

«NEL CERCHIO DEL TEMPO: ‘OLAM HA ZEH, ‘OLAM HA BA: VISIONE STEREOSCOPICA DI DIO»

INTRODUZIONE

La presente ricerca nasce da un interrogativo radicale, capace di scuotere le fondamenta stesse della nostra percezione ordinaria della realtà: è possibile pensare la vicenda umana — e con essa l'intera storia della salvezza, compresa l'incarnazione del Verbo — al di fuori della categoria lineare del tempo? La tradizione occidentale, erede di una concezione progressiva e orientata del divenire, ha da sempre rappresentato il tempo come una freccia che dal passato punta inesorabilmente verso il futuro. Tuttavia, una lettura attenta e sensibile delle Sacre Scritture — Tanàk, Vangeli, Atti, Lettere e Apocalisse — suggerisce l'apertura a un'altra possibilità: quella di un tempo non lineare, ma sferico, stratificato, quasi stereoscopico, in cui passato, presente e futuro coesistono in una dimensione eterna, centrata nella Trinità. In tale prospettiva, non esisterebbe più un "prima" e un "dopo" in senso assoluto, ma una simultaneità di eventi, accessibile a chi, per grazia, è introdotto in un altro *eone*. Questa ipotesi, lungi dall'essere pura speculazione metafisica, trova radici profonde nella mentalità giudaica delle origini e nella rivelazione cristiana, specialmente nei testi giovannei e apocalittici, dove il linguaggio si fa enigmatico, i tempi verbali si sovrappongono e le coordinate spazio-temporali sembrano dissolversi.

Il nostro studio si propone dunque di esplorare questa possibilità, interrogando i testi sacri alla luce di una sensibilità arcaica, non ancora plasmata dalla spazializzazione moderna del tempo. Non si tratta di negare la realtà storica degli eventi — l'incarnazione, la passione, la risurrezione sono accaduti *in tempore* — ma di chiedersi se la Scrittura non contenga tracce di una visione più ampia, in cui la storia terrena si intreccia con una dimensione eterna, non soggetta alle leggi del divenire. A tal fine, ci concentreremo in particolare sul Vangelo di Giovanni e sull'Apocalisse, due testi che, pur nella loro diversità, condividono una visione cosmica e teologica in cui il tempo si fa simbolo, e la cronologia cede il passo alla teologia. Parallelamente, considereremo il contesto culturale e filosofico greco coevo, non per assimilare le categorie ellenistiche a quelle bibliche, ma per cogliere le differenze radicali — e talvolta le convergenze sorprendenti — tra una visione ciclica o statica del tempo e la rivelazione giudeo-cristiana dell'*aiōn*, dell'eone. In questo orizzonte, la profezia e l'apocalittica non appaiono più come semplici anticipazioni del futuro, ma come aperture su una realtà già presente, sebbene invisibile, in cui il Signore è "l'Alfa e l'Omega, Colui che è, che era e che viene" (Ap 1,8). La domanda finale, allora, diventa questa: se il tempo è una dimensione relativa, legata alla caducità della materia, e se l'eternità è la vera dimora di Dio e dei suoi eletti, come rileggere quei passi scritturistici in cui il Signore agisce "fuori dal tempo", o dove i discepoli sembrano essere

trasportati in un'altra dimensione? E quale luce questa prospettiva getta sulla natura stessa della vita eterna, descritta non come semplice durata infinita, ma come *riposo* — *shabbat* — in Dio? È a queste domande che cercheremo di rispondere, lasciandoci guidare dalla Parola, dalla tradizione e da un'ermeneutica aperta al mistero.

1. QUESITO DI PARTENZA E OGGETTO DI STUDIO

La nostra ricerca parte da un quesito fondamentale, che emerge dalla lettura attenta dei testi sacri della Bibbia, ovvero Tanàk, Vangeli, Atti degli apostoli, Lettere e Apocalisse.

Tale quesito riguarda la possibilità di concepire la vicenda umana (e quindi anche gli eventi della vita del Signore sulla terra) non più legata ad un concetto di tempo e temporalità come sempre si è considerato, ovvero come flusso ininterrotto che procede verso avanti (verso ciò che noi chiamiamo futuro). È possibile che ciò che noi intendiamo con la parola *tempo* in realtà non sia altro che una *sfera*, formata da più pannelli intersecabili e sovrapposti, che si pongono in senso circolare attorno ad un centro, che possiamo identificare con la stessa Trinità? Una dimensione eterna, cioè, entro la quale lo spostamento è possibile non solo da A verso Ω , ma anche viceversa, in virtù del presupposto che *ex parte dei* non vi sia una visione connessa alle categorie di sopra-sotto, prima-dopo, avanti-dietro, bensì una modalità potremmo dire stereoscopica di osservare tutta la creazione nel suo accadere? E se ciò è possibile, quali sono gli elementi all'interno delle Sacre Scritture, che possono suggerirlo o almeno tenere aperta la possibilità di riflessione a questo riguardo? Quali sono gli esempi riportati, di passaggi da un eone all'altro, intesi in senso spaziale, ove non esiste più un prima e un dopo, un sopra e un sotto, un davanti e un dietro?

Infine: quale può essere dunque una corretta rilettura delle Sacre Scritture, specialmente in alcuni passi, alla luce di questa possibilità?

Questa possibilità di percepire gli eventi nella scansione temporale può essere limitata esclusivamente alla profezia che rende immediatamente fruibile un vaticinio sul futuro o, nell'apocalittica, una visione?

2. ORGANIZZAZIONE E METODO DI APPROCCIO TEMATICO

Per quanto riguarda il nostro tema, non conosciamo al momento studi che lo affrontino esplicitamente in specifiche monografie e su queste prospettive.¹

La nostra esposizione si articolerà in più pannelli, che si presenteranno come cornici all'interno delle

¹ Cf. POTTER, «Time in Bible Times», in: *Journal of the Royal Astronomical Society of Canada*, Toronto April 1941, Vol. 35, 163-8.

quali offriremo spunti di interpretazione della Scrittura. Una particolare attenzione verrà data a quei versetti che al traduttore paiono più enigmatici, in riferimento sia alla scelta lessicale, sia alla scelta dei tempi e modi verbali, tenendo in considerazione la matrice giudaica che sta alla base del pensiero degli autori, appartenenti al contesto giudeo-cristiano delle origini. La specificità del nostro studio consisterà nel tentativo di esaminare in parallelo il vangelo di Giovanni e l'Apocalisse, tenendo sullo sfondo il resto dei testi appartenenti al NT, e quelli di Tanak.

