esiste in sé in quanto scorrere del presente nel passato e realizzarsi del futuro nel presente; esiste nella mente, in quanto essa, grazie alla potenza del pensiero, unisce artificialmente in un solo contenuto mentale al presente effettivamente esistente un passato che non c'è più e un futuro che non è ancora. Ora, ciò che non è evidentemente non fa parte della realtà attuale; rendendolo presente a se stessa, la mente forma un ente di ragione, che tuttavia ha un fondamento reale, perché il passato è realmente stato e il futuro realmente sarà. Questo ente di ragione - la nozione del tempo - è tale solo in quanto formato dalla mente a prescindere dall'esistenza extramentale attuale, ma è rappresentazione di realtà oggettiva, in quanto con esso la mente pensa a ciò che realmente è stato e a ciò che realmente sarà. Sotto questo punto di vista, allora, la nozione del tempo non è ente di ragione, ma rappresentazione di realtà extramentale.²

Come è noto, Aristotele collega la nozione del tempo non solo alla esperienza del *divenire*, ma anche al fatto che il divenire può realizzarsi secondo una certa *quantità* di fasi o momenti di uguale durata (pensiamo per esempio ai movimenti dei pianeti o al moto del sole), fasi o momenti che si succedono gli uni agli altri secondo una tale regolarità, che può costituire un'unità di misura della durata e dello svolgersi di altri moti irrego-

² Cf. E. HUGON, *Philosophia naturalis - Prima pars: Cosmologia*, Ed. Lethielleux, Paris 1922, pp. 226-227.

lari di diversa velocità. Laddove un movimento fisico presenta una certa regolarità col succedersi continuo di fasi della medesima durata, nasce per noi la possibilità di contare queste fasi e quindi di ricavare da esse una data numerazione, che ci consente a sua volta di *numerare* o *contare*, e quindi *misurare* la durata degli altri movimenti dell'universo. Ora, questo "numero" che è possibile ricavare mentalmente da questi moti regolari che prendiamo come unità di misura, è appunto il tempo, e la valutazione numerica che possiamo fare, in base all'unità di misura prefissata (il cronometro), della durata di un dato movimento, è la misurazione del tempo, e nella fattispecie la misurazione della durata temporale di quel dato movimento. Così, per esempio, prendendo a unità di misura il giorno, posso dire che mentre la durata della malattia di Francesco è stata di una settimana, quella di Paolo è stata di quindici giorni. La malattia di Francesco ha registrato un "tempo meno lungo" di quella di Paolo. È chiaro che per fare questo calcolo devo usare la stessa unità di misura: non posso, per esempio, misurare la durata della malattia di Francesco col giorno italiano, e misurare invece la malattia di Paolo col giorno del circolo polare artico, che è molto più lungo.³

Ciò significa, come già faceva notare Aristotele, che lo scorrere del tempo ha una sua realtà oggettiva, uguale in ogni luogo. Non si può dire, quindi, che il tempo scorra più veloce o più lento in un luogo piuttosto che in un altro: se tale può essere la nostra impressione, dedotta da esperienze interne o esterne, questo non vuol dire che la durata del tempo sia una cosa relativa, ma che relative invece possono essere le nostre misura-

³) Per quanto riguarda la nozione filosofica del tempo, cf. A. GOUDIN, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*, Venetiis 1749, t. II, pp. 316-328; D. NYS, *La notion de temps*, Louvain-Paris 1925; C. MAZZANTINI, *Il tempo - Studio filosofico*, Ed. Cavalleri, Como 1942; P. HOENEN, *Cosmologia*, Univ. Gregoriana, Roma 1956, pp. 247-278; J. PUCELLE, *Le temps*, Presses Universitaires de France, Paris 1967; R. COGGI, *La filosofia della natura*, ESD, Bologna 1997, pp. 119-124.

zioni del tempo. È infatti questa natura propria del tempo che ci permette di stabilire che alcuni moti sono più veloci o altri meno: se non potessimo far riferimento a uno scorrere regolare e sempre uguale a se stesso, com'è lo scorrere del tempo, non avremmo la possibilità di misurare oggettivamente queste differenze. E anche quando rileviamo delle misurazioni soggettive o relative, e quindi inesatte, del tempo, possiamo far questo in quanto supponiamo di poterci rifare allo scorrere oggettivo del tempo, che fonda la possibilità di misurarlo oggettivamente.

È chiaro che in natura non esistono dei moti così regolari, che possano darci una comprensione assolutamente esatta dello scorrere del tempo, anche se sotto questo punto di vista i mezzi che abbiamo a disposizione si perfezionano sempre più (pensiamo gli attuali orologi a quarzo); però questo stesso sforzo di perfezionare sempre di più i nostri strumenti o criteri di misurazione, testimonia evidentemente della nostra comune e spontanea convinzione, confermata dalla filosofia, dell'oggettività e della regolarità dello scorrere e del durare del tempo, come criteri universali e permanenti della misurazione della durata e dello scorrere di tutti i movimenti fisici, e dello stesso evolversi degli avvenimenti dello spirito.

Tutti avvertiamo che i nostri strumenti di misurazione del tempo non fondano la realtà del tempo, ma la presuppongono; altrimenti noi non avremmo la possibilità di stabilire la bontà o meno di tali strumenti: se io noto che il mio orologio "rimane indietro" rispetto all'ora trasmessa per radio, suppongo evidentemente che il cronometro della RAI misuri il tempo meglio del mio orologio: come a dire che esiste una realtà oggettiva dello scorrere del tempo, alla quale il cronometro della RAI si avvicina di più del mio orologio.

Questa distinzione fra la *realtà* del tempo e la *misurazione* del tempo è importante per confutare certe opinioni, oggi diffuse, che sostengono la "relatività" del tempo, come se non esistesse un'unica temporalità oggettiva valida per tutto l'universo, e quindi per tutti i soggetti pensanti, ma potesse invece esi-

stere una pluralità di tempi contemporaneamente e secondo diversi ritmi di scorrimento, relativamente alla diversità dei soggetti che sperimentano e misurano questi diversi tempi. Insomma il tempo non sarebbe un qualcosa di esistente in se stesso, con una sua propria durata valida per tutti i pensanti, ma sarebbe relativo ai pensanti stessi, sicché alla fine potrebbero esistere contemporaneamente tanti "tempi" quanti sono i pensanti.

Questa opinione è messa in relazione da alcuni - ma, a quanto ho potuto capirne, a torto - con la famosa teoria einsteiniana della "relatività del tempo" relatività che però, almeno nell'interpretazione che ne dà il Padre Hoenen, già illustre cosmologo dell'Università Gregoriana di Roma, non si riferisce alla nozione del tempo come tale - circa la quale, come vedremo sotto, Einstein sembra pensarla supergiù come Aristotele -, ma alla misurazione del tempo in condizioni di esperienza, nelle quali entra in gioco la velocità della luce; da qui la novità della teoria einsteiniana, basata su condizioni di esperienza e calcolo che fino ad allora non si erano mai verificate. Ma la teoria einsteiniana del tempo non prova nulla contro la nozione aristotelica del tempo, la quale, essendo fondata su dati immediati e universali dell'esperienza e della ragione (Kant arriva, sia pure esagerando, a farne una "forma a priori" della sensibilità), è assolutamente inconfutabile; e se la teoria einsteiniana pretendesse di invalidare la nozione aristotelica, non avrebbe in ciò alcun valore. Ciò che invece, secondo me, occorre tener presente è che la nozione aristotelica e quella einsteiniana si pongono su livelli epistemologici differenti, i quali, ben lungi dall'opporci reciprocamente, si integrano a vicenda: la cosmologia filosofica, nel caso di Aristotele; la fisico-matematica, nel caso di Einstein.

Così il Padre Hoenen presenta la teoria einsteiniana: la teoria della relatività - egli dice - "proviene dal fatto che noi, legati come siamo ai mezzi umani d'osservazione che si avvalgono dell'esperienza fisica, non possiamo formare giudizi circa ciò che avviene a distanza" (ecco la misurazione del tempo), "se

non valendoci di segni (innanzitutto luminosi o in genere elettromagnetici), che si propagano con la massima velocità. E si dice che la nostra mente dipende da quei mezzi, in modo tale che nel mondo materiale si dicono *esistere* soltanto quelle cose che e in quanto in tal modo si possono osservare e misurare. Per cui, poiché diversi osservatori, circa la simultaneità e la successione di eventi distanti, giungono necessariamente a conclusioni diverse" (a causa del diverso tempo impiegato dalla luce o dalle onde elettromagnetiche nel coprire distanze diverse), "ne viene che la simultaneità e la successione determinate" (da quelle conclusioni) "non sono più obbiettive". Il Padre Hoenen conclude con un'osservazione: "È un pregiudizio comune del positivismo il credere che non *esiste* se non ciò che si può misurare (con i nostri mezzi!)"⁴; come a dire: la realtà del tempo non si esaurisce nella sua misurazione, ma è un qualcosa che se ne distingue e la trascende.

