

**Kurt Appel**

# **TEMPO E DIO**

**Aperture contemporanee  
a partire da Hegel e Schelling**

*Postfazione di Pierangelo Sequeri*

**QUERINIANA**

# INTRODUZIONE

## 1. La festa e il Nome

Il tempo è la cosa più preziosa nella vita dell'uomo. Si può immaginare che la domanda nel giudizio divino suoni: «Cosa ne hai fatto del tuo tempo?». Più si allunga la prospettiva di vita, meno tempo sembra rimanere all'uomo; se si cerca di possederlo, sfugge sempre di più. Nel mondo antico il tempo si collegava con il fato e con la morte, ai quali erano sottomessi l'uomo e forse perfino le divinità. Nella metafisica classica, partendo da Parmenide, il tempo è ritenuto apparenza e l'eternità priva di tempo è considerata l'essenza vera dell'essere. Nella tradizione biblica invece il senso profondo del tempo non è l'eternità astratta, ma la festa, laddove è invitata tutta la creazione, sia i vivi che i morti. In questo senso la Bibbia va intesa come testo che vuole trasformare il tempo del mondo in tempo di festa. La festa però è la sfera di un tempo diverso da una presenza pura (*nunc stans*) o da una successione cronologica di passato, presente e futuro. Essa è il luogo in cui può rivelarsi il significato del nome biblico JHWH. Il presente libro vuole testimoniare questa concezione festiva del tempo.

## 2. JHWH, il tempo alternativo e il secondo mito ad esso corrispondente

Questo lavoro è da intendersi quindi come riflessione sul nome biblico JHWH, il cosiddetto tetragramma. Questo nome, al contrario di tutto il testo biblico, non è stato vocalizzato e rimane impronunciabile. Dal momento che esso è il centro della Scrittura, rimanda nella sua impronunciabilità al fatto che la Bibbia non si riferisce direttamente a una realtà fuori dal testo,

ma è consapevole che il nucleo traumatico della realtà e del soggetto chiede un differimento (spostamento, cambiamento, *metánoia*, *Verschiebung*) di prospettiva che separa gli eventi dalle loro rappresentazioni immediate: finisce dunque la possibilità di rappresentare la Scrittura tramite accadimenti puramente “oggettivi”. I racconti della Bibbia non narrano un passato raffigurabile e non si riferiscono direttamente ad esso. Il canone non considera il mondo un evento oggettivabile, ma un testo di cui decodifica il significato in quanto chiama il lettore ad essere il soggetto della sua storia. Per questo il mondo e il suo tempo non sono un insieme di avvenimenti oggettuali, ma un *testo*, ossia un universo di significati soggettuali che si riferiscono tra loro a vicenda. Questo testo nel quale il mondo viene *aufgehoben* (elevato, conservato, reso inoperoso/cancellato) è più reale di ogni realtà direttamente rappresentabile; esprime una realtà più profonda e più vera a causa della liberazione da un mondo indifferente verso il soggetto, liberazione che permette di divenire soggetto. I significati temporali del testo nascono sia dal passato sia dal futuro, entrambi trasformati da questo testo: essi prendono forma laddove un passato immutabile e “morto” viene aperto a un nuovo futuro. Per questo la Bibbia non parla semplicemente di un mondo esistente, ma di un mondo alternativo. Il nome di Dio JHWH è un evento verbale e designa il passaggio verso un mondo in cui sarà reso inoperoso il tempo di una storia anaffettiva, indifferente e anonima. JHWH racconta un amore passionale, quello tra JHWH e Israele e successivamente tra il Padre e Gesù come concretizzazione del tetragramma stesso, amore che si estende sull’intera creazione e sul suo tempo. Il testo, ossia la storia che viene raccontata e messa in scena per far avvenire il nome JHWH e la sua incarnazione in Gesù, contiene il tempo della speranza, dell’apertura e della libertà che comprende passato, presente e futuro. Si tratta di un testo sul passaggio dalla storia universale e i poteri che la determinano alla storia nella quale sono resi inoperosi questi poteri e le loro rappresentazioni; in questo modo viene rilasciato uno sguardo verso il debole, il vulnerabile e il mutilato.

Nel racconto di questo testo JHWH *crea* il tempo liberando Israele dalla schiavitù, la cui storia diviene paradigmatica per la libertà umana e per il tempo ad essa corrispondente. Il termine *creazione* in senso biblico si riferisce così originariamente alla creazione d’Israele, ossia all’avvio di una società liberata da costrizioni sociali, psichiche e mitologiche e caratterizzata dal fatto di aver ricevuto in dono da Dio il tempo nella sua “pienezza” come festa (liturgia), lode e gioia. Ne deriva un nesso inscindibile tra liberazione, tempo e festa per mezzo del quale il concetto di tempo è strappato dalla mera naturalità delle sue connotazioni. Le feste d’Israele e della chiesa

sono in primo luogo memoria e gioia di una salvezza esperita attualizzando il nome di JHWH e non soltanto memoria di cicli naturali.

Il tempo, in quanto non è solo una successione di momenti, ma un testo soggettuale, diviene concreto nel suo essere raccontato come storia. In essa si possono differenziare tre forme che verranno tematizzate in questo libro: la forma del mito, la forma del *lógos* e la forma di un *secondo mito* che contiene sia il mito sia il *lógos*. Il mito cerca di elaborare il trauma originario della morte, in quanto lo mette in scena ritualmente e in questa continua ripetizione smussa la singolarità della morte e la sottrazione del tempo. La forma del tempo mitologico è quindi ciclica e chiusa, e mira al “sempre già” dell’eternità (o al passato eterno). Al *lógos* corrisponde il tempo cronologico. Il *lógos* sa che il soggetto non coincide mai con il suo mondo e in questo sapere si percepisce come libero, e riesce a compiere azioni storiche e a responsabilizzarle. Tali azioni e decisioni sono aperte, non reversibili volontaristicamente e non chiudibili. Il *lógos* però esperisce che la sua libertà non riesce a sconfiggere la morte. Per questo tenta di sottoporre il tempo integrando futuro e passato in un “ora” (un presente) eterno del tutto disponibile. Questo “ora”, a cui viene tolta la sua temporalità che si sottrae, può avere la forma di una cronologia che si presenta momento per momento o la forma di un *nunc stans* (cf. l’essere di Parmenide) o la forma della presenza eterna del mondo virtuale. Il *secondo mito* è rivolto a una apertura fondamentale del tempo mai completamente rappresentabile e non chiudibile tramite un passato del tutto passato, di un presente pienamente disponibile e di un futuro interamente progettabile. La morte è la verità del tempo e della libertà in quanto simbolizza non il niente assoluto, ma l’irraggiungibile e l’aperto del soggetto. Si entra in questa apertura nel nome di JHWH che in Gesù ha ricevuto una storia singolare, che *ad-viene* all’uomo, e il cui schiudersi chiude la storia. Il secondo mito contiene il mito, perché sa che la natura e l’essere (e il suo nucleo traumatico) sono da trasformare in un racconto non meramente cronologico, ovvero sono da soggettivare. Esso contiene il *lógos*, perché sa di essere libero e di assumersi responsabilità collegate con la direzionalità del tempo.