3. UNO SGUARDO SUL MONDO GRECO

Al fine di questa indagine, ci è parso utile confrontare parallelamente alle Sacre Scritture anche il contributo dei pensatori della classicità (in particolare greci), in merito al tema della percezione di ciò che viene denominato *tempo*. Osservare il pensiero di autori coevi alla stesura dei testi sacri, è d'aiuto per tentare di avvicinarsi ad una sensibilità arcaica in riferimento al divenire, alla caducità, nonché a come l'uomo si percepiva all'interno del *κοσμος*, e all'interno dell'*αἰών*.

Gli autori greci, dunque, hanno offerto contributi preziosi riguardo alla *vexata quaestio* su cosa sia o cosa non sia il tempo. Alcuni pensatori hanno anche affermato che se non si comprende (se non definitivamente, almeno meglio), che cosa sia il tempo, rimane quasi impossibile anche comprendere profondamente quale sia il senso del nostro vivere, inteso come significato insito nel come possiamo vivere². Quanto la percezione del tempo fosse visceralmente intrecciata alla percezione della vita, lo dimostra un dato etimologico che qua ci pare importante sottolineare: il termine *αἰών*, nei poemi omerici non significava *eterno*, come più tardivamente ha preso a significare. Arcaicamente il termine *αἰών* significava qualcosa di molto più limitato nel tempo, cioè la *vita* della persona, ma anche il *midollo spinale* quindi in qualche modo l'origine stessa del poter vivere (il tratto di sistema nervoso centrale, diremmo oggi, che garantisce la possibilità di espletare le funzioni vitali come respirare, muoversi e percepire le sensazioni mediante le vie afferenti). Se ci addentriamo nel contenuto di alcuni frammenti antichi, riguardo al tema da noi trattato, possiamo citare Eraclito: "questo mondo, che è lo stesso per tutti, non lo fece alcuno tra gli dei o tra gli uomini, ma sempre era e sarà [ἦν αἰεὶ καὶ ἐστὶν καὶ ἔσται], fuoco sempre vivente [αἰεὶζῶν], che si accende e si spegne secondo giusta misura"³. Consideriamo il tentativo di descrivere il concetto di eternità, quindi di una esistenza che esuli dal computo del tempo, riferita a *questo mondo*, inteso in senso spaziale/cosmico. Questa ricerca di una descrizione soddisfacente, passa in Eraclito attraverso l'utilizzo del verbo *essere* declinato in tre tempi: imperfetto, presente e futuro. Evidenziamo che, come tempo passato, viene scelto l'imperfetto, né perfetto né piuccheperfetto: tempi verbali che avrebbero posto il concetto di *conclusione* sul verbo essere, in contrasto con l'idea di un essere sempre *in essere*. Diversamente, rispetto al carattere di eternità che informa il mondo, ci riferisce Parmenide, offrendo una interessante

² Cf. H. BERGOSON, *L'evoluzione creatrice*. Rizzoli Milano 2012; *Storia dell'idea di tempo*, Mimesis, Milano 2019

³ fr 30 D. -K.

differenza nell'utilizzo del verbo *essere*, laddove asserisce che "(l'essere) è ingenerato e imperituro, infatti è intero nel suo insieme, immobile e senza fine. Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto"⁴

Parmenide introduce in questo modo una visione dell'essere inteso come ente extratemporale, scostandosi dalla visione eraclitea, di un Essere ipostatizzato che per venire descritto nella sua eternità ancora necessitava di categorie temporali⁵ Parmenide sgancia il concetto di Essere dalle categorie temporali passate e future, collocandolo esclusivamente in un presente che si astrae dalla nostra percezione di tempo, inteso come dimensione che scorre come flusso. Si assiste quindi ad un primo tentativo di comprensione di ciò che più avanti troveremo anche nei testi sacri giudeo-cristiani: l'Essere perfetto, cioè dio⁶ (inteso come Trinità per i cristiani). È, esiste in un ambito che trascende il mondo, la sua caducità, il suo movimento sottoposto alla decadenza della materia, e che ovviamente sovrasta le nostre limitate categorie cognitive. Karl Löwith, seppure discutibile sia la sua visione riguardo alla circolarità del flusso storico per i Greci⁷, sottolinea un aspetto importante: per i Greci non esiste una teleologia della storia, non esiste quindi una possibile filosofia della storia. Non esiste un Τέλος che orienti tutte le πράγματα delle varie civiltà/popolarioni, quindi non esiste un'idea di progresso inteso in modo unitario, globale, che interessi simultaneamente tutte le civiltà e tutti i popoli.⁸ Motivo questo per cui è necessario prendere decisamente le distanze da Hegel e dalla sua *Filosofia della Storia*, se vogliamo recuperare una visione che più si avvicini alla sensibilità primordiale e biblica rispetto al concetto di tempo.

4. TEMPO SPAZIALIZZATO

A fissare definitivamente la categoria del tempo con quella di spazio, fu proprio l'Illuminismo, che introdusse l'idea di progresso. Laddove il tempo viene concepito come una linea orientata al futuro, viene sancita la connessione fondamentale per una idea *spazializzata* del tempo, come dimensione funzionale ad un progredire continuo, orientato al futuro. Nella concezione arcaica è presupponibile l'idea che non vi fosse affatto questa necessità di *progresso*, inteso come movimento globale e complessivo verso l'avanti. Vi è di più invece l'idea di relazioni e vicende che hanno un significato in

⁴ "...ὡς ἀγένετον εὐν καὶ ἀνόλεθρόν ἐστιν. Ἐστὶ γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτελεστον. Οὐδέ ποτ' ἦν οὐδέ ἐσται, ἐπεὶ νῦν ἐστὶν ὁμοῦ πᾶν" fr. 8 D. -K. (vv 3-5)

⁵ coniugazione del verbo essere nei tre tempi verbali, imperfetto, presente e futuro.

⁶ Nome comune di ente soprannaturale: non nome proprio.