Del resto, come ho detto, quando Einstein parla del tempo come tale, non si scosta di molto dalla concezione del senso comune filosoficamente esplicitata da Aristotele. Dice infatti il grande scienziato: "Le esperienze di un individuo ci appaiono organizzate in una serie di avvenimenti. In questa serie ogni avvenimento isolato, del quale noi ci ricordiamo, ci appare ordinato secondo la grandezza del prima e del poi. Esiste, per conseguenza, per l'individuo, un 'Io-tempo' o tempo soggettivo" (non credo che qui Einstein voglia sostenere una veduta

⁴) Cf. R. COGGI, *op. cit.*, p. 274. Interpretazioni simili della teoria einsteiniana del tempo si trovano anche in altri autori: cf. D. NYS, *op. cit.*, p. 143; J. DE TONQUEDEC, *La philosophie de la nature*, Première Partie - III^{me} Fasc., Ed. Lethielleux, Paris 1959, p. 89: "La conclusion générale qui se dégage de toutes ces remarques est que les formules de la relativité ne représentent pas les caractères objectifs des réalités naturelles, mais les impressions qu'elles nous donnent et les mesures que nous en prenons: impressions et mesures variables avec les observateurs"; un parere simile lo si trova anche in R. JOLIVET, *Trattato di filosofia - Cosmologia*, Ed. Morcelliana, Brescia 1957, p. 60.

relativistica, ma che voglia semplicemente riferirsi all'esperienza personale del tempo). "Questo non è misurabile. Io posso, certo, associare dei numeri agli avvenimenti" (ecco la concezione aristotelica) "in maniera tale che a un avvenimento più lungo sia associato un numero più grande che a un avvenimento più breve. Posso definire questa associazione per mezzo di un orologio, confrontando l'ordine degli avvenimenti che mi fornisce l'orologio con l'ordine di una data serie di avvenimenti" (ecco la misurazione del tempo). "Noi intendiamo per orologio qualcosa che ci procura una serie di avvenimenti che possono essere contati".⁵

Indubbiamente Einstein parla anche del tempo, così da darci l'impressione di averne un concetto relativistico; ma in realtà ne parla, almeno per quanto ne so, non da filosofo che pretende darne una definizione ontologica, ma da fisico-matematico, preoccupato di stabilirne la misurazione, come per esempio quando dice: "Ogni corpo di riferimento (o sistema coordinato) ha il suo tempo proprio" (cioè per misurare il tempo occorre rifarsi sempre a un corpo o sistema di riferimento che non può avere mai un valore assoluto, ma è sempre relativo alle nostre convenzioni. Non esiste infatti in natura un movimento fisico così regolare e inalterabile che possa costituire una misura assoluta e universale del tempo); "a meno che non vi si precisi il corpo al quale si riferisca un'informazione di tempo, non c'è alcun significato nell'affermazione del 'tempo' di un avvenimento";⁶ cioè, come mi pare di intendere, qui Einstein non è preoccupato di definire cosa sia il tempo in se stesso, ma si limita a osservare - e su questo possiamo benissimo dargli

⁵) Cit. da L. BARNETT, *Einstein et l'univers*, Ed. Gallimard, St. Amand (Cher), 1951, pp. 64-65. Su Einstein e il suo pensiero, cf. A. EINSTEIN, *Come io vedo il mondo*, Ed. Bottega del Libro, Bologna 1971; ID., *Il significato della relatività*, Ed. Newton & Compton, Roma 1997; P. FRANK, *Einstein, la sua vita e il suo tempo*, Ed. Garzanti 1949.

⁶) Cf. L. BARNETT, *op. cit.*, p. 74.

ragione - che il tempo di un avvenimento, ossia la determinazione o misurazione, per parlare in termini correnti: la "data" di un avvenimento, non è un qualcosa di assoluto ed esistente in sé, indipendentemente dalle nostre misure e convenzioni, ma è una semplice misurazione del tempo, che non coinvolge la natura del tempo in se stessa, o l'esistenza di un "quando" oggettivo, ma solo la determinazione di questo "quando", che viene fatta in un modo, mentre potrebbe altrettanto bene essere fatta in un altro, come per es. il computo del tempo a partire dalla nascita di Cristo potrebbe essere sostituito altrettanto bene, in pratica, da un computo basato sulla fondazione della città di Roma.

L'esistenza del tempo ha così un duplice fondamento: da una parte lo scorrere del divenire cosmico e il succedersi degli avvenimenti e degli atti dello spirito, in quanto tutto ciò è quantificabile e regolarmente numerabile; e dall'altra parte la capacità che la nostra mente ha di raccogliere assieme "per modum unius" le tre dimensioni del tempo - passato, presente e futuro -, per farne un unico contenuto mentale, il quale, in quanto rappresenta un passato che non è più e un futuro che non è ancora, in se stesso è un *ente di ragione*, ma con *fondamento reale*, e quindi rappresentativo della realtà oggettiva, in quanto effettivamente il presente trapassa nel passato e il futuro realmente si realizza nel presente. Inoltre la nostra mente, utilizzando come criteri di misurazione delle serie di avvenimenti successivi il più possibile ritmici e regolari, è anche in grado di suddividere il divenire in una serie di quantità o durate numerabili, e fare così un computo del trascorrere o degli istanti del tempo. In questo calcolo del tempo la mente umana non solo è inevitabilmente fallibile, ma anche la necessità di scegliere arbitrariamente o convenzionalmente un particolare sistema di riferimento fa sì che, benché di per sé esista un tempo unico per tutti gli avvenimenti dell'universo, in pratica la misurazione del tempo è sempre relativa al sistema di riferimento prescelto, cambiando il quale, cambia inevitabilmente il

risultato della misurazione. La teoria einsteiniana del tempo, ammesso che sfugga a una concezione relativista che sarebbe inaccettabile, sembra porsi invece nell'ambito di queste considerazioni.

La concezione cristiana del tempo⁷

La rivelazione cristiana presuppone le verità fondamentali della ragione umana, le convalida e dà ad esse un più alto significato, inserendole in una visione soprannaturale del cosmo, dell'uomo e di Dio. Per questo la Chiesa cattolica, nell'ordinamento degli studi che devono preparare all'interpretazione della Sacra Scrittura e del deposito della divina rivelazione, ha sempre dato un largo spazio alle discipline filosofiche, il cui compito è precisamente quello di evidenziare e illustrare quelle fondamentali verità della ragione che sono assunte e sublimare dal deposito della fede. E il tempo è appunto uno di questi contenuti, di per sé razionali, ma che però cadono sotto la considerazione della dottrina della fede, sicché come si deve parlare di una concezione filosofica del tempo, così si deve parlare di una dottrina cristiana del tempo.

7) Cf. il n. 87 di «Sacra Doctrina» (mag.-ago. 1978) dedicato al «tempo». G. VON RAD, *La sapienza in Israele*, Ed. Marietti, Torino 1975; *Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di L. XAVIER-DUFOUR, Ed. Marietti, Torino 1974, alla voce «tempo»; *Dictionary of the Bible*, a cura di J. MCKENZIE, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1965, alla voce «Time»; *Dictionnaire de la Bible*, a cura di F. VIGOUROUX, Ed. Letouzey et Ané, Paris 1912, vol. I, alla voce «Temps»; *Dizionario Biblico*, a cura di H. HAAG, SEI, Torino 1963, alla voce «Tempo». Siamo in attesa della pubblicazione degli atti del Convegno internazionale sul «Tempo» cui hanno partecipato filosofi, teologi e biblisti, che si è tenuto di recente a Mar del Plata (Argentina), a cura del Centro de Investigaciones ed Antropología Filosófica y Cultural de la Asociación Argentina de Cultura. Gli atti saranno pubblicati presso CIAFIC Ediciones di Buenos Aires.

Questa concezione, per la verità, non offre particolari apporti teoretici alla nozione corrente o filosofica del tempo; anzi, manca del tutto, nella Scrittura, una vera e propria indagine sulla natura del tempo da un punto di vista razionale; si suppone come scontato quel *concetto comune* che ho cercato di illustrare nel paragrafo precedente, dando al tempo significati nuovi che costituiscono il patrimonio proprio della rivelazione cristiana.

Come la gnoseologia biblica è realista, così la concezione biblica del tempo è indubbiamente realista: il tempo è una realtà oggettiva, connessa col divenire del cosmo e il succedersi degli eventi umani, creato da Dio insieme con essi. Per la Bibbia, come esiste un inizio della creazione, così c'è un inizio del tempo, e qui, come già faceva notare S. Tommaso, la Scrittura prende posizione nei confronti della ipotesi, ammissibile da un semplice punto di vista razionale, che, retrocedendo nel tempo, si possa andare all'infinito.

Così per la Bibbia il tempo non è, come per certe culture pagane, una divinità, non è uno scorrere eterno senza inizio e senza fine, un fluire astratto indipendente dal cosmo e dall'uomo, nel quale cosmo e uomo attuerrebbero il loro divenire; non è neppure un'apparenza soggettiva; ma il tempo, come ho detto, è *creatura di Dio*, e come tale sottomesso ai suoi voleri, al suo governo e ai suoi interventi. Dio certamente fa dono all'uomo del tempo, ma non in maniera assoluta: gli fa dono di un certo tempo, che non è fine a se stesso o da impiegarsi a capriccio, ma per una precisa missione, per una serie di cose che devono essere fatte «al loro tempo». Non l'uomo, quindi, ma Dio resta il padrone assoluto del tempo; Dio avoca a sé il potere e il diritto di stabilire i tempi, di porre inizio e fine dei tempi, e di determinare che cosa, in quel dato tempo, dev'essere fatto (per es. la prescrizione delle festività liturgiche data a Mosè). L'uomo ha indubbiamente un certo lasso di tempo a sua disposizione, da ordinare anche o fissare a suo arbitrio, ma sempre limitatamente e senza trasgredire i voleri divini.

*i tempi
di Dio
Dio conosce
il tempo
(festivo)*

Il tempo, per la Bibbia, è sicuramente legato ai *cicli cosmici* - vedi il Qohelet -; tuttavia l'uomo non dev'essere sottomesso a questi cicli, ma deve misurare e utilizzare il tempo per il proprio benessere e per rendere al Signore il culto che gli è dovuto. La visione amara e disincantata del disperante ripetersi delle vicende della natura e del mondo propria di Qohelet non va intesa come smentita alla generale concezione biblica ottimista e progressista nei riguardi del tempo, ma come constatazione lucida e realistica della temporalità propria della natura umana, decaduta dopo il peccato, e quindi quello che si potrebbe chiamare il "tempo decaduto", tempo bisognoso di redenzione e salvezza: e l'incarnazione del Verbo nel tempo avrà come uno tra i suoi scopi precisamente quello del riscatto e della liberazione del tempo: non più il tempo della monotonia e della vanità, ma il "tempo favorevole", il "kairòs" della salvezza, che introduce al tempo escatologico dei "nuovi cieli e nuova terra".