L’eternità non è quindi da intendere mitologicamente come un passato eterno del tempo o cronologicamente come un “ora” eterno, ma è la trasformazione del tempo. Anche nella comprensione biblica l’eternità di Dio non esprime una contrapposizione al tempo<sup>1</sup>. Ancor meno un avvenimento

<sup>1</sup> Cf. B. FORTE, *L’eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Milano 1993; E.

divino intratrinitario lontano dal tempo, ma piuttosto l'indissolubile fedeltà di Dio all'Alleanza con l'esistenza temporale e vulnerabile della sua creazione che trova la sua espressione più profonda nell'amore di Israele e della Chiesa. Questo amore trasforma il tempo anaffettivo in un testo salvifico. Dio quindi non va pensato né come sottomesso alla fugacità del tempo né come atemporale, anzi, tutto concorrerà a far *pensare Dio come tempo affettivo e soggettuale e il tempo come Dio*, il che certamente significa una comprensione del tempo radicalmente altra rispetto a quella in cui si muovono le civiltà moderne. Dopo tutto nella liturgia, se riletta in chiave filosofico-teologica, si ha un sentore di cosa possa significare che il tempo divenga festa rivelando il nome di Dio.

### 3. L'eternità come redenzione dal tempo?

Nella teologia la redenzione, cioè la nuova creazione festosa del mondo dei viventi e dei morti in Cristo, spesso non viene intesa come redenzione *del* tempo, bensì come redenzione *dal* tempo. Ciò si manifesta nel fatto che al tempo viene contrapposta un'eternità da esso distante, come suo fine proprio, sicché la vita dell'uomo sprofonda al livello di semplice intermezzo. Una tale eternità come l'altro del tempo non sarebbe però, come ritiene J.B. Metz, «Dio, bensì la natura, o più precisamente *Deus sive natura*»<sup>2</sup>.

Già in ragione di un'adeguata interpretazione dell'evento salvifico, non si può quindi porre platonicamente da un lato un tempo improprio, cosmologico, storico ed esistenziale e dall'altro un'eternità propria e statica nel senso del *nunc stans*. L'idea del passaggio dal tempo all'eternità come un "transito"<sup>3</sup> che si compie nella morte è uno dei corollari che derivano da questa concezione del tempo e dell'eternità. La morte diviene così il limite

JÜNGEL, *Dio, mistero del mondo. Per una fondazione della teologia del Crocifisso nella disputa fra teismo e ateismo* (BTC 42), Brescia 2004<sup>3</sup>; W. KASPER, *L'assoluto nella storia. Nell'ultima filosofia di Schelling*, Milano 1986; J. MOLTSMANN, *Teologia della speranza. Ricerche sui fondamenti e sulle implicazioni di un'escatologia cristiana* (BTC 6), Brescia 2017<sup>9</sup>; W. PANNENBERG, *Questioni fondamentali di teologia sistematica. Raccolta di scritti* (BTC 20), Brescia 1975.

<sup>2</sup> J.B. METZ, *La fede, nella storia e nella società. Studi per una teologia fondamentale pratica*, Brescia 1978, 169.

<sup>3</sup> Cf. la critica di H.-D. Bahr in *Den Tod denken*, München 2002.

ultimo, oltre il quale viene immaginato un aldilà astratto nella sua totale alterità, che non penetra più nella realtà della vita umana e che sbiadisce fino a diventare un fantasma e così pone la morte come qualcosa di ultimo e ineffabile.

Nel mondo contemporaneo l'opposizione fra tempo ed eternità, unita all'annullamento del primo e allo svuotamento della seconda, è divenuta problematica. Laddove l'uomo e la vita non sono ancora stati trasformati in macchine, emerge la consapevolezza della dignità dell'esistenza finita, temporale, vulnerabile, mai assolutamente definibile. Si rinuncia a un appagamento ingannevole in un'eternità priva di tensioni quando si considera la sfida etica posta dall'Altro, collegata a un futuro indeducibile. Nella tutela del senso autonomo del futuro si trova la possibilità di un passato dell'Altro capace di aperture sempre nuove. Se tutto viene annichilito in favore di un eterno presente privo di tensioni e "onnireale", allora ciò che resta è un'assenza di vita, una situazione mostruosa e infernale, simbolizzata in maniera visionaria da Dante nella *Divina Commedia* attraverso l'immagine del ghiaccio.

La dualità di tempo ed eternità però non viene abbandonata solo a favore di un'eternità astratta, ma anche a favore di un tempo privo di eternità. Al posto dell'aldilà annichilente il tempo, si sostituisce l'aldiquà che pure lo annichilisce, nel senso di un *chrónos* che corre uniformemente e tutto livella.

#### **4. Il di-sperato tempo cronologico-quantitativo e la concezione (post-)moderna del tempo**

Si insinua il sospetto che il mondo delle macchine, il quale corrisponde al moderno rapporto col mondo e al tentativo di dominare e calcolare tutto, sia divenuto fatidico anche per quanto concerne la concezione del tempo. La cosmologia moderna data l'età dell'universo a circa 13,8 miliardi di anni<sup>4</sup>, pochi dei quali, forse 300.000, dovrebbero appartenere all'uomo

<sup>4</sup> La *teoria delle stringhe* oggi tende a rivedere quella del Big Bang (con la relativa problematica, secondo la quale lo stato iniziale dell'universo rappresenterebbe una singolarità fisica) ponendo in un "prima" rispetto all'inizio un campo quantistico quasi eterno. Cf. l'articolo di G. VENEZIANO, *Die Zeit vor dem Urknall*, in *Spektrum der Wissenschaft* 8 (2004) 30-39.

capace di linguaggio, dunque all'*homo sapiens sapiens*<sup>5</sup>. E se si presta fiducia ai calcoli della cosmologia odierna, anche il futuro cosmico è del tutto indifferente nei confronti dell'esistenza umana. Tanto che da alcuni fisici viene pronosticata un'eterna morte termica dell'universo, nell'inconcepibile lasso di tempo di  $10^{35}$  (decadimento dei protoni) o addirittura  $10^{99}$  anni<sup>6</sup>. Il mondo umano rapportato all'universo sembra dunque essere non solo spazialmente irrilevante<sup>7</sup>, ma anche episodio temporalmente insignificante di un'evoluzione dell'universo che termina nell'estinzione di ogni struttura cosmica.

Un approccio evolucionistico-cronologico al tempo pervade in maniera sostanziale l'odierna concezione della vita. L'uomo contemporaneo – per lo meno quello di provenienza occidentale, il cui nichilismo temporale sconvolge in profondità tutte le altre culture – fa esperienza dell'eterno defluire del flusso del tempo. Esso, al modo di un'immane insensatezza, annienta tutto e non lascia nemmeno la traccia di un ricordo. Espressioni visibili ne sono le catene di montaggio delle nostre fabbriche, nelle quali il tempo scorre in maniera indifferente.