⁷ In riferimento alla teoria di K. Löwith, esposta in "*Nietzsche e l'eterno ritorno*", concordiamo con alcuni pensatori, che contestano una visione generale, della dimensione del tempo -nelle civiltà greche antiche- intesa come circolare. Vale a dire, che non si riscontra una reale tematizzazione di questa visione circolare in tutti gli autori. Lo stesso Tucidide, parlando degli eventi, sottolinea come la sua descrizione degli accadimenti storici possa essere utile per il futuro, non già che possa essere letta come descrizione di ciò che certamente avverrà, come vorrebbe una visione circolare di eterno ritorno.

⁸ È a questo riguardo che trovo utile ricordare le parole di Aristotele: "non si dà contatto tra la filosofia e la storia". C'è più affinità tra un filosofo ed un poeta che tra un filosofo ed uno storico, afferma Aristotele.

sé, slacciato dalla necessità di iscriverlo in un tempo universale, nonché ambiti della vita della *polis* che di per sé possono acquisire conoscenze e quindi conoscere in qualche modo un perfezionamento, un avanzamento, un progresso. Tuttavia ciò non implica affatto un progredire inteso in senso universale, ma nemmeno globale sul contesto della *polis* o della civiltà che si considera in quel dato momento storico. Vi può inoltre essere progresso in un ambito, ma (come spesso viene peraltro descritto da diversi autori antichi), esserci un regresso in altri ambiti. Ad esempio: il progresso tecnico-scientifico spesso si affianca ad un decadimento morale. Riguardo al *come* è stato rappresentata l'idea di tempo, nello sforzo di fornire un'immagine esplicativa di questa categoria così astratta, si è sempre ricorsi al disegno di una linea retta, che va dal punto A (il passato) ad un punto B (il futuro): in questo modo ci si è poi sempre inevitabilmente ritrovati in grande difficoltà nel rappresentare poi il concetto di eternità nel senso di non scorrere, nonché le aporie che di per sé l'accettazione dell'idea di tempo (per come l'abbiamo sempre conosciuta) ha portato con sé. Per questo motivo Bergson preferiva parlare di *durée* e Minkowski di *tempo vissuto*: entrambi percepivano tutto il limite di questa rappresentazione lineare e spazializzata. A partire dalle riflessioni di Einstein, ha iniziato a sgretolarsi questa idea di tempo come entità o dimensione esistente di per sé: il tempo non è *qualcosa* che scorre indipendentemente dalla materia. Il tempo, è un'illusione⁹: esisterebbe la materia, esisterebbe il movimento e il decadimento della materia, esisterebbe il movimento di un corpo comparato alla posizione o al movimento di un altro corpo; esisterebbe inoltre l'evidenza scientifica riguardo al rallentare del tempo, a mano a mano che ci si allontana dalla terra. Da questa prospettiva, dunque, senza approfondire da un punto di vista empirico la questione, ci limitiamo a riflettere sulla possibilità che il *tempo* sia qualcosa che riguarda strettamente la materia, quindi più in generale la vicenda umana nel suo susseguirsi di vita in vita, di evento in evento. S'inizia a intuire, da queste prime riflessioni, che se il tempo di per sé non assume una valenza come realtà ontologica indipendente dalla materia, è possibile pensare che in realtà esista semplicemente la dimensione di eternità, all'interno della quale esiste la materia, gli esseri viventi e le vicende umane nel loro susseguirsi e nella loro simultaneità.

Tali riflessioni ci introducono a considerare con più profondità la questione dell'eternità, intesa come eone entro il quale veniamo introdotti una volta che la nostra vicenda umana si conclude. Ma non solo: le Sacre Scritture ci attestano fatti in cui persone, in relazione col Signore, hanno potuto fare esperienza di questa possibilità di transito da un eone all'altro, durante la loro vita terrena. Più avanti avremo modo di citarle con più dovizia di particolari, per fornire esempi concreti e riferimenti biblici precisi.

⁹ Cf. C. ROVELLI, *L'ordine del tempo*, Milano 2017.

5. COM'È LA VITA ETERNA?

Riguardo alla natura della vita eterna promessa da Gesù durante la sua vita terrena, si può *in primis* intuire da Apocalisse ciò che è inteso come condanna eterna: Ap 14,11, gli adoratori della bestia "non avranno riposo". Pare dunque possibile evincere da questo versetto che sia *il riposo* una delle cifre distintive della vita eterna in dio. Un riposo non scevro dalla possibilità di agire, beninteso. Ma dove la possibilità di agire è sottoposta alla libertà della volontà. Laddove si impedisce il riposo, è ovvio che si dà un concatenamento di azioni che si susseguono senza soluzione di continuità (quindi anch'esse escluse dalla temporalità) e tale condizione presenta alcune importanti caratteristiche. Se è vero che il passaggio da questo eone terreno all'eone eterno (passaggio sancito in qualche modo dalla morte, ovvero dall'*exodus* determinato dalla caducità della materia), implica la cristallizzazione di ciò che per tutta la vita terrena si è scelto, ciò conduce ad alcune deduzioni fondamentali, per comprendere meglio questa nostra riflessione. Possiamo dire che, se nell'Olam HaZeh, (cioè nella nostra vita), scegliamo di sottoporre l'esercizio della nostra volontà alla volontà del Padre, e quindi vivere la nostra libertà in ordine alle leggi che il Dio di Abramo ci ha consegnato, la nostra morte fisserà in eterno questa disposizione, eternizzerà in qualche modo ciò che abbiamo scelto durante la nostra vicenda terrena. Sarà quindi un passaggio che renderà duraturi gli effetti delle nostre scelte. Riguardo al discorso sul riposo, quindi, potremmo dire che se in vita ordiniamo il nostro agire in riferimento al riposo di *shabbat*, e nel rispetto di tutto ciò che implica tale osservanza, possiamo pensare che avremo un'eternità beata di riposo inteso con tutti i significati impliciti nel concetto stesso di *shabbat*. Al contrario, se non vorremo ordinare il susseguirsi delle nostre azioni orientandolo sul riposo di *shabbat*, e se quindi non rispetteremo le leggi che il Signore ha dato, il passaggio da questo eone a quello eterno non farà altro che cristallizzare, cioè fissare ciò che abbiamo scelto durante questa vicenda terrena, ovvero il rifiuto del riposo di *shabbat*, con tutto ciò che questo significa. Ed ecco quindi che si comprende meglio cosa significano le parole di Ap 14,11.