La Bibbia divide il tempo in *grandi periodi*, corrispondenti a differenti stati di vita nei quali si trova l'umanità in relazione al suo rapporto con Dio: una condizione iniziale di comunione con Dio sul piano naturale, detta tradizionalmente dai teologi "stato edenico" o "stato d'innocenza", in quanto l'uomo non conosceva ancora il peccato; una condizione successiva al peccato e alla rottura con Dio, che è la condizione nella quale l'umanità vive attualmente, soffrendo delle tragiche conseguenze del peccato e inclinata al male, ma nel contempo nella possibilità di fruire della grazia di Cristo e quindi di salvarsi. Questa condizione è chiamata, nel Nuovo Testamento, dove appare con chiarezza, "questo secolo", "questo mondo", "mondo presente", "quaggiù", o anche semplicemente "mondo". A tale condizione seguirà l'ultima, detta "escatologica". Essa sarà inaugurata col ritorno sulla terra di Cristo glorioso - la cosiddetta "Parusia" -⁸ il quale, secondo le profezie neotestamentarie, porrà fine alla condizione della natura decaduta, e inaugu-

⁸) Cf. L. BILLOT, *La Parousie*, Ed. Beauchesne, Paris 1920.

rerà in pienezza quella condizione di vita in grazia che comincia già da quaggiù con la vita in Cristo. Vi sarà, allora quello che già l'Antico Testamento chiama "Giorno del Signore", il giorno nel quale il Messia Re d'Israele libererà definitivamente Israele e tutti gli eletti da ogni male, il giorno nel quale avverrà la retribuzione piena e definitiva a ciascuno secondo i suoi meriti: il premio celeste ai giusti e la dannazione eterna agli empi; giorno nel quale tutti gli uomini risorgeranno col loro proprio corpo, perché anche questo partecipi o della beatitudine o della condanna; il giorno nel quale Cristo inaugurerà "un nuovo cielo e una nuova terra", la terra dei risorti, completamente libera da ogni male, beata grazie alla visione, da parte degli eletti, del volto di Dio, un'umanità pienamente riconciliata con Dio, e quindi con se stessa e col mondo; per questo, dopo il "tempo decaduto" della natura decaduta, c'è da pensare che inizierà un *nuovo tempo*, una nuova storia, misurata da questo nuovo tempo che potremmo definire "escatologico". È in particolare su questo nuovo tempo senza fine che intende puntare l'attenzione questo articolo: come definire questo tempo, come concepirlo, quali caratteristiche o prerogative attribuirgli a differenza dei tempi o degli "eoni" passati.

Se dunque la Scrittura, fin dall'Antico Testamento, prevede l'avvento della "fine dei tempi", e in particolare il Nuovo Testamento parla, in correlazione di ciò, di una "fine del mondo" o di "questo mondo", bisogna intendere bene queste espressioni, che da alcuni sono state intese come se, con la parusia, il tempo e il mondo (che è il fondamento del tempo) dovessero finire totalmente senza lasciare traccia. A me non pare assolutamente che le suddette espressioni debbano intendersi in questo modo. Come cercherò di mostrare in questo articolo, infatti, io credo che quelle espressioni intendano riferirsi piuttosto alla fine del tempo di quaggiù, alla fine del *tempo decaduto* e non alla fine del tempo in senso assoluto, come se nella terra dei risorti non dovesse esistere il tempo: e così pure ritengo - ma ciò è più chiaro dai dati della rivelazione e dal magistero della

Chiesa - che la "fine del mondo" non sia da intendersi come fine del mondo come tale, ma come fine di "questo" mondo, come dice appunto il Nuovo Testamento, ossia la fine di questo mondo in quanto in esso regnano il peccato, il dolore, la morte, l'ingiustizia e il potere di Satana; per cui il mondo nuovo (e quindi il tempo nuovo) che ci attende è questo mondo, in sé buono e creato da Dio, liberato da tutti quei mali e reso abitazione dei figli di Dio. Il concetto di "fine del mondo" (e quindi di fine dei tempi) ha pertanto un valore, ma solo nel senso suddetto e messo in relazione con la prospettiva più fondamentale di *salvezza del mondo*. Indubbiamente con ciò, non dobbiamo indulgere ad alcuna forma di secolarismo, che nega la salvezza in un al di là del mondo o dopo la morte, ma la immanentizza in un futuro puramente terreno, perdendo di vista la trascendenza del mondo futuro rispetto al presente; però è vero che tra il presente e il futuro c'è una sostanziale *continuità*, e questo, io penso, non solo per quanto riguarda il mondo, ma anche per quanto concerne il tempo.

Da quanto ho detto, appare chiaro che in questo articolo non mi propongo di esporre globalmente la dottrina cristiana circa il tempo, ma desidero solamente indagare la sua dimensione escatologica, perché, per quanto ne so, mi sembra poco studiata; eppure mi pare che si ponga logicamente, una volta che si ammette il dogma della risurrezione del corpo, la quale sembra connessa, almeno secondo i profeti e S. Paolo, con una palingenesi dell'intero universo fisico ("tutta la creazione geme e soffre nelle doglie del parto", *Rm* 8, 22). E siccome il tempo non è che una risultanza e una condizione di esistenza dei corpi fisici, sembra necessario ammettere anche la presenza del tempo, concepito peraltro in una forma adatta a quella condizione finale dell'esistenza umana.

Mi rendo conto dei rischi che posso correre con questo tipo di indagini. Ci può essere infatti il pericolo di indulgere eccessivamente alla fantasia - benché sia indispensabile al nostro pensare usare l'immaginazione -; si può cadere in concezioni trop-

po antropomorfiche e non prendere le dovute distanze dalla realtà caduca del mondo presente - benché non possiamo fare a meno di pensare alle realtà future partendo da un'analogia con quelle presenti e usando concetti che siano proporzionati alla nostra naturale facoltà di intendere -. Sono anche consapevole della scarsità di dati fornitici dalla rivelazione, dalla tradizione e dalla dottrina della Chiesa circa questo argomento. Eppure non si può negare che una parte della stessa rivelazione attiene proprio ad esso e che la vita presente dev'essere ordinata a questa prospettiva futura, per cui il conoscerla meglio servirà anche, indirettamente ma sicuramente, a migliorare la nostra condotta di quaggiù.

D'altra parte, se esiste questo tipo di rischi, ne esiste anche un altro, del tutto opposto, che gode di un certo favore negli ambienti colti, mentre il primo seduce soprattutto gli ambienti popolari: ed è il rischio di un esagerato agnosticismo, sotto il pretesto della scarsità dei dati rivelati e con la scusa dell'"esigenza critica". Ma questo atteggiamento riduzionista mi sembra presupporre una escatologia astrattamente spiritualista, che dimentica il realismo biblico nei confronti del mondo materiale e corporeo - e quindi del tempo -, anch'essi buoni e creati da Dio e destinati alla risurrezione, sia pure con una configurazione diversa, che sfugge completamente alle nostre capacità di immaginazione.

Consapevole di questi due scogli opposti, il mio intento è quello di procedere, per quanto mi sarà possibile e ne sarò capace, con rigoroso metodo critico-teoretico, partendo dai dati della fede, del magistero della Chiesa e della sana teologia. Il lettore giudicherà poi se e quanto sono riuscito in questo mio intento.

La nostra ricerca comporterà le seguenti tappe. Innanzitutto cercherò di chiarire la distinzione - particolarmente cara al Nuovo Testamento - fra il mondo o "eone" presente e il mondo o "eone" futuro (par. terzo). In un quarto paragrafo mi fermerò ad approfondire il momento del passaggio dal primo al

secondo eone: quello che già l'Antico Testamento chiama il "Giorno del Signore"; negli ultimi quattro paragrafi invece esaminerò la questione escatologica vera o propria, ossia la questione degli "ultimi tempi", concernente il sorgere e l'affermarsi dell'eone futuro. Su questo punto sembra esserci un'aporia nella Bibbia e soprattutto nel Nuovo Testamento, dove la questione diviene piuttosto complessa: in certi luoghi, infatti, gli "ultimi tempi" sembrano essere già avvenuti (è questo l'annuncio tipico del Nuovo Testamento); ma in altri luoghi si riprendono, a quanto pare, gli annunci veterotestamentari: a volte cioè si dice che gli ultimi tempi (o il Giorno del Signore) sono vicini, imminenti; a volte invece si dichiara che nessuno, all'infuori del Padre, conosce il momento dell'avvento degli ultimi tempi. Alla questione della presenza degli ultimi tempi dedicherò il quinto paragrafo; alla questione della loro imminenza dedicherò il sesto; mentre la questione dell'ignoranza circa il momento dell'avvento degli ultimi tempi, sarà trattata nel settimo e ottavo, dove cercherò anche di proporre una definizione del tempo nella terra dei risorti.

"Proteso verso il futuro" (Fil 3, 13)

Se nell'Antico Testamento la meta della vita umana sembra equilibrarsi tra la restaurazione di una primitiva condizione di giustizia e di felicità e la realizzazione di una prospettiva nuova e futura, nota solo a Dio e partecipata da Dio ai profeti, nel Nuovo Testamento, e quindi nel cristianesimo, com'è stato opportunamente messo in chiara luce dalla recente "teologia della speranza", la prospettiva del *futuro* prevale nettamente su quella del passato: meta dell'uomo non è tanto il ritorno allo stato edenico, quanto la vita da figli di Dio, condizione nuova e inesistente alle origini, vita che inizia nel presente, ma che avrà la sua pienezza solo dopo la morte, nella cosiddetta "vita eterna".

Nel futuro sta dunque la norma dell'agire cristiano, un futuro del tutto nuovo o mai prima realizzato, un futuro le cui subli-

mità e perfezione oltrepassano di gran lunga tutte le più alte mete precedentemente raggiunte dall'umanità, compreso lo stato edenico o di giustizia originaria; il futuro da raggiungere, infatti, non si limita a recuperare questa originaria giustizia e quindi a risollevare l'uomo caduto col peccato, ma innalza l'uomo alla dignità pressoché infinita di *figlio di Dio* grazie alla redenzione operata da Cristo. L'etica cristiana è quindi sostanzialmente innovatrice e progressista: l'ideale morale supremo non viene dal passato ma dal futuro, quindi non un qualcosa che già si conosce, ma di ancora ignoto e che si rivela gradatamente nella vita presente: è evidente infatti che l'ideale dev'essere in qualche modo conosciuto per potere esser messo in pratica.