In considerazione di un *continuum* temporale che è troppo grande per i mortali e li espone al vuoto tremendo del totale annientamento<sup>8</sup>, anche la memoria culturale<sup>9</sup>, che da tempo immemorabile si tramanda di generazione in generazione, sembra essere nient'altro che follia. Non sorprende dunque che l'uomo contemporaneo aspiri in maniera tragico-eroica a strappare da questo flusso temporale una dilazione o cerchi di controllarlo.

Si vive, in questo contesto, la caccia all'istante, dimentico del passato e del futuro, in cui tutta la vita si raccoglie e deve essere sottratta al nulla. Poiché questo accumulo di eventi non risulta soddisfacente e ci restituisce sempre di nuovo al tempo nullificante, quest'ultimo deve essere fondamen-

<sup>5</sup> La discussione al momento veemente se il cosiddetto uomo di Neanderthal fosse, per quanto concerne l'intelligenza, di pari grado rispetto all'uomo moderno – cosa che avrebbe ripercussioni sulla datazione della prima comparsa dell'uomo in senso cronologico – può qui essere tralasciata.

<sup>6</sup> Cf. D. DICUS – J. LETAW – D. TEPLITZ – V. TEPLITZ, *Die Zukunft des Universums*, in *Spektrum der Wissenschaft* 5 (1983) 118-130.

<sup>7</sup> Tuttavia in tempi recenti vi sono perlomeno alcune considerazioni astrofisiche degne di nota che accennano al fatto che anche da un punto di vista astronomico la Terra rappresenta probabilmente un caso assolutamente eccezionale. Cf. in merito L.M. KRAUSS – G.D. STARKMAN, *Qual è il destino della vita nell'universo?*, in *Le Scienze* 117 (2000) 80-87; P.D. WARD – D. BROWNLEE, *Unsere einsame Erde. Warum komplexes Leben im Universum unwahrscheinlich ist*, Heidelberg 2001.

<sup>8</sup> Cf. la bellissima descrizione di questo mito moderno del nulla annichilente in H.-D. BAHR, *Den Tod denken*.

<sup>9</sup> Cf. P. SLOTERDIJK, *Im selben Boot. Versuch über die Hyperpolitik*, Frankfurt 1995.

talmente controllato, cosa a cui servono gli onnipresenti cronometri. Questi non traspongono più i tempi propri naturali nel mondo umano, bensì sottomettono tutto, compresa la vita umana, al loro schema temporale, il quale è tanto inesorabile quanto astratto. Sempre più contenuti temporali, ossia possibilità di vita, devono essere immessi in questa forma temporale cronologica, ma alla fine, però, questa forma stessa diviene l'unico contenuto cui l'uomo è assoggettato. Questi fallisce quindi nel controllo del tempo e inizia a esperirlo come destino tanto impersonale quanto inesorabile, vale a dire come l'immutabile corso della freccia del tempo. *Passato, presente e futuro svaniscono nel nulla*, a cui l'uomo si oppone con il tentativo di una continua ripetizione degli eventi. Il tempo che svanisce e si sottrae deve perciò essere strappato all'oblio tramite una registrazione con una videocamera infinita; l'istante presente resta disponibile e il futuro *in quanto* futuro – vale a dire nella sua indeducibilità – non ha più luogo.

Il tentativo di controllare definitivamente il tempo appare proprio ora all'orizzonte: in primo luogo con l'ingresso dell'uomo in una *virtual reality* da lui stesso creata, dove il tempo è fondamentalmente ripetibile; in secondo luogo con il sogno della clonazione e dell'archiviazione della memoria umana su disco rigido al fine di un'eterna sopravvivenza e disponibilità. Ne risulta che entrambi i tentativi trasferiscono nell'aldilà il potere sul tempo, precedentemente sperato nell'aldilà<sup>10</sup>.

L'uomo contemporaneo si dimostra, in questi tentativi di controllo, erede dell'Adamo caduto, ossia dell'uomo che intende usurpare la sfera divina. Questi tenta di raggiungere l'apoteosi del proprio *Io* aspirando alla conquista del controllo totale sul proprio ambiente attraverso l'incorporazione dell'*albero della conoscenza*, simbolo ed espressione del *riconoscimento* sia dell'indisponibilità (*Unverfügbarkeit*) dello spazio e del tempo aperto, sia della vulnerabilità dell'essere. Dotato di un'intelligenza totalitaria senza apertura e perciò senza alterità che risulta dalla conquista dell'albero della conoscenza, l'uomo vuole infine acquisire anche il controllo totale sulla vita derivante dall'albero della vita. Esso gli sarebbe rimasto accessibile finché l'uomo non si fosse voluto sottrarre alla sua "nudità" vulnerabile, occupando lo spazio aperto dall'albero della conoscenza e blindandosi con uno sguardo di dominio. Dopo la caduta la grazia divina consiste nel tenere lontano l'uomo anche dall'albero della vita per donargli la mortalità al fine

<sup>10</sup> Cf. la saga di T. WILLIAMS, *Oberland* (New York 1996-2001), che, nonostante le debolezze formali, traccia tuttavia nella maniera più impressionante la visione (angosciosa) di tale tempo.



di separarlo dalla possibilità del controllo assoluto sia verso di sé, sia verso l'Altro. Respingendo il dono della finitudine, dell'alterità e della vulnerabilità l'uomo entra nell'incubo dell'infinito tentativo del potenziamento della sua vita e dell'assoluto controllo del tempo<sup>11</sup>.

Nell'orizzonte di un dominio totale del tempo si passa dalla modernità alla postmodernità: il problema dell'assoluta manipolazione del tempo da parte dell'uomo della postmodernità – espressa nella sua volontà di *virtual reality* e nel suo sogno di archiviazione della memoria – è esattamente la volontà dell'illimitata ripetibilità dello stesso, che così assume nuovamente carattere mitico<sup>12</sup>. Ciò avviene al prezzo del sacrificio dell'uomo come essere libero, il quale così non compare più come soggetto di un tempo eticamente responsabilizzato, bensì regredisce in questa virtualità a mero costrutto tecnico. L'uomo, insediato per dominare il tempo, soccombe ai costrutti della sua volontà di dominio; e il tempo, in quanto da lui controllato, non manifesta più alcun senso, ma sempre e solo la propria mancanza di direzione, la quale lascia gli uomini disorientati.

Ci troviamo quindi di fronte al paradosso che l'uscita dell'uomo da un ciclo miticamente definito conduce o a un tempo cronologico di-sperato e progredente all'infinito, o a una nuova mitizzazione del tempo, sia per mezzo della rappresentazione di un'eternità senza futuro, sia per mezzo di quel suo surrogato secolare di un mondo virtuale.