Se vogliamo approfondire il concetto di *riposo*, troviamo numerosi passi della Sacra Scrittura in cui si trova citato¹⁰. Il significato del riposo, trova le proprie origini in Gn 2,2: allorché dio ebbe terminato l'opera creatrice primordiale¹¹. Riferisce letteralmente il testo biblico "VAI NAFASH", ovvero letteralmente *sbuffò*. Il termine ebraico *nafash* è etimologicamente legato al concetto di *gola* e di *soffiare* (in greco lo riconduciamo al termine ζωή e al termine ψυχή – che, contrariamente alle evoluzioni linguistiche, non designava primariamente la sfera delle funzioni cognitive- sostantivi con i quali si fa riferimento alla *vita*). Con tale espressione quindi la scrittura ci indica un particolare non

¹⁰ Troviamo il concetto di riposo in *Is* 11,2;11;25, così come *Is* 25,10; 28,12; 14,3. *Gb* 3,17; *Gs* 1,13-15; 21,44; *Dt* 3,20; 5,12; 12,10; 25,19. *Es* 16,23-25; 20,11. *IRe* 5,4. Nei Vangeli e nel NT abbiamo *Mc* 14,41; *Mt* 26. Il concetto di riposo per tranquillizzare l'uomo inquieto: *1Cor* 16,18; *2Cor* 7,13. *Fl* 20. *Ap* 14,11;13. 16,11. *Eb* 3,11;18, 4,1; 4,3; 4,4; 4,5; 4,8; 4,10; *Lc* 10,6; *Rm* 2,17.

¹¹ Intendiamo con "primordiale" l'esordio creativo, giacché ovviamene l'opera creatrice di dio non si esaurisce con la creazione iniziale del κόσμος dal nulla.

trascurabile, ai fini della nostra riflessione: il riposo del Tetragramma, una volta conclusi i sette giorni di creazione, si esprime nello *shabbat* che reca in sé questa caratteristica diremmo *vivificante*. Dio dona un alito di vita alla creazione nel riposo di *shabbat*.

Troviamo una conferma di questo rileggendo con attenzione il capitolo 20 di Giovanni ¹² : quando il Signore entra a porte chiuse, laddove gli apostoli si trovavano, è il primo giorno dopo il sabato (Gv 20,19). Gesù sta in mezzo a loro e dice “Pace a voi” due volte, poi al versetto 22 il testo greco riferisce che il Signore ενεφύσησεν. Questo verbo è dato dall'unione della particella εν+ il verbo φυσάω, che significa *soffiare* o anche *sbuffare*. Con ciò desideriamo porre l'attenzione sul senso profondo che reca in sé l'azione di Gesù in quel momento: nell'ottavo giorno Gesù dà *shalom* e *nafash*, portando a compimento Gn 2,2 come a manifestare una vera e propria *apoteosi* della creazione.

Altresi, va sottolineato che la parola *shabbat* è legata al termine *shevet*, che significa *sedersi, riposarsi*: ritorna quindi l'idea di una intima connessione tra il riposo e la vera vita, contestualizzata in una eternità beata per cui siamo stati creati, a cui tendiamo e a cui aneliamo. Riposo in-formato di pace e di vita, che si contrappone all'affannosa esistenza, determinata da un incessante *fare*, che sperimentiamo come privazione di libertà in questo eone, e che diventerà condanna per coloro che rifiutano il Signore Gesù¹³.

Ma per cercare di capire come è possibile (ammesso che lo sia) transitare da un eone all'altro, per grazia di Dio, ci concentriamo per il momento sui capitoli che vanno dal 13 al 20 del Vangelo di Giovanni. Avremo modo di considerare più avanti anche altri passi della Sacra Scrittura che possono essere d'aiuto in questo percorso.

6. OLAM HABA (עוֹלָם הַבָּא) OLAM HAZEH (עוֹלָם הַזֶּה)

Per poter leggere correttamente il significato del vangelo di Giovanni, è necessario tenere presenti alcune importanti premesse, che ci indicheranno poi la chiave di lettura degli eventi narrati. Sappiamo che la missione del Signore si articola su due fronti distinti: la missione storica e la missione metatemporale. Per ciò che concerne la missione storica, non è questa la sede per approfondire il tema; per quanto riguarda invece la missione metatemporale di Gesù, dobbiamo tenere presenti alcuni punti fermi. Quando l'autore del vangelo di Giovanni scrive, ci indica che la missione metatemporale è già iscritta nell'eone del Padre. Una prima prova di questo è il fatto che nel capitolo 20 si narra che Gesù manda lo Spirito Santo (mentre per il vangelo di Luca tale evento si colloca a pentecoste, quindi successivamente alla pasqua). Dai recentissimi studi giovannei ormai accettati dalla maggioranza degli esegeti, la corretta sequenza dei capitoli del vangelo di Giovanni è cap. 20-14-15-16-17, risulta chiaro che quando accadono questi eventi il Signore è già risorto già in cielo. Gli Apostoli stanno con

¹² Come la maggioranza degli esegeti ormai è del parere.

¹³ Cf. Ap 14,11

lui, mangiano con Lui, pur essendo Gesù già nell'eone dell'eternità.¹⁴ Un altro episodio che ci fa comprendere meglio cosa significa incontrare il Signore quando già vive nell'eone del Padre, lo troviamo nel vangelo di Luca, nell'episodio dei discepoli di Emmaus. Essi infatti non lo riconoscono, poiché Gesù vive con un nuovo corpo in quello che gli Ebrei definiscono Olam Habà. La tradizione giudaica considera il tempo in due dimensioni distinte, che vengono definite con l'espressione Olam Hazè (per indicare il tempo inteso come durata del mondo, dalla creazione sino alla fine) e Olam Habà per indicare l'eone di Dio (per noi il Padre), ovvero il mondo che deve venire, una eternità fuori dal tempo, che trascende il mondo e la sua caducità): lo iato tra le due dimensioni è il cosiddetto Tempo Messianico. La durata di questo Tempo Messianico è di difficile definizione: dal punto di vista della tradizione giudaica può avere la durata di un battito di ciglia¹⁵, per la tradizione cristiana potrebbe essere un tempo dilatato.¹⁶ Si inserisce qui, inoltre, una questione interessante, da prendere in considerazione per evitare facili fraintendimenti, rispetto alle caratteristiche di questo tempo messianico. Se è vero che nell'antichità i profeti parlavano (anche) relativamente ad un tempo a venire, - e quindi è probabile che si riferissero ad un eone distinto da quello in cui si svolgeva la loro vicenda terrena - è altrettanto vero che una volta conclusasi l'epoca dei profeti, inizia quella degli Apostoli, che vivono in qualche modo nel tempo messianico. Contributo importante, a questo proposito, ci viene ancora da Agamben “(...) ogni volta che i profeti annunciano l'avvento del messia, l'annuncio riguarda sempre un tempo a venire, non ancora presente. In questo consiste la differenza fra il profeta e l'apostolo. L'apostolo parla a partire dalla venuta del messia. In quel punto, la profezia deve tacere: essa è, ora, veramente compiuta (...). La parola passa all'apostolo, inviato dal messia, il cui tempo non è più il futuro, ma il presente. Per questo l'espressione tecnica per l'evento messianico è il Paolo: *ho nyn kairos*, “il tempo di ora” (...).” Agamben ci introduce qui nel rischio ulteriore di confondere due piani: il piano d'azione dell'apostolo ed il piano d'azione dell'apocalittico, ovvero di colui che vive nel tempo dell'apocalisse. La confusione tra apostolo (che vive nel tempo messianico) e apocalittico (che vive nel tempo escatologico) ci rimanda ad un'altra possibile confusione tra gli