Anche nell'Antico Testamento, indubbiamente, il futuro gioca un ruolo essenziale nella morale del pio Ebreo, ma, come è noto, questo futuro appare soprattutto come un futuro terreno, un *futuro di quaggiù* e non - come invece appare chiaro nel Nuovo Testamento - un futuro nell'*oltretomba*, un futuro *trascendente e celeste*. Per questo, nel Nuovo Testamento, lo stacco fra l'eone presente e quello futuro è più accentuato, perché non si tratta, per il cristiano, di restare quaggiù, sulla terra; ma di andare lassù, in cielo; non si tratta di una felicità che si risolve nella vita mortale, ma di una felicità dopo la morte. Questo stacco però è attenuato dal fatto che, per il cristiano, questa vita "futura" da figli di Dio è possibile cominciare a viverla fin da adesso. Per questo, tra presente e futuro si crea una nuova continuità, che non è più quella veterotestamentaria, dove presente e futuro si collocano sul medesimo piano della terrenità e della vita mortale, ma si tratta di una continuità tutta posta nel trascendente ordine soprannaturale o della grazia di Cristo, per cui il "futuro", per il cristiano - ossia il paradiso - non è che il pieno sviluppo di una vita da figli di Dio, la vita di grazia nella carità, che può e deve iniziare già su questa terra e in questa vita mortale.

La "terra promessa", per il cristiano, non è più la Palestina - anche se questa conserva il suo valore anche nella rivelazione

cristiana; e questo finora è stato troppo poco riconosciuto da noi cristiani -,⁹ non è nessuno dei territori di questa terra, anche se Roma, come sede di Pietro, per il cristiano acquista un posto speciale, ma è il "cielo": "la nostra patria è nei cieli", come dice Paolo (*Fil* 3, 20). Il che non toglie che il cristiano conservi un'alta stima di questo mondo, in quanto creato da Dio destinato a salvarsi; questo mondo in quanto luogo e tempo nel quale il cristiano, lavorando instancabilmente per la giustizia e la pace, deve dar prova di meritarsi il regno dei cieli. Indubbiamente il cristiano è più radicale nella critica delle ingiustizie di questo mondo di quanto non lo fosse il pio Ebreo dell'Antico Testamento: ma questo perché il cristiano vuole un mondo veramente "mondo", ossia purificato da ogni bruttura e da ogni peccato: una terra non nemica ma amica del cielo e in unione con esso. Questo è il senso della risurrezione della carne e dei tempi nuovi che dovranno succedere ai tempi presenti del peccato e dell'ingiustizia: questi tempi dovranno finire per dar luogo ai tempi della giustizia o della "vita eterna".

Nell'Antico Testamento il "cielo" (evidentemente non in senso astronomico ma metafisico; oggi diremmo: il mondo della trascendenza) era considerato l'abitazione propria di Dio e di quegli esseri superiori che sono gli angeli, ministri di Dio. Conoscere le cose celesti o addirittura "salire al cielo" era quindi considerato privilegio raro di anime predilette da Dio. Viceversa, nel "nuovo eone", negli "ultimi tempi" inaugurati da Cristo, è possibile, come Stefano, "contemplare i cieli": tutti i discepoli del Signore possono salire in cielo, il che è come dire condividere con Dio la sua stessa abitazione, quella che poi sarebbe stata la vita soprannaturale o della grazia: né più né meno che la vita cristiana.

⁹) Sviluppo e motivo quest'affermazione nel mio articolo *La Chiesa e la Sinagoga*, apparso in «Sacra Doctrina» 1/1996, pp. 76-118.

L'eone futuro, dunque, per il cristiano, non è più tanto questa terra, quanto, piuttosto, il "cielo" o, come dice Paolo, "le cose di lassù, dove si trova Cristo, assiso alla destra di Dio" (*Col* 3, 1). E come il cielo si contrappone alla terra ovvero al mondo, ecco che allora l'eone presente (*enestòs aiòn*: *Gal* 1, 4) o "questo eone" (*aiòn tuton*: *Rm* 12, 2; *Lc* 16, 8) corrisponde al "mondo presente" o "questo mondo" (*kosmos tutos*: *Gv* 18, 36; *Ef* 2, 2). Se poi ci sono "le cose di lassù" (*ek ton ano*: *Gv* 8, 23), chiaramente si contrappongono alle cose "di quaggiù" (*ek ton kato*), cioè di questo mondo e dell'eone presente.

Interessante è quindi il collegamento fra "kosmos" e "aiòn", che io traduco con "eone", un vocabolo, per la verità, un po' raro, ma più preciso di certe traduzioni correnti, che lo rendono con "mondo" o "secolo". Il collegamento fra "kosmos" e "aiòn" è indubbio, e testimonia ancora una volta il fondamento cosmologico del tempo, in quanto l'eone è un periodo di tempo. Ma sarebbe bene, secondo me, rendere "aiòn" con la sua vera traduzione, che è appunto "eone", pertanto sarebbe auspicabile che questo termine diventasse veramente di uso corrente nel linguaggio cristiano concernente la temporalità. L'eone, propriamente, non è semplicemente il "tempo", giacché il greco possiede per questo il termine "chronos", ma è un lungo o lunghissimo periodo di tempo, che nel Nuovo Testamento ha un significato preciso e tecnico, e designa quelli che nel linguaggio teologico tradizionale sono chiamati gli "stati" della natura umana, ai quali abbiamo già accennato: stato d'innocenza, stato di natura decaduta, stato di natura redenta, stato di natura gloriosa.

Il termine "aiòn" corrisponde all'ebraico "olàm"; queste parole sono usate anche per indicare l'eternità: l'eternità di Dio e la vita eterna, in quanto partecipazione creata e analogica della vita divina, nella vita cristiana e soprattutto nella beatitudine celeste. Del resto, anche il termine italiano "eternità" viene dal latino "aeternitas", il quale a sua volta deriva da "aeviternitas", dove troviamo la parola "aevum", corrispondente ad "aiòn".

È chiaro che sarebbe del tutto illegittimo trarre pretesto, come alcuni fanno, dal legame che questi termini hanno col tempo per negare nella Bibbia una vera e propria nozione dell'eternità, giacché è vero esattamente il contrario. Non sempre la povertà dei termini dice povertà concettuale: e questo è proprio il caso di "olàm" e "aiòn". Se c'è intatti una dottrina biblica che sia chiaramente espressa, questa è proprio la differenza tra l'*eterno*, che è attributo proprio di Dio e connesso con la sua immutabilità, e il *temporale*, che è attributo proprio del mondo o dell'uomo, mutevoli e corruttibili. Per distinguere, pertanto, i due significati di "olàm" e "aiòn" è sufficiente tener presente il contesto.

Detto questo, bisogna rilevare anche il fatto che la Bibbia, se da una parte distingue il tempo-eone dall'eternità, dall'altra non li separa e neppure li contrappone alla maniera platonica: infatti, se già per l'Antico Testamento il tempo-eone è creato da Dio, e quindi cosa buona e in rapporto con Dio, la prospettiva neotestamentaria è addirittura quella di una "eternizzazione" del tempo grazie al mistero dell'Incarnazione del Dio eterno ("El-Olàm") nel tempo e nella storia. Come dunque il mondo materiale può essere in comunione col Dio puro Spirito, così il tempo può essere in comunione con l'eternità, per cui si configura la possibilità di una permanenza del tempo nell'eterno: ecco il tempo escatologico della terra della risurrezione. L'Eterno si temporalizza nel mondo con l'Incarnazione, perché il tempo sia eternizzato in cielo con la risurrezione.

Mentre nell'Antico Testamento gli "ultimi tempi" della "consolazione di Israele" e dell'opera del Messia (l'eone futuro), sono oggetto di attesa e di speranza, per il Nuovo Testamento questi ultimi tempi sono già venuti e operanti; il futuro è già presente, anche se comunque pure nel cristianesimo rimane un'attesa del futuro, che è la Parusia del Signore. Vedremo meglio questo nei paragrafi seguenti.

Il Giorno del Signore

Già nell'Antico Testamento sorge e si fa sempre più strada, soprattutto nella letteratura profetica, un cosiddetto "Giorno del Signore" (Yom Jahvèh), che porrà fine alle sofferenze e ai peccati di Israele, instaurando un'era o eone definitivo di giustizia e di pace, in perfetta comunione con Dio, mentre Israele sarà liberato definitivamente dai suoi nemici e sarà la luce e la letizia di tutti i popoli. In questo giorno Jahveh farà definitivamente giustizia premiando i giusti e castigando gli empi; inaugurerà un mondo di pace e di concordia dove scompariranno il lutto e il pianto; la terra sarà fertilissima e sarà la gioia dei giusti che la abitano. I profeti si sforzano di descrivere con le tinte più belle questo mondo che sarà inaugurato dal Giorno del Signore. Più volte essi fanno precedere le loro descrizioni con la formula: "in quel giorno...".

Ma questo Giorno è visto anche con accenti drammatici: sarà un giorno terribile, nel quale Jahvèh farà vendetta dei suoi nemici; il mondo presente, con le sue ingiustizie, sarà sconvolto per dar luogo al nuovo mondo e alla nuova Gerusalemme dei giusti e dei redenti. E Jahveh compirà tutto questo per mezzo del suo Messia. Sarà appunto attraverso questi terribili sconvolgimenti che Dio instaurerà l'era messianica della giustizia e della pace.

Il Nuovo Testamento riprende sostanzialmente questa prospettiva veterotestamentaria, svelandone le articolazioni e le grandi fasi storiche della sua attuazione; mantiene i privilegi di Israele, ma nel contempo collega questa prospettiva con la salvezza dell'intera umanità; non nega la prospettiva della felicità terrena, ma sottolinea ancor più, come abbiamo visto, il primato della beatitudine celeste; e infine, come è noto, senza smentire il primato del Padre celeste, fa ruotare tutta questa serie di avvenimenti e prospettive attorno all'opera del Messia manifestatosi nella persona di Gesù di Nazareth.