## 5. Evoluzione, *éschaton* e le aporie del problema del tempo: Agamben e Ricoeur

In considerazione di quanto detto finora, pare divenire problematica la questione posta da K. Rahner di una «cristologia all'interno di una concezione evolutiva del mondo»<sup>13</sup>. Tuttavia anche Rahner capisce la difficoltà

<sup>11</sup> Cf. in merito K. APPEL, *Apprezzare la morte. Cristianesimo e nuovo umanesimo*, Bologna 2015, 17-31.

<sup>12</sup> Cf. H.D. KLEIN, *Geschichtsphilosophie*, Wien 1988, 59. Klein sostiene: «[all'uscita dal mito ha luogo una] differenza tra tempo storico e tempo naturale, i quali non vengono più riconosciuti come rispettivamente analoghi».

<sup>13</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma 1978, 238.

del rapporto tra la fede cristiana e la comprensione evolutiva del mondo allorché ribadisce che «la questione più radicale e, in fondo, più ovvia per la fede cristiana sarebbe quella di chiedersi come una concezione evolutiva del mondo possa giustificarsi di fronte alla fede cristiana»<sup>14</sup>. Allo stesso tempo egli osserva che la fede deve essere “conciliabile” con gli «orizzonti di comprensione ch’egli [il credente] condivide con il proprio tempo e i propri contemporanei»<sup>15</sup>. La questione riguarda dunque la domanda se un concetto di tempo basato su uno *schema evolucionistico* non conduca automaticamente all’idea di un tempo cronologico infinito e in ultima istanza *libero da uomini*. Non a caso perfino in pensatori come Rahner si può avvertire un certo imbarazzo di fronte a tempi cosmici “a-” oppure “pre-umani” ed eventualmente anche post-umani. Tale temporalità può essere incontrata in questo schema solo se, almeno all’inizio e alla fine del corso del mondo, viene supposto *un intervento ontico-meccanicistico di Dio*.

È proprio su questo che richiama l’attenzione lo studio del tempo di Metz quando egli parla di una «natura catastrofica del tempo»<sup>16</sup>. Essa si oppone sia alla naturalizzazione del tempo nel contesto dello schema evolucionistico sia all’ottimismo nei confronti del progresso storico, ormai divenuto profondamente discutibile: il problema è che sia tale naturalizzazione del tempo, sia tale concetto della redenzione tramite un progresso storico minaccia di nascondere le vittime della storia. Contro l’idea di un andamento storico o di un concetto di tempo lineari che emergono dalla storia cronologica, Metz pone la concezione di un tempo circoscritto dall’*éschaton* e non dal *chrónos*, un istante «in cui *pertanto* vi sia tempo per il tempo»<sup>17</sup>. Egli reclama una temporalizzazione del tempo in cui esso non funge come sfondo spazializzato degli eventi, bensì riceve, per mezzo della *memoria passionis*, un “segno” escatologico la cui narrazione sfida la plausibilità dei fatti come creati dai potenti della storia. In questo modo il tempo viene esperito come “non contemporaneo”, ossia il flusso cronologico del tempo e la fattualità che in esso agisce vengono interrotti, e gli eventi ricevono una “nota temporale”, cioè quella tensione che li sottrae alla semplice presenza.

In questo contesto bisogna mettere in guardia da un possibile equivoco: *éschaton* non significa l’irruzione storica dell’eternità nel tempo, nel senso di una brusca fine del tempo cronologico, come sembra intendere il grande

<sup>14</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 238.

<sup>15</sup> K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 238.

<sup>16</sup> J.B. METZ, *La fede*, 171.

<sup>17</sup> J.B. METZ, *La fede*, 170.

esegeta protestante J. Ebach<sup>18</sup>. Non bisogna certo nemmeno giungere fino al punto in cui arriva Liebrucks qualificando una simile rappresentazione nel contesto odierno come “barbarie”<sup>19</sup>, poiché essa ha effettivamente un momento di legittimità; tuttavia sarebbe così designata una ricaduta nelle aporie già indicate inizialmente. Propiziano un ulteriore avanzamento le riflessioni di Barth nel suo commento all’*Epistola ai Romani*, dove afferma metaforicamente che «Gesù in quanto è il Cristo, è il piano a noi sconosciuto, che taglia perpendicolarmente, dall’alto, il piano a noi conosciuto»<sup>20</sup>. Ma anche un’eternità come il totalmente altro del tempo non riesce a convincere, dal momento che in questo modo il suo orizzonte temporale, ossia il suo significato per un discorso vincolato al mondo, verrebbe ancora una volta eluso.

A fronte di ciò, in questo lavoro verrà elaborata – sulla base di una ripresa dei pensieri filosofici (e teologici) fondamentali di Leibniz, Kant, Heidegger, Schelling e Hegel – una dialettica di tempo ed eternità nella quale non solo il tempo è momento dell’eternità, ma anche quest’ultima momento del tempo. Questo sforzo conduce in prossimità delle teorie del tempo di due autori di fine XX e XXI secolo: Paul Ricoeur e Giorgio Agamben. Il loro pensiero deve essere approfondito teologicamente riprendendo i filosofi sopra citati, in particolar modo attraverso una rilettura del capitolo sulla religione della *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel e della “filosofia positiva” di Schelling.

La concezione del tempo di Giorgio Agamben si esprime in opere come *Il tempo che resta*<sup>21</sup>, *Homo sacer*<sup>22</sup>, *Nudità*<sup>23</sup>. Un’importante idea di Agamben, dovuta alla filosofia della storia di Benjamin<sup>24</sup>, è quella del tempo messianico come paradigma del tempo storico<sup>25</sup>. Il suo significato consiste nel rendere inoperoso il tempo storico attraverso quello messianico. Con questo Agamben indica che tutte le rappresentazioni (immagini, modalità espressive) del potere (anche il potere di una messianità positivizzabile, ov-

<sup>18</sup> Cf. per esempio J. EBACH, *Apokalypse und Apokalyptik*, in H. SCHMIDINGER (ed.), *Zeichen der Zeit. Erkennen und Handeln*, Innsbruck 1998, 213-273.244.

<sup>19</sup> B. LIEBRUCKS, *Sprache und Bewusstsein V*, Frankfurt 1970, 290.

<sup>20</sup> K. BARTH, *L’Epistola ai Romani*, Milano 1974, 6.

<sup>21</sup> G. AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Torino 2000.

<sup>22</sup> G. AGAMBEN, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino 1995.

<sup>23</sup> G. AGAMBEN, *Nudità*, Roma 2009.

<sup>24</sup> Cf. la tesi di laurea finora non pubblicata e di prossima uscita di D. KURAN, *Geschichte zwischen Mythos und Messianischem. Walter Benjamins Jetztzeit als humane Zeit*, Diplomarbeit, Wien 2017.