¹⁴ A questo proposito è importante ricordare ciò che Paolo riferisce in merito alla circostanza in cui furono in cinquecento a vedere il Signore risorto. Se non vi fosse stato alcun intervento “mirato” nella stesura dei Vangeli, si sarebbe caduti nel rischio di trovarsi con moltitudini di persone che, dicendosi “testimoni diretti” della risurrezione, si collocavano automaticamente in una posizione in cui facilmente chiunque si sarebbe potuto dire “erede” della tradizione sacerdotale, e quindi depositario di quei Misteri che invece Cristo ha lasciato solo ai Suoi più vicini, coloro che *sono* con Lui dall'*origine* [ὅτι ἀπ'ἀρχῆς μετ'ἡμῶν ἔστε, Gn 15,27].

¹⁵ In ebraico מְיָדָה. È a questo proposito fondamentale il contributo di Giorgio Agamben: “Colui che si tiene nella vocazione messianica non conosce più *come se*, non dispone più di similitudini. Egli sa che, nel tempo messianico, il mondo salvato coincide con quello irrimediabilmente perduto, che, nelle parole di Bonhoffer, egli deve ora vivere realmente nel mondo senza Dio e che non gli è permesso di camuffare in alcun mondo l'essere-senza-Dio del mondo (...)Il soggetto messianico non contempla il mondo come se fosse salvo. Piuttosto (...) contempla la salvezza solo mentre si perde nell'insalvabile. G. AGAMBEN, *Il tempo che resta*, Torino 2000.

¹⁶ *Ibidem* “Decisivo, in questa prospettiva, è che Paolo non soltanto si serve di rado di parabole in senso tecnico, ma il *come non* - che definisce per lui la *klesis* messianica - non paragona, come abbiamo visto, due termini distinti, ma mette in tensione ogni essere e ogni termine con se stesso. L'evento messianico - che per Paolo si è già prodotto con la resurrezione - non si esprime come parabola nella parabola, ma è presente *en to nyn kairo* come la revocazione di ogni condizione mondana, che la scioglie da se stessa per permetterne l'uso.”

eoni a cui essi appartengono. Il tempo messianico non è il tempo della fine, né la fine del tempo, bensì un tempo che “si contrae e inizia a finire (ὁ καιρός συνεσταλμένος ἐστίν: 1Cor. 7,29) – o, se volete, il tempo che resta tra il tempo e la sua fine.”¹⁷

Riprendendo la scansione, precedentemente citata, tra Olamim (Olam Habà e Olam Hazé), possiamo quindi utilizzare due espressioni che appartengono alla tradizione giudaica di lingua greca: “ὁ αἰὼν τοῦτο ὁ κόσμος οὗτος” [questo eone, questo mondo] e “ὁ αἰὼν μέλλων” [l'eone che viene, la posterità]. E agganciandoci a questi due concetti si può dire che il tempo messianico non è né l'uno né l'altro, né un tempo cronologico, né l'*eschaton* apocalittico: è, come suggerisce sempre Agamben, “il tempo che resta tra questi due tempi”. Il contributo di Agamben ci pare interessante, e tuttavia ancora troppo allacciato a quella idea di temporalità e di tempo *spazializzati*, tanto che lo stesso Agamben si trova in difficoltà nell'intento di fornire una rappresentazione grafica della propria idea, sottolineando che se troviamo una formula *rappresentabile*, essa si rivela in definitiva *impensabile*, e viceversa, qualora individuassimo qualcosa di *pensabile*, riguardo al tempo, ci troveremmo davanti a qualcosa di *irrappresentabile*¹⁸

Il tempo di ora, descritto da Paolo, si riferisce precisamente ad un *tempo* compreso quindi tra la risurrezione e la parusia, dove per parusia dobbiamo intendere etimologicamente ciò che il termine in greco significa: παρ-ουσία, che è il risultato della crasi tra παρα ed εἰμί (preso al participio presente femminile), quindi letteralmente *l'essere presso, l'essere con*. parousia ci indica una presenza, una vicinanza del Signore. Questo “tempo” messianico, Agamben lo definisce come un “tempo operativo”, ma qui è necessario aprire due filoni di riflessione.

Il primo è filologico: Agamben per parlare di “operatività”, si avvale della traduzione presente nella Settanta, dove in greco troviamo il verbo ἀργέω ad esempio in 2 Macc 5,25 (coniugato al participio femminile accusativo plurale, ἀργοῦντας), in riferimento al riposo di shabbat, che in questo caso sarebbe in qualche modo icona dell'Olam Haba [un tempo dopo questo tempo, in cui conosceremo il riposo dell'eternità]. Agamben scompone giustamente il verbo in α privativo e εργος, traducendo con in-operante. Il significato quindi di *shabbat* sarebbe una “dis-attivazione, una in-operatività”.¹⁹ La differenza sottile, ma reale, con il profondo vero significato del riposo di *shabbat*, sta tuttavia semplicemente nella difficoltà che i traduttori della LXX hanno incontrato nello sforzo di rendere in greco un verbo ebraico, che invece significa *sedersi (ioshevet)*. Non sarebbe quindi una in-operatività, ma qualcosa di diverso, che concerne con il riposo non inteso come inattività. Ogni ebreo sa che il riposo di *shabbat* è anticipazione e pregustazione della condizione di perfezione e pace in cui regnerà il Messia. Il riposo osservato quindi in ogni *shabbat* non significa *inattività* né tanto meno *dis-*

¹⁷ *Ibidem*, 63.