Così il Nuovo Testamento, basato sulla narrazione della vita e dell'opera di Gesù, evidenzia con precisione il rapporto fra l'opera del Messia e il Giorno del Signore, rapporto che le profezie veterotestamentarie lasciavano piuttosto nell'ombra. Il concetto veterotestamentario del Giorno del Signore resta sostanzialmente rispettato, ma viene visto come la conclusione finale (la Parusia) di un'opera salvifica del Messia Gesù, che inizia molto tempo prima, inaugurando gli "ultimi tempi" o la "fine dei tempi" già nel mondo presente, sicché il Giorno del Signore non coincide più temporalmente con la fine dei tempi, ma costituisce la fase finale e conclusiva di questi "ultimi tempi", che iniziano con l'opera redentrice di Gesù e la fondazione della Chiesa.

Il Giorno del Signore, nella visuale cristiana, resta il momento del passaggio dall'eone presente all'eone futuro; ma nello stesso tempo questo passaggio non è visto - come poteva apparire dalle profezie veterotestamentarie - come un evento che si realizzi in maniera repentina, nello spazio di un "giorno", ma avviene gradualmente, nel corso di una lunga storia che inizia coi fatti della vita, morte e risurrezione di Gesù e termina con la Parusia, che può certamente ancora considerarsi il "Giorno del Signore", nel senso però, come ho detto, che questo "Giorno" porta a termine un lungo processo di trasformazione storica e di conversione dell'umanità già iniziato coi tempi di Gesù. Nella visuale cristiana, quindi, essendo il Messia già venuto, nella vita presente il vecchio mondo s'interseca col nuovo; per un certo verso gli ultimi tempi non sono ancora venuti (perché non è ancora giunta la Parusia); mentre per un altro verso sono già venuti (perché il Messia è già giunto). Questa concezione, tipica dell'idea cristiana della storia della salvezza, fa indubbiamente difficoltà e sembra una contraddizione; ma in realtà così non è, e cercheremo appunto in questo articolo di risolvere quest'antinomia, chiarendo il significato dell'espressione "ultimi tempi" alla quale se ne accompagnano altre di tipo affine, ma con lo stesso significato: "tempo della

fine" (*Dn* 8, 7; 12, 1); "ultima ora" (*1 Gv* 2, 18); "fine dei tempi" (*1 Cor* 10, 11; *Sap* 7, 18; *Sir* 48, 25); "fine dei giorni" (*Is* 2, 2; *Mi* 4, 1); "ultimo giorno" (*Gv* 6, 39; 12, 48); "ultimi giorni" (*At* 2, 17); "fine del mondo" (propriamente: dell'eone, *aion*: *Mt* 13, 39).

Il Giorno del Signore è chiamato anche, fin dall'Antico Testamento, "Giorno del giudizio" (*Gdt* 16, 17; *Sap* 3, 7). Questo giorno del giudizio, nel Nuovo Testamento, diventa il "giorno del nostro Signore Gesù Cristo" (*2 Cor* 1, 14), e continua a chiamarsi "giorno del giudizio" (*Lc* 11, 30-32; *1 Gv* 4, 17), corrispondente alla Parusia, allorché vi sarà la risurrezione dei morti e Cristo giudice separerà i giusti dagli empi.

Giorno del Signore, per il cristianesimo, è anche la commemorazione liturgica della Pasqua del Signore, che si celebra il giorno di domenica - *dies dominica* -; la celebrazione della Messa domenicale riassume in sé tutto il corso della storia della salvezza e quindi l'intero significato cristiano del tempo: è attualizzazione del passato come memoria della vittoria di Cristo sulla morte e partecipazione al mistero della sua risurrezione, ed è anticipazione nel presente della vittoria finale di Cristo e della Chiesa, al termine dell'eone presente, su tutte le potenze del male e della morte. Il Giorno del Signore, la domenica, è quindi, nell'eone presente, l'anticipazione e l'annuncio dell'eone futuro; pur restando nel mondo presente, nella Messa domenicale il cristiano annuncia e vive già la fine di questo mondo, e annuncia e vive già, in modo iniziale, il mondo futuro della risurrezione.

"Questa è l'ultima ora" (*1 Gv* 2, 18)

Gli ultimi tempi, per il cristiano, sono già venuti, vengono e verranno. Nello stesso tempo il cristiano continua per adesso a vivere nel vecchio eone, quello che il Vangelo chiama "questo mondo". Il cristiano si trova in questo mondo, ma appartiene al mondo futuro; lavora per la salvezza di questo mondo, in

quanto esso si lascia salvare; lo vince, invece, in quanto fa resistenza all'avanzamento del regno di Dio.

La nascita temporale di Gesù inaugura, per il cristiano, l'inizio degli ultimi tempi, del "Giorno del Signore"; per questo, per il cristiano, gli ultimi tempi, il Giorno del Signore sono già iniziati. La domenica, come si è detto, è al contempo memoria e anticipazione degli ultimi tempi, del Giorno del Signore, perché essi sono cominciati, ma non sono giunti ancora alla loro pienezza futura, eterna o definitiva.

Un aspetto essenziale dell'annuncio evangelico è dunque la presenza degli ultimi tempi e del giorno del giudizio: "Il tempo è compiuto - dice Gesù (Mc 1, 15) - e il regno di Dio è vicino". Questo "compimento" del tempo è quello che Paolo chiama la "pienezza del tempo" (Gal 4, 4) o "dei tempi" (Ef 1, 10). Questa pienezza o compimento del tempo corrisponde alla venuta degli ultimi tempi o del Giorno del Signore, il giorno del giudizio, i quali a loro volta corrispondono alla venuta di Gesù nel mondo. Questo annuncio della venuta degli ultimi tempi è il tipico annuncio evangelico, a differenza dell'Antico Testamento che annuncia tale venuta magari come imminente, ma sempre nel futuro. Invece col Vangelo il futuro diventa presente; ma non totalmente, per cui si giustificano l'attesa e la virtù della speranza: il pieno compimento del futuro resta ancora nel futuro. Per questo Gesù non dice "il regno è arrivato", ma "il regno è vicino", ossia imminente, restando qui sulla linea della profezia tradizionale dell'annuncio dell'immanenza del Giorno del Signore, con la differenza che mentre i profeti veterotestamentari annunciavano la venuta temporale del Messia, Gesù invece annuncia la sua futura Parusia. Anche Gesù annuncia il Giorno del Signore, ma questo giorno, questa volta, è il suo stesso giorno che è già iniziato con la sua venuta nel mondo.

Questa irruzione del futuro nel presente porta Pietro ad affermare che "gli ultimi tempi" sono già avvenuti: Gesù "si è manifestato negli ultimi tempi" (1 Pt 1, 20). Così il presente,

per il cristiano, diventa estremamente importante: non è un semplice tempo di attesa come per l'Antico Testamento, ma è un tempo di fruizione e di pregustazione, anche se resta sempre l'aspetto dell'attesa. Ma non è più l'attesa di una salvezza che deve giungere; è invece l'attesa del compimento di una salvezza che si sta già realizzando. Il tempo, allora, per il cristiano, non è più un semplice fatto cosmologico come per Aristotele, né lo scorrere monotono e disperante delle cose che si ripetono sempre uguali, come per il Qohelet, ma diventa un tempo pieno di significato, un "tempo per", come è stato detto, un "tempo favorevole": ecco l'introduzione del termine "kairòs", altro termine greco per indicare il tempo, ma con questa modalità di "tempo favorevole" per operare qualcosa di vantaggioso, che nel nostro caso è la conquista della vita eterna, l'entrare nel regno di Dio che ha cominciato a manifestarsi in questo mondo.

Purtroppo in italiano non abbiamo un termine esattamente corrispondente a "kairòs", per cui le traduzioni, in molti luoghi rendono kairòs con "tempo". Kairòs, invece, è differente dal "tempo" puro e semplice, per il quale in greco c'è "chronos": rappresenta un tempo qualificato, un tempo messo in relazione coi valori umani e, nel Nuovo Testamento, coi piani e voleri divini, coi "tempi di Dio". Kairòs, così, è il "tempo stabilito" da Dio per il compimento della missione di Gesù (Rm 5, 6); è il "tempo debito" per compiere correttamente o convenientemente una data azione (Lc 12, 42); è il "proprio tempo", nel senso che ogni uomo, e Gesù in modo paradigmatico, ha il suo proprio tempo, stabilito da Dio, per compiere la propria missione (Gv 7, 6); è il tempo fissato da Dio secondo un certo ordine (l'"ordine dei tempi") in relazione alla salvezza dell'uomo; è il momento decisivo della salvezza dell'uomo, al limite è lo stesso Giorno del Signore (1 Ts 5, 1); è il tempo ricco di significato, che pertanto dev'essere riconosciuto e valutato (Lc 12, 56; 19, 44; Ap 11, 18), attraverso i "segni" che esso mostra (Mt 16, 3). È un tempo così importante, che addirittura

momento

l'ora

dev'essere "servito", come si serve a Dio, e infatti in alcuni codici, in *Rm* 12, 11, Paolo invita a "servire al tempo" (*kairòs*), mentre in altri, al posto del "tempo" c'è il Signore: "Servite al Signore". Questa differenza di codici è molto significativa: può essere che Paolo abbia pronunciato sia l'una che l'altra frase considerandole equivalenti. Qui vediamo quanto stretta sia, per il cristianesimo, la relazione del Dio eterno col tempo, e ciò è legato all'evento dell'Incarnazione. *Kairòs* è usato anche per designare gli "ultimi tempi" (1 *Tm* 4, 1; 2 *Tm* 3, 1; 1 *Pt* 1, 5). Insieme con *chronos*, *kairòs* è usato da Gesù per riferirsi alla misteriosità del momento in cui avverrà la *Parusia* ("chronus kai *kairòs*": *At* 1, 7). È usato anche per indicare la futura beatitudine: "i tempi della consolazione" (*At* 3, 20). Occorre pertanto "essere consapevoli del *kairòs*" (*Rm* 13, 11).