<sup>25</sup> Cf. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, 11.

vero di un Messia che appare come sovrano)<sup>26</sup> del soggetto storico, le quali configurano la sua comprensione della storia e in questo modo anche la sua comprensione del contenuto del tempo, devono essere rese inoperative. Il tempo non è quindi più determinato come deflusso di eventi storici che serve alla legittimazione, alla formazione dell'identità e alla rappresentazione simbolica dei soggetti dominanti. Esso è piuttosto ciò che resta se il soggetto viene momentaneamente separato dalle sue rappresentazioni generanti identità e non può quindi più ritirarsi e conservarsi nel suo mondo di immagini. Inoltre il tempo messianico significa un rapportarsi in modo giocoso alla perdita del dispiegamento simbolico del potere (Agamben parlerebbe della sua profanazione)<sup>27</sup>. Il concetto messianico di Benjamin e Agamben si basa su presupposti di pensiero che giungono fino alla filosofia della storia di Hegel e alla monadologia di Leibniz. Per questo motivo alcune delle idee qui accennate si ritroveranno nei primi sei capitoli di questo libro. Intraprendere un percorso che va da Leibniz fino a Hegel è importante anche per rendere più chiara la mediazione di tempo naturale e tempo storico, presupposta da Benjamin e Agamben. Inoltre i motivi messianici di entrambi i pensatori mostrano una dimensione teologica profonda che va chiarita con l'aiuto dell'idealismo tedesco. Nel presente lavoro verrà mostrato, a partire da Hegel e Schelling, che il tempo messianico mira a un *corpus* testuale (canone) che il soggetto veste come una seconda pelle e come identità messianica (cf. cap. VII). Esso si pone al varco fra tempo storico e messianico, tempo umano e divino. Il suo contenuto è la definizione festosa del tempo nella consapevolezza della vulnerabilità e radicale apertura del soggetto.

Un altro punto di riferimento importante per la questione posta dal seguente lavoro è il tentativo dell'opera principale di Ricoeur, *Tempo e racconto*<sup>28</sup>, di decifrare (non semplicemente sciogliere) le aporie del problema del tempo. La *prima aporia* avviene fra tempo fenomenico (rappresentato da Agostino, Husserl e Heidegger) e tempo fisico (rappresentato da Aristotele e in parte da Kant). La loro mai completa mediazione giace nella storiografia che iscrive il tempo fenomenico in quello fisico e viceversa. In

<sup>26</sup> A partire da questo contesto diviene chiaro il riferimento di Agamben a Kafka: «La scomposizione paolina della presenza messianica assomiglia a quella contenuta nello straordinario *theologúmenon* kafkiano, secondo cui il messia non arriva il giorno della sua venuta, ma soltanto il giorno dopo» (G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, 71).

<sup>27</sup> Cf. G. AGAMBEN, *Profanazioni*, Roma 2005.

<sup>28</sup> P. RICOEUR, *Tempo e racconto* (3 volumi), Milano 1986-1988.

questo processo essa rimanda alla narrazione di finzione, la quale non solo apre all'interno della storiografia uno spazio di possibilità in cui il tempo diventa sempre più tempo personale, ma questa forma di narrazione è anche in grado di trattare la colpa e la responsabilità verso i morti (e coloro che saranno morti) entrambe fondanti l'esperienza umana del tempo. Così il tempo, teso tra spazio di esperienza e orizzonte d'attesa, ottiene una dimensione di crescente responsabilità universale. Ciò conduce alla *seconda aporia* tra la pluralità delle narrazioni e il tempo come singolare collettivo, che corrisponde all'idea fondante (*Leitidee*) della storia universale e a quella «di un'unica umanità»<sup>29</sup>. Una tale idea non può più essere garantita dalla decifrazione di un intrigo supremo<sup>30</sup> (del progresso della coscienza della libertà), come (secondo Ricoeur) avviene in Hegel. Si tratta piuttosto di una «mediazione incompiuta»<sup>31</sup>, che per la responsabilità verso i morti rinuncia a «decifrare l'intrigo supremo»<sup>32</sup>. Quello che resta, quindi, è l'idea della responsabilità universale che si esprime non da ultimo nel commemorare le vittime della storia (simboleggiate da Auschwitz)<sup>33</sup> e si esprime in un orbito di narrazioni sotto le suddette idee fondanti. In questo modo al posto del tempo eliminato (*getilgt*) dal pensiero (e quindi dall'assoluta presenza che Ricoeur localizza nella *FdS* di Hegel) subentra il futuro anteriore, in cui viene narrato retrospettivamente il futuro dell'unica umanità. Una tale narrazione della fedeltà all'uomo e alla sua storia è identificata paradigmaticamente da Ricoeur nella Bibbia, che «può essere letta come il testamento del tempo nei suoi rapporti con l'eternità divina»<sup>34</sup>. Il suo centro è il nome di Dio, JHWH<sup>35</sup>, che rimanda alla *terza aporia*, vale a dire alla sua privazione e imperscrutabilità permanente. La terza aporia risiede nel fatto che tutte le indagini che considerano il tempo come loro oggetto sono già collocate dentro il tempo stesso, ma in un senso più profondo indica che il tempo sarà stato il tempo dei morti irrepresentabili. Il presente lavoro riprende a suo modo le aporie tematizzate da Ricoeur: già Leibniz, e in seguito Schelling

<sup>29</sup> P. RICOEUR, *Tempo e racconto* 3, 391.

<sup>30</sup> P. RICOEUR, *Tempo e racconto* 3, 315. Cf. anche 392: «Non esiste un intrigo di tutti gli intrighi, in grado di mettersi allo stesso livello dell'idea dell'umanità una e dell'unica storia».

<sup>31</sup> P. RICOEUR, *Tempo e racconto* 3, 317.

<sup>32</sup> P. RICOEUR, *Tempo e racconto* 3, 315.

<sup>33</sup> P. RICOEUR, *Tempo e racconto* 3, 288.

<sup>34</sup> P. RICOEUR, *Tempo e racconto* 3, 411.

<sup>35</sup> Il nome biblico di Dio non viene pronunciato nella Bibbia, cosa di cui il presente lavoro tiene conto. Per questo motivo il tetragramma JHWH verrà coerentemente utilizzato come riferimento all'impronunciabilità e irrepresentabilità del nome di Dio.

e Hegel, tentano di mediare tempo naturale e tempo fenomenico. Con ciò si mostra che il tempo naturale rimane sì l'altro del tempo fenomenico, ma questa alterità non va mai letta solo come *genitivus obiectivus*. La natura esprime bensì la propria spiritualità in quanto riesce a sottrarsi all'uomo. Il fenomeno del singolare collettivo del tempo indica che tempo, Sé e Dio non sono tra loro separabili, ma addirittura costituiscono l'idea di un'unità. Che il tempo sia tempo raccontato e che sia da situare nella tensione fra storiografia e finzione narrativa, viene mostrato nel capitolo conclusivo sulla base di una riflessione sul tempo come testo.