¹⁸ *Ibidem*, 65.

¹⁹ Agamben qui contrappone il piano dell'atto (ἐνεργεῖν) al piano della potenza (δύναμις), dicendo che quindi il riposo di Shabbat coinciderebbe con la ricapitolazione di tutti gli atti sul piano della potenza.

attivazione: vi sono precetti da seguire che paiono faticosi, altri che invece non richiedono particolari sacrifici, altri ancora che sembrano mettere in difficoltà l'ebreo osservante che vive nell'era moderna. Questa osservazione ci pare importante, per comprendere il vero senso dello *shabbat*, quindi del riposo che dio ebbe al termine della creazione e del riposo promesso a coloro che avranno la grazia di godere del paradiso. A questo proposito, infatti, possiamo ricordare che durante il riposo di *shabbat*, gli ebrei ricordano che “i mondi salgono” al cielo: dopo tutta la settimana (che ha come fulcro proprio lo *shabbat*: in ebraico al femminile) in cui ci si impegna a vivere in modo da portare un po' di cielo in terra, durante il riposo del sabato avviene il contrario, come se fosse il mondo creato a “salire” e godere della pace del cielo, seguendo i precetti dati dal Signore.

Il secondo filone di riflessione riguarda il concetto di *tempo operativo*. Se è vero (come presupponiamo) che il tempo di per sé non esista²⁰, a nostro parere sarebbe più corretto parlare di *operatività* come cifra caratterizzante della condizione umana, in questa vicenda terrena in cui ciascuno può sentirsi in relazione con Gesù, e può prepararsi a vivere l'evento della parousia. Anche qui la differenza tra “tempo operativo” e “operatività” è sottile, ma fondamentale per iniziare a considerare la possibilità di non parlare più di “tempi” secondo un modello rappresentativo spazializzato, quanto piuttosto di tempi intesi come τόποι, come luoghi immateriali, slacciati dalle categorie della materia naturalmente: luoghi di relazione.

7. PREMESSA SULL'UTILIZZO DEI VERBI IN GRECO: I TEMPI STORICI E L'ASPETTO DEL VERBO

Per quanto riguarda la scelta di coniugare un verbo in un modo ed un tempo, piuttosto che altri, in greco è determinata da ciò che si intende descrivere in merito alla qualità dell'azione. Il tempo

²⁰ Per il popolo Incas, si considera lo spazio e il tempo come un unico concetto, di nome *pacha* (*quechua*: pacha, *Aymara*: pacha). Platone, nel *Timeo*, tempo identificato con il periodo di moto dei corpi celesti, e lo spazio come quello in cui le cose vengono ad essere. Aristotele, nel libro IV del suo *Fisica*, tempo definito come il numero di variazioni rispetto a prima e dopo, e il luogo di un oggetto come confine immobili più interno di ciò che lo circonda. Agostino ragiona sulla natura del tempo, chiedendo: "Qual è allora il tempo Se nessuno me lo chiede, lo so: se voglio spiegarlo a chi chiede, non lo so." Egli continua a commentare la difficoltà di pensare il tempo, sottolineando l'inesattezza del linguaggio comune: "Per ma alcune cose ci sono di cui si parla correttamente; della maggior parte delle cose che si parla in modo improprio, ancora le cose destinate sono capiti." Ma Agostino ha presentato il primo argomento filosofico per la realtà della creazione (contro Aristotele) nel contesto della sua discussione di tempo, dicendo che la conoscenza del tempo dipende dalla conoscenza del movimento delle cose, e quindi il tempo non può essere dove non ci sono creature per misurare la sua scomparsa (Confessioni libro XI 30; Città di Dio libro XI ch.6). Nel 1781, Immanuel Kant ha pubblicato la *Critica della ragion pura*, una delle opere più influenti nella storia della filosofia dello spazio e del tempo. Egli descrive il tempo come un a priori nozione che, insieme ad altri a priori nozioni quali spazio, ci permette di comprendere l'esperienza senso. Kant nega che nessuno spazio o di tempo sono la sostanza, entità in sé, o imparato per esperienza; tiene, invece, che entrambi sono elementi di un quadro sistematico che utilizziamo per strutturare la nostra esperienza. Spaziali misurazioni vengono usati per misurare la distanza tra gli oggetti sono, e le misurazioni temporali vengono utilizzati per confrontare quantitativamente l'intervallo tra (o durata) eventi. Sebbene spazio e tempo ritenuti trascendentalmente ideale in questo senso, sono anche empiricamente reali-cioè, non semplici illusioni. Alcuni scrittori idealisti, come JME McTaggart in l'irrealtà del tempo, hanno sostenuto che il tempo è un'illusione (vedi anche il flusso del tempo, qui di seguito). Gli scrittori qui discussi sono per la maggior parte realisti a tale riguardo; per esempio, Leibniz ritenuto che le sue monadi esistevano, almeno indipendentemente dalla mente dell'osservatore.

presente risulta di semplice traduzione, così come i *tempi storici*²¹, ovvero quelli che presentano l'aumento o il raddoppiamento²². Tuttavia, fatta eccezione per il modo indicativo (in cui come detto è presente l'aumento, e quindi viene connotato come tempo storico) l'aoristo, in greco ἀόριστος χρόνος, è un “tempo non-definito”, dove il termine ἀόριστος deriva da α privativo + il verbo ὀρίζω, che significa *delimitare, segnare un limite, un confine, separare, dividere*. L'aoristo non indicativo, quindi, sottrae l'azione alla dimensione temporale, conferendole un valore di assolutezza. Ciò è importante da considerare, quando ad esempio si tratta di Imperativo aoristo (frequente nel NT e soprattutto nella 1Pt)²³: dissentiamo, a questo proposito, rispetto all'opinione espressa da M. Zerwick²⁴, in quanto la scelta di un imperativo presente non può essere considerata alla stregua di un imperativo aoristo, tanto più se si tratta di imperativi che escono dalla bocca del Salvatore (e ne vedremo più avanti alcuni significativi esempi). Abbiamo fiducia che, nonostante le ovvie difficoltà che si sono presentate ai primi cristiani nel tradurre dall'aramaico e dall'ebraico in altre lingue (qua consideriamo il greco), ci siano state ragioni ispirate dallo Spirito Santo nella scelta di modi e tempi verbali piuttosto che altri, per indicare anche la *prospettiva*, o per meglio dire l'etone dal quale Gesù parlava ai suoi contemporanei, e a noi. Ai fini della nostra ricerca, tale sensibilità alla scelta dei tempi e modi verbali è essenziale, per capire più intimamente quale sia la possibilità di lettura della vicenda umana (cioè anche da omega ad alfa e non solo da alfa ‘ad’ omega). Non si tratta, a nostro avviso, quindi, solo di dare più *perentorietà* agli imperativi²⁵, bensì di proiettare il discepolo che si avvicina al vangelo ad un approccio *anagogico*²⁶, quindi quando è possibile dai testi, *ex parte dei*, da una dimensione a-temporale, quindi eterna. E ciò cambia di molto la lettura degli eventi narrati dagli evangelisti, specialmente in alcuni passaggi.