Sebbene il cristiano trovi nella speranza del mondo futuro il motivo della sua gioia (*Rm* 12, 12), mentre il mondo presente, con la sua corruzione e le sue ingiustizie, dà piuttosto occasione di pianto (*Lc* 6, 21), per il cristiano il presente è importantissimo, perché è in esso che egli deve cogliere il *kairòs* per assicurarsi un futuro beato: quanto meglio egli saprà utilizzare il tempo presente, tanto maggiore sarà la gloria della quale godrà nel tempo futuro. Egli sa che "le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in lui" (cf. *Rm* 8, 18). Del resto, il mondo futuro inizia già nel presente con la pratica delle virtù cristiane. Chi segue il Signore Gesù spendendosi totalmente per Lui riceve un compenso sovrabbondante già "nel tempo presente" (*Lc* 18, 30). Lo stesso giudizio di Dio, il "Giorno del Signore", comincia nel presente, come annuncia l'Apocalisse: "È giunta l'ora del giudizio di Dio" (*Ap* 14, 7). Il presente è l'ora della manifestazione - come dice Paolo (*Col* 1, 26) - del "mistero nascosto da secoli e da generazioni, ma ora manifestato ai suoi santi, ... cioè Cristo in noi, speranza della gloria". Il presente è il momento nel quale chiediamo e riceviamo dal Padre il "pane quotidiano" che ci sostiene nel cammino verso il mondo futuro (*Mt* 6, 11).

Il presente è il momento nel quale la salvezza entra nel mondo (cf. *Lc* 19, 9). Oggi è il momento nel quale possiamo ascoltare la parola del Signore per avere la salvezza (cf. *Eb* 3, 15); è "il momento in cui - come dice Gesù (*Gv* 5, 25) - i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata, vivranno".

"Il tempo è vicino" (*Ap* 1, 3)

Per il cristiano il futuro è già presente, per non dire che appartiene anche al passato, in quanto il Messia è già venuto. Ma ciò non toglie affatto l'attesa di un futuro che ancora deve compiersi, perché il futuro non è immanente al presente nella sua totalità, ma anzi il compimento del futuro deve ancora realizzarsi. Da qui la virtù fondamentale cristiana della speranza. Da qui il dovere di attendere alla propria salvezza "con timore e tremore" (*Fil* 2, 12), perché il cristiano, nel presente, non è ancora giunto in patria, e quindi non è ancora del tutto e definitivamente al sicuro. La sua sorte finale non è ancora decisa, anche se egli spera nella salvezza. Il cristiano pregusta, nel presente, la gioia della vita futura, ma non la possiede ancora nella pienezza finale. Gli ultimi tempi sono già giunti, ma non hanno ancora finito di compiersi.

Circa questa vicinanza o imminenza del tempo finale occorre fare molta attenzione per evitare false interpretazioni, che di fatto si sono verificate e tuttora si verificano. Una di esse ha origini molto antiche, e da alcuni è stata attribuita erroneamente anche a S. Paolo e allo stesso Gesù Cristo, ossia l'idea che il regno di Dio dovesse essere instaurato di lì a poco tempo o, per quanto riguarda la comunità cristiana, la convinzione - ricorrente nella storia del cristianesimo - che la *Parusia* del Signore debba verificarsi entro breve tempo. L'altra falsa interpretazione parte da una visuale immanentistica più caratteristica della mentalità moderna. Secondo tale interpretazione, la realizzazione degli "ultimi tempi", verificatasi con la venuta di

Cristo, avrebbe tolto al futuro qualunque realtà oggettiva, per cui le espressioni bibliche che fanno riferimento al futuro non rifletterebero la realtà in se stessa, nella quale già tutto sarebbe compiuto, ma farebbero riferimento al nostro modo umano di vedere le cose, relativo a un'apparenza soggettiva priva di valore oggettivo. La verità sarebbe colta solo da Dio e dai defunti, appartenenti alla sfera dell'eternità, dove tutto è già avvenuto, e libero dal fluire della temporalità, propria del nostro mondo, dove ha ancora un senso distinguere un presente da un futuro. Per questo, mentre nel nostro mondo, che è mondo dell'apparenza, la Parusia deve ancora avvenire, nel mondo dell'oltretomba, che sarebbe il mondo della verità, i nostri defunti vedono la Parusia come già presente. Ho già criticato questa teoria in un mio precedente articolo e quindi mi permetto di rimandare ad esso.¹⁰

Per quanto riguarda invece la prima interpretazione, a suo tempo avanzata dai protestanti, essa si basava e si basa su alcune frasi di Paolo e di Gesù, che sembrano effettivamente alludere a un'imminente fine del mondo presente od inizio del mondo futuro o, per essere più precisi ed espliciti, a un imminente avvento della Parusia. Ma poiché di fatto la Parusia non è avvenuta, questi commentatori protestanti commettono il grave affronto di accusare Paolo e Gesù di essersi ingannati. Ma le cose possono essere benissimo spiegate in altro modo, ed ho già accennato in questo articolo a quello che può essere un principio di soluzione: con l'avvento di Cristo sono effettivamente iniziati gli "ultimi tempi", è effettivamente arrivato il "Giorno del Signore"; ma questo avvento non è da considerarsi come un evento puntuale nel tempo, come il termine "giorno" potrebbe far pensare: non dobbiamo infatti dimenticare che agli occhi del Signore "mille anni sono come il giorno di ieri che è passato" (*Sal* 90, 4): il che significa che questi "ultimi

¹⁰ *L'escatologia nel recente Magistero della Chiesa*, apparso in «Sacra Dottrina» 2/1997, pp. 7-60.

tempi", in concreto, sono da intendersi come un lungo periodo, che comincia con l'avvento di Cristo e avrà termine solo con la Parusia. E mentre è ben noto il momento della prima venuta del Signore, il momento della seconda venuta - la Parusia - non è noto a nessuno, tranne al Padre, come afferma lo stesso Gesù.

È in questo contesto che va interpretata la dichiarazione di Paolo, utilizzata dai protestanti per sostenere la tesi dell'autoinganno - "noi che viviamo e saremo ancora in vita per la venuta del Signore" (*1 Ts* 4, 15) -: qui Paolo può semplicemente esprimere un auspicio e lo fa in una forma tale che può dare effettivamente l'impressione di una vera e propria previsione, ma questa forma letteraria è solo un modo retorico per esprimere il gran desiderio che ciò che si vorrebbe quanto prima divenisse realtà. Questa sembra essere l'interpretazione conveniente, tale da accordarsi con la levatura morale gigantesca e la missione apostolica specialissima di Paolo; mentre la tesi dell'autoinganno creerebbe, con quelle dimensioni della personalità dell'Apostolo, uno stridente e inammissibile contrasto.

Ancora meno accettabile si dimostra la tesi nel caso di Gesù. L'avvento imminente del regno che Egli predica può benissimo intendersi riferito alla sua risurrezione o alla fondazione della Chiesa o alla Pentecoste, senza bisogno di pensare che Gesù intendesse riferirsi alla Parusia o alla pienezza finale del regno.

Resta tuttavia il problema di come interpretare questa "vicinanza", questa "imminenza" della venuta del "tempo" o del "giorno" o del regno. Questa "imminenza" del giorno del Signore è un tema già caro ai profeti (cf. *Is* 13, 1-22; *Sof* 1, 7; *Ez* 30, 3; *Gli* 1, 15; 2, 1; 4, 14; *Abd* 1, 15). E il Nuovo Testamento riprende questo tema applicandolo a Gesù (*Rm* 13, 11; *Fil* 4, 5; *Gc* 5, 8; *1 Pt* 4, 7; *Ap* 1, 3; 22, 10). Soprattutto l'Apocalisse insiste nel riportare le parole di Gesù: "Verrò presto" (*Ap* 3, 11; 22, 7. 12. 20). "Il tempo ormai si è fatto breve" (*1 Cor* 7, 29). "La fine di tutte le cose è vicina" (*1 Pt* 4, 7). "Il regno dei cieli è vicino" (*Mt* 3, 2).

Come interpretare questa imminenza della venuta del Signore, quando Paolo stesso ci mette in guardia a non considerarla come imminente? (2 Ts 2, 2); e Gesù stesso ci ricorda che “non sappiamo il momento preciso” (Mc 13, 33) e avverte gli apostoli dicendo: “Non spetta a voi conoscere i tempi e i momenti (chronus kai kairùs)” (At 1, 7).

Ma Gesù mette in guardia anche contro eventuali annunciatori che “il tempo è prossimo” (Lc 21, 3). Indubbiamente qui Gesù non è contrario a quell’annuncio come tale, giacché di per sé è uno dei contenuti essenziali del messaggio evangelico. Gesù intende invece ricordarci, come fa anche Paolo nella seconda lettera ai Tessalonicesi, che la Parusia del Signore dovrà essere preceduta da speciali segni o eventi che occorre tener presenti e riconoscere: sono i “segni dei tempi”. Già i profeti, come dice S. Pietro (1 Pt 1, 11), cercarono “di indagare a quale momento o a quali circostanze accennasse lo Spirito di Cristo che era in loro, quando predicava le sofferenze destinate a Cristo e le glorie che dovevano seguirle”.

Per risolvere questa questione dell’imminenza o della vicinanza della venuta e del Giorno del Signore, credo che occorra distinguere due sensi nel termine “imminenza” o “vicinanza”: esiste una vicinanza che è una *continua venuta* e che quasi s’identifica con una presenza operante; ed esiste una vicinanza relativa alla *precisazione* dei “tempi e momenti”. Il cristiano ha il dovere di predicare il primo tipo; ed è di questo primo tipo che egli ha esperienza grazie alla presenza continua degli “ultimi tempi”, che poi non sono altro che il regno di Dio; e questo poi non è altro che la buona novella del Vangelo, annuncio incoraggiante e consolante, che ci porta a sperimentare fin da adesso la potenza dello grazia che salva. È questa vicinanza che deve essere indagata, determinata, sperimentata. Viceversa, il voler determinare la vicinanza della venuta del Signore, soprattutto se riferita al compimento finale, cioè alla Parusia, sarebbe un voler usurpare un potere divino o comunque un voler sapere ciò che Dio intende mantenere segreto e riservare alle sue

insindacabili, ma sempre giuste e misericordiose decisioni. È possibile riconoscere i segni di questa venuta; non è possibile saperne anticipatamente il momento. Per questo, in tal senso, è contrario al Vangelo predicare che “il tempo è prossimo”. La vicinanza, allora, consiste in una presenza efficace per tutto il corso della storia, una vicinanza che non dev’essere considerata conclusiva ma sempre aperta a un’ulteriorità i cui termini sono noti solo a Dio. Compito del cristiano è annunciare questa vicinanza, questa imminenza, senza presumere di captare anche quell’ulteriorità, che a suo tempo si manifesterà e potrà essere colta, ma solo quando Dio vorrà.