## 6. Il compito del presente lavoro

In considerazione di quanto esposto finora, cioè il tentativo di sviluppare una teologia del tempo, si dovranno affrontare le seguenti delimitazioni e i seguenti compiti:

*In primo luogo* viene criticata l'immagine crudele di *un tempo puramente cronologico che progredisce all'infinito* divorando tutto, incluse la libertà e la responsabilità. In esso l'uomo, i morti come i vivi, e l'intera creazione non superano lo *status* di oggetti meccanici e infine si spegneranno entropicamente. Si tratta di una determinazione temporale priva di scopo dove la vuota infinità del *chrónos* prende il posto del Dio vivente. Quale sia la portata di tale primato della cronologia è mostrato non da ultimo dal nostro sistema di datazione, il cui allineamento degli anni, per quanto ancora così segnatamente cristiano, rimane criticabile. Corrisponde veramente al cristianesimo il fatto di allontanare sempre più gli eventi dal loro centro di salvezza?

*In secondo luogo* va messa in discussione l'immagine di *un'eternità statica e congelata* che rende altrettanto inoperosa la libertà. Questa eternità viene concepita come un "retromondo" spazializzato, come "aldilà" del tempo. Qui, a) sotto l'influenza dell'individualismo moderno, la *redenzione individuale* viene posta in primo piano indipendentemente dall'accadimento universale. Si tratta quindi di entrare individualmente in paradiso dopo la propria morte. L'idea di una *redenzione universale* è riscontrabile in questo orizzonte soprattutto presso b) i movimenti apocalittici. L'eternità viene qui concepita o come temuto o come sperato punto *cronologicamente* finale della storia, cioè come un'eternità che ha luogo *dopo* la storia. In que-

sto modo si rimane nello schema cronologico. In questa rappresentazione dell'eternità ricorre anche c) l'idea del "*nunc stans*", dunque di un'eterna presenza che avrebbe già racchiuso in sé tutto il tempo. Questa immagine si trova probabilmente sullo sfondo della maggior parte delle teologie odierne. Tuttavia anche in questa concezione non viene preso adeguatamente in considerazione l'aspetto del futuro, connesso all'impossibilità di disporre di sé e dell'Altro. Il sovrano onnipotente e dunque l'uomo onnipotente e invulnerabile sarebbe infatti niente altro che il diavolo. In questo contesto si dovrà dimostrare che, da una tale contrapposizione non dialettica di tempo ed eternità, scaturisce il problema dell'opposizione positivizzata di Trinità economica (temporale) e immanente (eterna), in cui quest'ultima rimane qualcosa di astratto.

*In terzo luogo* è fallace *situare l'eternità nel mondo in maniera non dialettica*, come hanno sostenuto alcune posizioni filosofiche e teologiche ispirate a certi modi di interpretare Hegel e Marx. Una tale redenzione cronologico-intramondana avrebbe, come sostiene Metz, le vittime della storia e i morti alle proprie spalle e potrebbe divenire una ideologia dei vincitori.

*In quarto luogo* si dovrà evitare il tentativo di un ritorno postmoderno nel mito e nella rappresentazione del tempo ad esso corrispondente ("eterno ritorno dell'uguale"), come si trova nella crescente virtualizzazione del nostro mondo<sup>36</sup>. Essa traspone l'eternità all'interno del tempo del mondo, però con l'abbandono dell'idea di redenzione. Tale idea sembra scomparire con l'invulnerabilità la quale è simulata sia dal mondo virtuale sia dal tempo che gli corrisponde. Il tempo virtuale è caratterizzato dal fatto che ogni momento è arbitrariamente sostituibile e riproducibile. Esso può catturare ogni momento e renderlo disponibile a piacimento. In questo modo le identità virtuali procedono ancora a lungo, anche quando il corpo fisico avrà abbandonato la sua "funzione". Il risultato è l'immortalità senza redenzione. Espressione di ciò sono le figure che attualmente impregnano la nostra cultura come quella del vampiro<sup>37</sup>, dello zombie o del cyborg. Si tratta di figure che hanno superato la morte senza essere redente.

<sup>36</sup> La conseguenza di una comprensione rimitizzata del tempo rispetto a una sua concezione cristiana è esaminata molto a fondo in N. CAPOZZA, *Im Namen der Treue zur Erde*, Münster - Hamburg - London 2003. In questo libro, soprattutto alle pp. 215-324, vengono prospettati i limiti del concetto di tempo di Nietzsche alla luce della teologia di Bonhoeffer.

<sup>37</sup> Ho presentato il vampiro come parodia dell'*homo sacer*, come sviluppato da G. Agamben, in K. APPEL, *La religione e la comunità che viene: il discorso messianico di Giorgio Agamben*, in W. KALTENBACHER - C. MELICA - H. NAGL-DOCEKAL, *Il dibattito filosofico sulla religione dopo la critica della religione*, Napoli 2017, 147-173. In questo testo si trova, accanto a una presentazione di motivi di filosofia del

*In quinto luogo* il lavoro prenderà in considerazione il fatto che oggi di fronte alla crisi ecologica, ma anche di fronte a un nichilismo il cui orizzonte ultimo è l'annientamento, non solo non c'è più speranza per un senso del tempo, ma addirittura il suo senso viene identificato nella scomparsa dell'uomo dalla storia.

In contrasto con questi modi di considerare il tempo, esso verrà pensato nel passaggio fra tempo fisico e tempo canonico, che significa tempo del testo. Questo passaggio avviene anche fra tempo oggettuale e tempo soggettuale: quest'ultimo contiene il primo e lo trasforma. Lo contiene in quanto non può inventare arbitrariamente il suo contenuto e in quanto si trova già posto in un mondo preliminare. Lo trasforma in quanto modifica la sua successione lineare in un incontro sincronico dei tempi che possono essere affermati nelle loro alterità. Il tempo del *testo*, ossia il tempo del *canone*, è un tempo che va sempre attualizzato di volta in volta dalla Chiesa e dai suoi lettori. Il lettore si reca nel testo come in un paesaggio affettivo e collega il suo *kairós* e la sua epoca con quelli del canone (ossia la Scrittura e le tradizioni ad essa riferite). In questo modo il testo non è più un riferimento a una successione di eventi, ma al nome di Dio che designa l'interruzione della cronologia e il nuovo mettere in scena la storia, il cui futuro e la cui liberazione aprono un con-essere empatico rivolto al vulnerabile. Questa trasformazione prende forma, come il lavoro dimostrerà, filosoficamente non da ultimo tramite la critica alla storia da parte della filosofia della rivelazione di Schelling e tramite la proposizione speculativa di Hegel che rimanda al nome di Dio; teologicamente non da ultimo tramite l'interpretazione di alcuni brani del *vangelo di Giovanni*.