²¹ Fanno eccezione i participi perfetti e i participi futuri (rari nel NT), che in italiano sono di difficile resa.

²² L'imperfetto, che indica un'azione “non perfetta”, quindi non conclusa, continuata nel tempo passato, *in fieri*, ripetuta e nell'*imperfetto conativo* descrive un'azione che non ottiene risposta; l'aoristo indicativo, che descrive un'azione puntuale e subitanea; il perfetto (e il piuccheperfetto; quest'ultimo presenta sia aumento sia raddoppiamento ed ha solo il modo indicativo), che viene usato per esprimere azioni che sono concluse (perfette), ma i cui effetti perdurano nel tempo. Ad esempio in Mc 5,10 parlando dell'indemoniato si usa παρεκάλει, imperfetto di παρακαλεω: lui domanda di non essere cacciato via, ma non viene esaudito da Gesù

²³ Talvolta il presente viene preferito all'aoristo: ad esempio φερε, υπαγε, πορευου → questa forma si trova 20 volte nei vangeli contro le 5 dell'aoristo. Mentre nella 1Pt si mostra una notevole preferenza per l'imperativo aoristo, laddove ci si aspetterebbe il presente, a fronte di solo nove imperativi al presente. Nelle proibizioni viene usato μή+ congiuntivo aoristo per proibire un'azione futura, oppure per riferire la regola ad un caso particolare. Ad esempio: Mt 5,42; 6,2 seg.7.34; 7,16; 10,5.9, ecc. Quando Gesù incontra la Maddalena dopo la risurrezione, le dice μή μου άπτου (imperativo presente), e non μή μου άψε. L'aoristo sarebbe una proibizione a toccare, mentre l'imperativo presente viene utilizzato probabilmente per proibire la continuazione di un'azione già iniziata.

²⁴ Cf. M. ZERWICK, *Il greco del Nuovo Testamento*, §242-245, 164-167, Noventa Padovana (PD) 2017

²⁵ *Ibidem*, §244.

²⁶ *Anagògia* [dal lat. tardo *anagogicus*, gr. άναγωγικός, der. di άναγωγή «elevazione, sublimazione, induzione» (da άνάγω «condurre in alto, sollevare»), e quindi, nel linguaggio neoplatonico, «il passaggio, attraverso i gradi della realtà, dal sensibile alla presenza di realtà intelligibili e che sfuggono quindi dalla dimensione spazio/tempo che è *transeunte* ([dal lat. *transiens* -euntis, part. pres. di *transire* «passare»)]. – Latinismo usato nel linguaggio filosofico per indicare ciò che essendo soggetto al divenire è destinato a finire; in opposizione all'eterno e all'assoluto. Con valore più generico, che ha una durata limitata nel tempo ‘in itinere’.

8. VANGELO DI GIOVANNI

Dal vangelo di Giovanni, un punto fondamentale è la consapevolezza che (in ambito sacerdotale) la lettura stessa dei testi sacri aveva valore iniziatico e salvifico (come avveniva in ambito alessandrino). Dovendo restare rigidamente legati ai testi presi alla lettera, i sacerdoti come tradizione della loro ‘avodah HaShem’ doveva essere legati alla lettera ai testi che fungevano per loro come veri e propri manuali di servizio divino. Da qui si evince la possibilità, per chi anticamente leggeva questo vangelo, di poter in qualche modo per quella comunità, non essere strutturata con i segni della fede, detti sacramenti, perché già di per sé la lettura letterale e pedissequa, introduceva ai misteri, così come avviene mediante i *sacramenti* (o “misteri” per dirla secondo la tradizione ortodossa cristiana). È necessario ricordare, a questo punto, che la tradizione sacerdotale giudaica di area egizia²⁷ (in seno alla quale nasce il vangelo di Giovanni) è distinta dalla tradizione farisaica-laica-rabbinica. Ciò che distingue il contesto sacerdotale è *in primis* l'assenza di una gerarchia, e quindi l'assenza sostanziale di una mediazione tra dio e il sacerdote, per il semplice motivo che è il sacerdote stesso, in quanto tale, il punto di mediazione tra il Signore e il suo popolo.

9. PROLOGO

“Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ Λόγος, καὶ ὁ Λόγος, ἦν πρὸς τὸν Θεόν καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος. οὗτος ἦν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεόν. πάντα δι’ αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν.” (Gv1,1-3).

Soffermiamoci subito su due punti: il sostantivo ἀρχή, il cui significato è “origine, inizio, principio”, è qui utilizzato per indicare una coordinata spazio-temporale, in cui tutto ebbe origine. Il Signore di sé stesso dice di essere questa ἀρχή, usando anche l'espressione “io sono l'alfa e l'omega”²⁸: in questa