In base a queste considerazioni appare evidente che senso abbia il fatto che i predicatori cristiani da duemila anni annuncino continuamente che “il tempo è vicino” o, come si dice più comunemente, che “il regno di Dio è vicino”, che è la stessa cosa. Il regno di Dio è sempre vicino ed è sempre lontano o, quanto meno, non si sa quando verrà. Credo che, dopo le spiegazioni date, sia possibile risolvere questo apparente paradosso. Il regno è sempre vicino, in quanto continuamente bussa alle porte della nostra vita e della nostra coscienza, chiedendo di entrare per ispirare di sé tutta la nostra condotta e condurci alla salvezza: “Io sto alla porta e busso”, come dice Gesù nell’Apocalisse (Ap 3, 20). Sotto questo punto di vista il Figlio dell’uomo è sempre “alle porte” (Mt 24, 33); tuttavia dobbiamo stare attenti a non confondere questa continua venuta del Signore, che è una venuta invisibile, nel suo Spirito, con la venuta finale, la Parusia, che sarà una venuta visibile che porrà definitivamente fine a questo eone per portare a compimento l’eone futuro, che è già cominciato adesso, anzi addirittura con la venuta di Cristo duemila anni fa.

La Chiesa, fino alla fine della storia di questo mondo, predicherà sempre la venuta imminente del Signore nel primo senso, che non dev’essere confusa con la venuta del Signore nel secondo senso. Pretendere di poter dichiarare imminente la venuta di Cristo in questo secondo senso non rientra nelle pos-

sibilità della Chiesa, e quindi tanto meno in quelle di singoli o gruppi privati, dal momento che Gesù e Paolo ci dicono con chiarezza che il momento della Parusia è noto solo al Padre. Indubbiamente Gesù dà dei segni di questa venuta: essi però non devono essere intesi come segni premonitori, tali da consentirci di fare una precisa *previsione* temporale, ma si tratta di segni di *riconoscimento* del Signore presente, per non confonderlo con qualche falso Messia.

Questa "vicinanza" del tempo o del regno, che la Chiesa predica continuamente nel corso della storia terrena, nell'attesa che inizi la storia escatologica, va riferita, inoltre, anche al momento della *nostra morte*. La "fine dei tempi", la "fine del mondo", l'"ultimo giorno", il "giorno del giudizio" non si riferiscono soltanto all'universo nella sua globalità, ma anche alla fine del nostro mondo, del nostro "universo", ossia alla nostra morte: in questo senso il regno è certamente "vicino" e "imminente" anche in senso strettamente temporale e cronologico: è questione di pochi anni o anche meno. Con una morte santa, come sappiamo, è infatti possibile entrare immediatamente nel regno: "Oggi sarai con me in paradiso", come dice Gesù al buon ladrone. E chiaramente questa possibilità è stata introdotta da Gesù con la sua opera redentrice: per i giusti dell'Antica Alleanza il cielo era ancora "chiuso" e, come sappiamo dal dogma della discesa di Gesù agli inferi, è precisamente con questa discesa che Gesù conduce quei giusti in paradiso.

Ma se sotto un aspetto il "tempo" è "vicino", sotto un altro aspetto, come ho detto, è lontano, come dimostrano duemila anni di cristianesimo senza che la Parusia sia avvenuta. Si tratta allora di un futuro del quale non conosciamo la lunghezza: potrebbe terminare fra dieci anni come fra mille o un milione. Il fatto che non conosciamo questo momento (che possiamo riferire anche alla nostra morte) come ci fa ben capire Gesù, ci stimola alla vigilanza e a tenerci sempre pronti, distaccati da questo mondo e sempre protesi al futuro. Distacco dal mondo, peraltro, non nel senso di disimpegno o negligenza o noncu-

ranza nei confronti dei bisogni degli uomini, tutt'al contrario: come abbiamo già visto nel paragrafo precedente, il tempo presente ha una somma importanza per il cristiano, sia perché è dalla sua condotta di adesso che dipende il suo futuro destino eterno e sia perché l'eterno futuro è già iniziato nel presente.

Distacco dal mondo vuol dire semplicemente non farne un idolo evitando l'avarizia, la concupiscenza e l'ingordigia dei beni che passano. "Passa la scena di questo mondo" (1 Cor 7, 31).

"Nuovi cieli e nuova terra" (2 Pt 3, 13)

Se gli "ultimi tempi", come abbiamo visto, possono, sotto punti di vista diversi, essere considerati come già avvenuti, come presenti e come imminenti, questo non toglie, come pure abbiamo già accennato, che essi debbano anche essere considerati come posti in un futuro da noi non determinabile ma reale, e che va al di là di una semplice "imminenza", altrimenti, dopo duemila anni di annuncio di questa "imminenza", non si capisce perché questi ultimi tempi non siano giunti già da un pezzo.

E questo futuro, come ho già detto, non va considerato solo un futuro "per noi" viventi in questo mondo. Il tempo, infatti, come ho ricordato nel primo paragrafo di carattere filosofico, oltre a essere una realtà oggettiva, è anche unico per tutto l'universo, anche se possono variare gli strumenti per misurarlo. Ma se l'universo cristiano non abbraccia solo questo mondo, ma anche il mondo futuro, non soltanto il mondo dei vivi ma anche quello dei defunti, bisognerà ammettere, in qualche modo, una durata comune sia all'uno che all'altro dei due mondi. Ho affrontato questo problema in un mio precedente articolo, al quale rimando.¹¹ Qui basterà ricordare che, in modo speciale, la Parusia, con gli avvenimenti che le stanno attorno, è presentata dalla rivelazione cristiana, come un unico avvenimento, posto in un futuro indeterminato, ma che coinvolge sia i vivi

¹¹) Vedi l'articolo citato nella nota n. 10.

che i defunti. Così dobbiamo dire che la storia della Chiesa non è solo quella della Chiesa terrena, ma è al contempo storia della Chiesa celeste, anche se certamente posta in una dimensione diversa da quella terrena. E la storia della salvezza è un'unica storia, che coinvolge sia i vivi che i defunti (pensiamo per esempio al purgatorio). Indubbiamente diversa è la durata di questo mondo materiale e corruttibile, e la durata delle anime separate dal mondo fisico e dai loro corpi, come sono attualmente le anime dei defunti. Ma anche questi, come noi vivi, "attendono" la Parusia del Signore: il che evidentemente vuol dire che essa è futura non solo per noi, ma anche per loro. Svolgo anche questi temi nel mio citato articolo.

Inoltre è molto importante distinguere bene la venuta del Signore in tutto il corso della storia di quaggiù e la venuta finale del Signore, la Parusia. Le espressioni "ultimi tempi", "fine dei tempi", "Giorno del Signore" e simili, come abbiamo visto, sono espressioni generiche (soprattutto nell'Antico Testamento), che possono significare sia l'una che l'altra cosa. Per questo si tratta di espressioni che, in linea di massima, è sempre bene specificare. E la differenza tra queste due cose appare netta se noi, in base all'insegnamento scritturistico, prendiamo atto di tutta una serie di eventi futuri i quali dovranno servirci da segni per riconoscere la Parusia del Signore, eventi che invece - almeno nella loro globalità - non riguardano la venuta "imminente" che la Chiesa predica per tutto il corso della storia.

Cercherò di presentarli secondo quello che mi pare essere il loro ordine cronologico:

1. Diffusione mondiale del Vangelo (*Mt* 24, 14; *Rm* 11, 25).
2. Apostasia diffusa (2 *Ts* 2, 3; 1 *Tm* 4, 1-2). Diminuzione della fede (*Lc* 18, 8). Raffreddamento della carità (*Mt* 24, 12). Larga diffusione dell'immoralità (2 *Tm* 3, 1-7). Falsi Cristi (*Mt* 24, 4). Falsi profeti (*Mt* 24, 11). Cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica* al n. 675.
3. Comparsa dell'Anticristo (*Dn* 12, 11; 2 *Ts* 2, 4-12; 1 *Gv* 2, 18; *Ap* 13, 1). Cf. *Catechismo* ai nn. 675-676.

4. Grande tribolazione (*Mt* 24, 9, 21). Cf. *Catechismo* al n. 675.
5. Sconvolgimenti cosmici (*Mt* 24, 29; 2 *Pt* 3, 10). Cf. *Catechismo* al n. 677.
6. Parusia o apparizione del Re d'Israele, Gesù Cristo (*Mc* 13, 26; *Mt* 24, 30; *At* 3, 21; 1 *Ts* 4, 15-18; 5, 1-6). Cf. *Catechismo* ai nn. 674, 1001.
7. Conversione di Israele (*Rm* 11, 15-26; *Dn* 12, 1; *Ger* 30, 9; *Os* 3, 4-5; *Ml* 4, 5-6; *Lc* 13, 34-35; 21, 24). Cf. *Catechismo* al n. 674.
8. Battaglia finale del Re contro Satana e gli empi (1 *Cor* 15, 26; *Ap* 19, 19-21). Cf. *Catechismo* al n. 677.
9. Sconfitta finale di Satana e degli empi (*Mt* 13, 41-42; *Ap* 20, 14-15). Cf. *Catechismo* al n. 677.
10. Fine di questo mondo o dell'eone presente (2 *Pt* 3, 12-13; 1 *Cor* 15, 26-27). Cf. *Catechismo* ai nn. 677, 1001.
11. Risurrezione dei morti (*Gv* 5, 29; 1 *Cor* 15, 51; *Ap* 20, 12; *Dn* 12, 2). Cf. *Catechismo* ai nn. 991, 998, 1038.
12. Giudizio universale (*Mt* 25, 31-32, 46; *Gd* 14-15; *Ap* 20, 11-13). Cf. *Catechismo* al n. 678.
13. Il Re prende possesso del nuovo mondo o inaugura il nuovo eone (cioè la pienezza del regno di Dio: *Ap* 19, 6-8). Cf. *Catechismo* al n. 677.
14. Nuovi cieli e nuova terra (qui si pone il tempo escatologico o della terra dei risorti: *Ap* 21; *Rm* 8, 19-23; *Lc* 21, 24). Cf. *Catechismo* ai nn. 1042-1044.