## 7. Lo svolgimento del presente lavoro

Il lavoro si svolge in sette capitoli che contengono 100 paragrafi. Alla presente *Introduzione* si allaccia un *Prologo (Sezione I)* con una riflessione sul *racconto sacerdotale della creazione (Gen 1,1-2,4a)*. Esso tratta il *tempo come*

tempo di Agamben, anche un confronto con la crescente virtualizzazione dei nostri mondi di vita. Sul significato del vampiro per la nostra cultura cf. M. BARZAGHI, *Il mito del vampiro. Da demone della morte nera a spettro della modernità*, Soveria Mannelli (CZ) 2010.



*tema principale della rivelazione* e in essa della creazione. Nel racconto sacerdotale della creazione diviene evidente che già l'inizio della Bibbia indica in maniera paradigmatica la forma del secondo mito come è inteso in questo lavoro, cioè in quanto unione di mito (tempo chiuso e ripetitivo) e *lógos* (tempo aperto e proseguito) come dimensione profonda del tempo. Si rifletterà inoltre sul significato del donarsi di Dio all'uomo come tempo con la conseguenza che il tempo non è tempo astratto, bensì un tempo dedicato alla creazione e all'uomo nel superamento di ingiustizia, miseria e violenza.

Al fine di sviluppare le categorie filosofiche di questo tempo divino, la parte seguente inizia con alcune riflessioni su *Leibniz* (Sezione II) e la sua monadologia. Si persegue il tentativo di rappresentare la *monade come un essere temporalizzante*, vale a dire come l'entità che non si trova semplicemente nel tempo, ma che genera il tempo nella sua qualità specifica (*temporalizzazione dell'essere*). In questo modo si esprime il compito di sottoporre a critica la concezione del tempo meccanicistico-evolutiva e formale-cronologica che ci pervade, il che rappresenta il primo presupposto per poter corrispondere all'orizzonte temporale della Bibbia. In Leibniz è già presente l'idea che il tempo non possa essere pensato senza la volontà salvifica di Dio nei confronti della sua creazione. Allo stesso modo si mostrerà tuttavia che con Leibniz *il tempo non può ancora essere sufficientemente pensato come la rivelazione della libertà*, poiché nel suo pensiero la dialettica di tempo ed eternità – e con essa la libertà e la finitudine corrispondente – viene risolta, quantomeno tendenzialmente, a favore di quest'ultima.

In un passo successivo verranno discusse brevemente le filosofie di *Kant* (Sezione III) e di *Heidegger* (Sezione IV). Kant è il primo filosofo che pone la libertà al centro delle proprie riflessioni e il primo che riesce a collegare tempo e libertà; è inoltre il pensatore che, allacciandosi a Hume, tiene conto della finitudine dell'uomo. L'analisi heideggeriana del tempo radicalizza nella sua opera principale *Essere e tempo* l'idea della temporalità e della finitezza dell'uomo. Rimane sottodeterminata però in Heidegger la connessione di tempo e storia e con ciò l'aspetto dell'alterità.

Nella *tarda filosofia di Schelling* (Sezione V) la morte e il pensiero dell'avvenire svolgono un ruolo centrale come in Heidegger. Ma a differenza di Heidegger, la morte funge per Schelling non da apertura, bensì da fondamentale problematizzazione del senso dell'esistenza umana. La ricerca di un senso di fronte a un tempo sottoposto alla morte conduce Schelling all'esposizione della *filosofia positiva*. Qui si incontra il tentativo di presentare un'origine creativa e un centro che dà senso al tempo come anche un *éschaton* che lo chiude e lo apre. La dimensione *u-topica* del tempo e del Dio che vi

si svela, intesa in tal guisa, è pensata da Schelling per mezzo del ricorso alla storia biblica della salvezza e quindi a un secondo mito, vale a dire un mito passato attraverso il *lógos* (filosofia positiva). Questo secondo mito rimpiazza in Schelling la storia del mondo (*Weltgeschichte*), che per lui esprime un tempo non vero perché senza Dio. Come risultato di questa sezione il tempo verrà dunque pensato nell'apertura tra *lógos* (tempo aperto e calendariale) e *mýthos* (tempo compiuto e ciclico) come un *secondo mito* che rimanda alla storia della salvezza. Essa diviene l'apertura e lo spostamento del tempo cronologico, apertura che riesce a dare un nuovo futuro al suo passato (*future anteriore*), cercando in questo modo di mediare temporalità ed eternità.

Alle considerazioni su Schelling si allaccia un confronto con la *Fenomenologia dello spirito* (FdS) di Hegel (Sezione VI), nella quale il tempo viene pensato come tempo soggettuale e in connessione a ciò come tempo dell'Altro. Nel *riconoscimento* dell'Altro avviene una liberazione del tempo in cui si concretizza la libertà umana. In questo contesto il celebre detto sull'*eliminazione del tempo* non si mostra come lo scivolare in una necessità senza tempo, bensì come il superamento della distanza riflessiva (che si esprime nel tempo cronologico il quale implica un passato sempre più distante dal soggetto) e delle sue oggettivazioni e rappresentazioni sviluppate dall'Io al fine di ottenere validità e inviolabilità. L'*Aufhebung* (conservazione, elevazione, cancellazione) della riflessione designerà un avvenimento in cui il soggetto assume senza riserve l'alienazione e la rottura della propria esistenza come rinuncia all'auto-fondazione dell'Io<sup>38</sup>. In questa rinuncia verrà accolta, come inizio ed essenza del tempo, la rivelazione/apertura di un Altro. Al termine della filosofia hegeliana, nella cornice del sapere assoluto e in particolare dell'idea assoluta, si pone il compito di interrogare la dialettica speculativa di tempo ed eternità raggiunta da Hegel, la quale sfocia nella percezione del tempo come inizio dell'Altro (*genitivus obiectivus*), luogo di svelamento e temporalizzazione del soggetto. Si può indagare se in tale inizio pre-originario nel luogo dell'Altro come "passato eterno" del tempo si celi una narrazione (secondo mito) al modo di un anticipo aperto di donazione (*Vorgabe*) del tempo.

La *Sezione VII* prosegue a partire da Hegel verso una teologia del tempo basato sulla Bibbia. Il tempo si è svelato come tempo soggettuale nei capitoli precedenti. Tempo e soggetto, tempo e Dio non si lasciano separare. Questo fatto si manifesta nel nome biblico di Dio – JHWH – che va consi-

<sup>38</sup> Cf. P.A. SEQUERI, *L'umano alla prova*, Milano 2002.

derato come verbo, cioè temporale. Il nome JHWH mostra che il tempo è la sfera di una vocazione (di una narrazione, di un secondo mito), in cui tutte le rappresentazioni e immagini che costituiscono il nostro mondo, vengono rese inoperose a favore di un'apertura radicale che non è più *rappresentabile*. Tempo e Dio si mostrano come un'esperienza di alterità che cambia e apre il nostro mondo fino alle *viscere* (cf. Mc 6,34). La risposta umana corrispondente a questa direttiva del tempo, che «non smette di (non darsi)»<sup>39</sup>, si manifesta, come verrà accennato in conclusione, nella liturgia. In ciò l'essenza più intima del tempo si svelerà come atto performativo (messinscena, *performance*) del nome di Dio nell'evento liturgico<sup>40</sup>.

L'idea centrale del lavoro, quindi l'elaborazione del tempo come "atto performativo" (*performance*, *Inszzenierung*, mettere in scena) del nome di Dio, porterà a trovare il tempo reale non nella sfera dell'essere, ossia nella natura fisica, bensì nell'irrappresentabile nome di Dio, JHWH, che *aufhebt* (nel senso hegeliano di *conservare*, *rendere inoperoso* ed *elevare*) l'essere e il tempo fisico. Si mostrerà che il Dio della Bibbia (JHWH) significa la fine del tempo cronologico-fisico e il principio di un tempo che risiede nel mondo del testo canonico, in quanto quest'ultimo non rimanda più al nostro spazio-tempo, ma al nome di Dio e all'apertura radicale e alla libertà ad esso connessa. Il tempo vero e proprio dovrà dunque emergere dalla lettura di un testo in cui accade il nome di Dio, JHWH. Ciò viene paradigmaticamente eseguito nel capitolo conclusivo del presente lavoro. Qui si mostra che il tempo della Bibbia, il tempo escatologico, non deve più essere pensato come il tempo cronologico a partire da un presente progressivo ed evanescente (ma fondamentalmente rappresentabile). Esso va piuttosto interpretato sulla base di un futuro anticipato (in quanto il passato non è semplicemente passato, bensì è aperto al futuro e quindi *tra* passato e futuro), per cui la sua dimensione profonda si rivelerà come tempo anacronistico<sup>41</sup>. Poiché il tempo divino non deve essere vincolato linearmente al presente, al passato e al futuro nella cornice di una successione cronologica, bensì solo nelle non-simultaneità e nei differimenti che permeano ogni tempo e

<sup>39</sup> Cf. H.D. BAHR, *Die Sprache des Gastes. Eine Metaethik*, Leipzig 1994, 43 (e altre). Bahr, che in questo libro espone una fenomenologia dell'ospite, il quale insorge al di là del proprio e dell'estraneo, del generale e del singolare, del soggetto e dell'oggetto, conia la bella espressione: «La liberazione è piuttosto il modo di ricevere ciò che non si dà: l'ospite» (43).

<sup>40</sup> P.A. Sequeri cerca di raffigurare la liturgia come elemento centrale di una dottrina di Dio nel suo libro *L'estro di Dio. Saggi di Estetica*, Milano 2000.

<sup>41</sup> Nella letteratura è stato Proust che ha disegnato il tempo come tempo anacronistico. Cf. M. PROUST, *Alla ricerca del tempo perduto*, Torino 2008.

impediscono di narrarlo come accadimento ininterrotto e progressivo. In filosofia ciò è stato accennato da Walter Benjamin nell'ambito della sua filosofia della storia. Questo lavoro è inteso dunque anche come la sua prosecuzione teologica.

I lettori che sono principalmente interessati al risultato teologico del lavoro – ovvero ad una lettura dei passi biblici centrali per quanto riguarda una teologia del tempo (o una teologia della storia) – e meno alla sua base filosofica, possono passare direttamente dalla Sezione I alla Sezione VII.

### Indicazioni metodologiche e abbreviazioni

La citazione di letteratura secondaria è stata limitata il più possibile, perché essa rappresenta spesso un ostacolo nello sviluppo organico di un pensiero che nondimeno deve la propria origine a molte fonti – tanto discussioni orali quanto la lettura. Pertanto in questo luogo devono essere nominate le fonti più importanti. La parte su *Leibniz* deve molto alle interpretazioni di Cassirer e di Deleuze. Le ricerche più rilevanti per l'*excursus* su *Kant* sono state il quarto volume di B. Liebrucks, *Sprache und Bewusstsein. Die erste Revolution der Denkungsart* e il volume su *Kant* di Heidegger, *Kant e il problema della metafisica*. Una buona introduzione a *Essere e tempo* è offerta da A. Luckner in *Heideggers Sein und Zeit*. Non certo un'esposizione diretta di *Heidegger*, ma comunque un suo aggiornamento, che per molti aspetti gli è congeniale e che getta molta luce su alcune sue idee centrali, è offerta da E. Levinas nel suo ultimo corso di lezioni *La morte e il tempo* (pubblicato in *Dio, la morte e il tempo*) e H.-D. Bahr nel suo libro *Den Tod denken*. L'interpretazione della tarda filosofia di *Schelling* è influenzata dalle conversazioni con J. Reikerstorfer. Ha fatto inoltre da guida la presentazione di F. Tomatis – tanto esauriente quanto lucida della tarda filosofia schellinghiana – in *Kenosis del logos*. Impulsi importanti nella parte dedicata a *Schelling* sono dovuti anche a L. Pareyson, *Ontologia della libertà. Il male e la sofferenza*; A. Franz, *Philosophische Religion* e S. Žižek, *Il resto indivisibile*. Per l'interpretazione di *Hegel* è stato d'aiuto, accanto a un lavoro di anni svolto sui testi in seminari e circoli di lettura<sup>42</sup>, l'opera monu-

<sup>42</sup> Va qui un ringraziamento particolare a F. Kern, F. Grimmlinger, T. Auinger e W. Griesser.

mentale di B. Liebrucks – oggi in gran parte sconosciuta, ma estremamente stimolante – *Sprache und Bewusstsein*. Le altre fonti principali del seguente confronto con Hegel sono T. Auinger, *Das absolute Wissen als Ort der Vereinigung* così come varie lezioni del defunto professore viennese Franz Ungler. Per quanto concerne l'intenzione di tutto il lavoro vanno nominati innanzi tutto H.-D. Bahr, *Die Sprache des Gastes* e allo stesso modo il suo lavoro *Zeit der Muße. Zeit der Musen*, poi le opere di G. Agamben, soprattutto *Il tempo che resta*, i lavori di H.D. Klein, *Vernunft und Wirklichkeit* e *Geschichtsphilosophie*, come anche P. Ricoeur, *Tempo e racconto* e infine i numerosi incontri e colloqui con J.B. Metz, J. Reikerstorfer e P.A. Sequeri.

Le abbreviazioni sono state utilizzate con parsimonia, fanno tuttavia eccezione le seguenti opere:

<i>EeT:</i>	<i>Essere e tempo</i>
<i>CRPu:</i>	<i>Critica della ragion pura</i>
<i>CRPr:</i>	<i>Critica della ragion pratica</i>
<i>CdG:</i>	<i>Critica del giudizio</i>
<i>PhdO:</i>	<i>Philosophie der Offenbarung (Urfassung)</i>
<i>IFFM:</i>	<i>Introduzione filosofica alla filosofia della mitologia</i> (o Esposizione della filosofia puramente razionale)
<i>STG:</i>	<i>Scritti teologici giovanili</i>
<i>FdS:</i>	<i>Fenomenologia dello spirito</i>
<i>SdL:</i>	<i>Scienza della logica</i>