Immagino che qualche esegeta sorriderà per questo mio schema, considerandolo basato su di una lettura "fondamentalista" della Bibbia. Riconosco l'opinabilità di molti di questi punti e anche della successione temporale che ho cercato di stabilire. Per questo ho avuto cura, per quanto mi è stato possibile, di collegare molti di questi punti all'insegnamento del recente *Catechismo della Chiesa Cattolica*: a meno che non si voglia giudicare fondamentalista anche questo Catechismo...

Riconosco anche, come da sempre si ammette in campo esegetico, la difficoltà di determinare con esattezza l'entità di questi fenomeni che dovrà corrispondere alla Parusia: fino a che punto dovrà estendersi l'apostasia? Fino a che punto dovrà raffreddarsi la carità? Fino a che punto dovrà diminuire la fede? E così via per gli altri punti analoghi. Un punto di riferimento che mi sembra abbastanza individuabile o riconoscibile è la conversione di Israele, e forse la stessa recente ricostituzione dello Stato d'Israele; il recente avvio delle relazioni diplomatiche con la S. Sede; l'interesse per Gesù che si nota oggi in Israele presso certi ambienti culturali-religiosi, sono tutti segni precursori di questa futura conversione.

Quanto invece alla stessa Parusia del Signore e agli avvenimenti che la seguiranno (esclusa forse la conversione di Israele), riconosco che la nostra mente, nell'etere presente, non ha i mezzi per immaginare anche lontanamente quale potrà essere la configurazione di tali avvenimenti, che appartengono integralmente all'etere futuro, e dei quali quindi non possiamo trovare precorriti o termini di paragone nel presente, anche se nel presente è già iniziato l'etere futuro. Si tratta quindi di dati che il credente accetta per pura fede, anche se non è proibito alla teologia sforzarsi di cercare qualche elemento o principio di intelligibilità o comprensibilità proporzionato alla nostra ragione, che possa rendere non certo dimostrabile, ma almeno meglio credibile, il mistero.

Ora, il problema che ci poniamo in questo articolo, e cioè se nella terra dei risorti esiste il tempo e come concepirlo, è indubbiamente relativo a questo sforzo che la ragione, illuminata dalla fede, compie per poter gettare qualche luce sul mistero. Per questo sono ben consapevole della precarietà di questo sforzo, tanto più che non mi è riuscito di trovare qualche teologo che abbia affrontato questo problema, per cui mi sento costretto ad aprirmi la strada da solo. Cercherò pertanto di farlo con modestia, ma anche con decisione, perché mi pare che la questione possa interessare il credente e che qualche risultato lo si possa ottenere.

Il tempo nel mondo dei risorti

Il dato fondamentale dal quale possiamo partire è un dato assolutamente certo: il dogma della risurrezione del corpo. Ma c'è anche un altro insegnamento biblico che mi pare certo e che ci serve come punto di partenza: ossia che la futura risurrezione non riguarderà solo il nostro corpo, ma l'intera creazione, come dice S. Paolo: "La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità ... e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino a oggi nelle doglie del parto" (Rm 8, 19-22).

Per quanto poi riguarda in particolare la risurrezione del nostro corpo, resta sempre fondamentale la dottrina di Paolo espressa al c. 15 della prima lettera ai Corinzi: "Come risuscitano i morti?", si chiede l'Apostolo. E risponde: "Quello che semini non è il corpo che nascerà, ma un semplice chicco, di grano per esempio o di altro genere" (vv. 35. 37); come a dire che il corpo risorto sarà molto diverso da quello che si ripone nel sepolcro, perché dovrà passare da una condizione di miseria e di corruzione a una condizione di gloria e d'immortalità: "si semina corrottile e risorge glorioso; si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale e risorge un corpo spirituale. ... E, come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste" (vv. 42-44. 49).

Da questi passi neotestamentari mi pare possiamo ricavare alcuni dati certi: 1) dal primo brano si evince la prospettiva di una risurrezione dell'universo fisico; 2) dal secondo brano abbiamo la dottrina del "corpo spirituale" e dell'"uomo celeste". Una cosa è fuor di dubbio: che nell'etere futuro esisterà la *corporeità*: una corporeità immortale, gloriosa, spirituale e celeste, ma pur sempre una corporeità: corpi fisici dell'universo e corpo dell'uomo. Ora, quello che pare ricavarsi con certezza

dalla filosofia (vedi primo paragrafo) è che il corpo materiale è fondamento della temporalità, è collocato e situato nel tempo. Non pare quindi possibile l'esistenza di corpi che non siano temporali e posti nel tempo, come non pare possibile l'esistenza di corpi estranei all'azione del divenire, soprattutto se si tratta di corpi viventi. E il moto, come abbiamo visto, comporta il tempo.

Ora, ciò che dobbiamo togliere dal mondo della risurrezione, è la presenza di qualunque difetto, privazione, incompletezza, imperfezione. Potremmo chiederci, allora, se e come e quanto il tempo, così come si realizza nell'etere presente, comporti qualcuna delle suddette deficienze. Indubbiamente, il tempo, così come adesso lo viviamo, è un qualcosa in cui due delle sue dimensioni appartengono al non-essere: il passato non è più e il futuro non è ancora. Non è forse questa una imperfezione propria del tempo in questo mondo? Si potrebbe allora forse concepire il tempo escatologico come un tempo che trascorre senza che il passato venga meno, mentre il futuro non è assente ma presente; un tempo, quindi, nel quale non sia in atto solo il presente, ma anche il passato e il futuro. Infatti la vita eterna è pienezza di essere, perché non pare concepibile la possibilità di qualcosa che cada nel nulla o che debba ancora realizzarsi; ma tutto dev'essere compiuto e conservato. Si può immaginare semmai un passaggio dal bene al meglio, ma non un passaggio dall'essere al non-essere.

Per immaginare in qualche modo come potrebbe essere questo tempo in atto in tutte e tre le sue dimensioni potremmo forse pensare allo scorrere dell'acqua di una sorgente, nella quale quella che è uscita (il passato) resta e scende a valle, mentre quella che ancora deve uscire (il futuro) esiste già, nascosta nelle viscere della montagna; mentre lo sgorgare dalla sorgente rappresenta il presente. Indubbiamente una pura immagine; ma che forse ci può aiutare a concepire qualcosa che per adesso non possiamo immaginare. I beati, insomma, nella risurrezione, vedranno il tempo con gli stessi occhi di Dio: anche il

passato e il futuro saranno per loro presenti, benché il presente passi nel passato e il futuro non sia ancora presente.

Credo che la prospettiva paolina del "corpo spirituale" e dell'"uomo celeste" voglia significare un'assimilazione del tempo all'eternità, senza che tuttavia si giunga all'identità, perché ciò vorrebbe altrimenti significare una confusione della materia con lo spirito e addirittura con Dio. Occorre infatti sempre ricordare la prospettiva caratteristica della salvezza cristiana, che non è quella di diventare un puro spirito, né tanto meno di diventare Dio, o annullarsi in Dio, come nell'induismo, ma comporta la risurrezione del corpo, benché anche per il cristianesimo l'anima separata, dopo la morte, possa godere della beatitudine. Ma se diciamo corpo, dobbiamo dire spazio e moto, e se diciamo spazio e moto, dobbiamo dire tempo: non pare che questi elementi, tutti per sé ontologicamente positivi (e quindi suscettibili di trovarsi in uno stato di perfezione), siano dissociabili fra loro. Occorre quindi, a mio parere, nella risurrezione, una revisione della nozione del tempo tale da toglierle l'imperfezione del non-essere; ma per il resto sembra che la realtà del tempo, che per sé non dice imperfezione (come del resto non la dicono il moto e l'azione fisica), possa essere mantenuta anche nel mondo dei risorti.

Del resto questa condizione di pienezza ontologica del tempo non corrisponde forse a una profonda e ineliminabile esigenza dell'umanità? A che cosa servono la memoria, la storiografia e la documentazione sul passato, se non per mantenerlo in qualche modo vivo almeno nel ricordo? Ma è chiaro che il ricordo è un semplice mezzo suppletivo della percezione del presente: il nostro desiderio (irrealizzabile quaggiù) sarebbe che il passato fosse veramente presente. Discorso analogo vale per il futuro. Tutto lo sforzo umano per accorciare il tempo col continuo miglioramento dei mezzi di trasporto e di comunicazione (pensiamo per esempio all'odierno meraviglioso sviluppo della telematica), a che cosa mira, se non a diminuire il più possibile la lontananza del futuro dal presente? E tutte le scienze

della previsione e della prognostica e lo stesso dono soprannaturale della profezia, che senso hanno se non quello di renderci in qualche modo presente il futuro, corrispondendo così a una profonda aspirazione dell'uomo di ogni tempo?

Col progresso tecnologico e il continuo miglioramento delle condizioni materiali d'esistenza e di movimento, nonché il miglioramento continuo delle scienze del passato e del futuro, che cosa intende fare l'uomo, se non accorciare sempre più le distanze di spazio e di tempo? E non è forse questo uno sforzo benedetto da Dio? Non è forse la conquista di un sempre migliore modo di vivere? E che cos'è il mondo della risurrezione se non la perfezione assoluta di questo modo di vivere, e cioè una condizione di vita che tutti in fondo spontaneamente desiderano, anche i non credenti, una condizione ideale quaggiù sempre imperfettamente raggiungibile e che fa da criterio per discernere le società, le civiltà e le culture avanzate da quelle arretrate?

Dunque vediamo che la prospettiva dell'esistenza del tempo - per quanto misteriosa e difficilmente immaginabile - nella vita della futura risurrezione non sembra, come potrebbe apparire, un tesi teologica strana, gratuita, artificiosa e peregrina, ma appare corrispondere a un voto di perfezione profondamente radicato, presente nell'intimo di ogni uomo, anche non animato da una fede religiosa soprannaturale.