²⁷ Il più antico di essi fu fondato in alto Egitto sull'isola Elefantina e l'altro più recente nel basso Egitto a Leontopoli (Heliopolis) sul delta del Nilo secondo la profezia di *Ger* 29,18ss. Il primo, operò tra il 500 ed il 300 a.C. e fu costruito dagli ebrei di una colonia militare sull'Isola di Elefantina, sul Nilo, nell'entroterra egiziano in territorio etiopico. Ne abbiamo avuto testimonianza grazie al ritrovamento di alcuni papiri in aramaico emersi in Egitto all'inizio del secolo scorso, che, seppure forniscono poche informazioni esse sono, in parte, davvero rivoluzionarie. In primo luogo pare il tempio sorgesse vicino quello dell'antichissimo dio egizio della creazione Khnum, dalla testa di capro. Da quanto emerge dai papiri, gli ebrei, che vi celebravano il culto secondo le usanze ebraiche, non si facessero scrupoli nel venerare sia Dio che chiamavano Yahu (Yahweh), che il dio locale, Khnum. Ma la cosa più singolare è che, insieme a Yahu (Yahweh) si venerava anche la sua, consorte Anat-Yahu. Altro Tempio più recente è quello di Leontopoli. Costruito dal Sacerdote legittimo Sommo Sacerdote del Tempio di Gerusalemme Onia III, cacciato dagli Asmonei. Di esso le maggiori notizie le fornisce da Giuseppe Flavio che riferisce una storia diversa da quella raccontata nel secondo libro dei Maccabei nel quale Onia viene ucciso nel 173 d.C. Onia III, secondo Flavio, scappato in Egitto chiese al Faraone Tolomeo IV di poter avere una terra su cui costruire un nuovo tempio. Il tempio rimase attivo fino al 73 d.C. quando fu distrutto dalle truppe di Tito insieme a quello di Gerusalemme. La sua esistenza mal sopporta e guardata con estremo imbarazzo, è chiaramente indice di una scissione forte all'interno dell'ebraismo. Alcune tra le più diffuse teorie sulla formazione del corpus dei documenti ritrovati nel 1947 Qumràn, lo legano alla fondazione stessa della comunità di Esseni che si spostò, in un tempo imprecisato a Damasco. Vera o no che siano le vicende riferite da Flavio, viene narrato che il sacerdote Onia III, convintosi che il Tempio di Gerusalemme era ormai corrotto e perduto, lasciata la Giudea per andare in Egitto, ricevette da Tolomeo, un'area, successivamente identificata come Terra di Onia, ove esisteva un tempio distrutto, dedicato della dea Egizia della fecondità e della forza.

²⁸ *Ap* 22,13.

prospettiva si inserisce il verbo γίγνομαι, coniugato all'aoristo (ἐγένετο) e al perfetto (γέγονεν). Il significato di γίγνομαι è a nostro avviso tutt'altro che scontato. Tradurre con “ogni cosa è stata fatta per mezzo di lui” non è del tutto corretto, poiché letteralmente sarebbe “ogni cosa accadde per mezzo di lui”²⁹, dove si intravede un accadere, un avvenire, il verificarsi. Ciò non è scontato, come vedremo analizzando Ap 13,8 e Mt 25, 34 a (ἀπὸ καταβολῆς κόσμου) più avanti. Per quanto riguarda poi “χωρὶς αὐτοῦ ἐγένετο οὐδὲ ἓν ὃ γέγονεν” viene tradotto “senza di questo (il Logos) nulla è stato fatto di ciò che esiste”, quando la traduzione più fedele e letterale è “senza di questo (il Logos) accadde/avvenne nulla in ciò che era accaduto/avvenuto”, con l'utilizzo di un tempo verbale – il perfetto – che esprime un'azione compiuta in precedenza (rispetto a chi parla), ma gli effetti della quale perdurano fino al momento presente. Sono sfumature lessicali? A nostro avviso no, o per lo meno non soltanto, specialmente ai fini della nostra ricerca. Ritroviamo questo γέγονεν poco più avanti (Gv 1,15), laddove viene riportato ciò che disse Giovanni il testimone riguardo a Gesù: “Ὁ³⁰ ὀπίσω μου ἐρχόμενος ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν.”. Analizzando la frase, troviamo che ὀπίσω ha come primo significato *prima, in precedenza*. Scegliendo questa accezione, la traduzione letterale può essere “Colui che viene (lett. “Il veniente”, con ἐρχόμενος participio presente, da ερχομαι) prima (ὀπίσω) di me, prima (ἔμπροσθέν) di me era stato (γέγονεν), perché prima di me era”. Di nuovo γέγονεν ci dice la pre-esistenza del Verbo, rispetto a Giovanni, ma una pre-esistenza che ha la sfumatura di un “accadere” e di un perdurare fino al momento presente e oltre. Un accadere che *ha avuto il suo compimento nel passato*, ed i cui effetti continuano.

10. NATANAELE

Passando alla fine del primo capitolo di Giovanni, ci imbattiamo in uno scambio di battute tra Natanaele e il Signore, che può esserci d'aiuto per definire sempre meglio la cornice della vicenda umana di Gesù, che insistentemente ci rimanda ad un eone altro da quello contingente, in cui noi osserviamo lo scorrimento degli eventi. Natanaele domanda al Signore: «πόθεν με γνωσκεις;» ovvero “da dove/da quale origine/a cominciare da dove mi conosci?”, e si sente rispondere “(...) εἰδὼν σε”. Si intuisce quanto questo “ti vidi”, che utilizza un tempo storico, indica un vedere che parte da un *dove/quando* molto più remoto rispetto alla condizione specifica in cui si svolge la scena. Natanaele era da tutta la vita che cercava il Signore, e che desiderava evidentemente vivere la pienezza di quell'incontro, che veramente può cambiare l'esistenza umana. Ed ecco che l'incontro avviene, ancora

²⁹ In questo caso, pur trattandosi di aoristo, quindi un tempo verbale “senza confini”, cioè senza tempo, abbiamo l'aumento (ε) che lo pone tra i tempi storici, e si può rendere in italiano con il passato remoto.

³⁰ Questo pronome relativo viene esplicitato più avanti, in Gv 1,30, dove viene definito “ἀνὴρ”: uomo. Significativo che venga utilizzato questo sostantivo, in luogo di ἄνθρωπος. Quest'ultimo è infatti più riferito all'essere umano come essere vivente appartenente al regno animale, mentre ἀνὴρ ci riporta più precisamente all'uomo inteso come “sposo, maschio, vero uomo, combattente, persona”.

prima di quel momento in cui la scena si realizza nelle circostanze umane: l'incontro era già avvenuto, il Signore aveva già da tempo visto Natanaele, e come sappiamo dalle Scritture, lo sguardo di Gesù non è uno sguardo superficiale, ma uno sguardo che *vede*, e che *vede e guarda dentro*³¹.

11. NOZZE DI CANA

“Καὶ τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ”: il racconto delle Nozze di Cana, nel Vangelo di Giovanni inizia con “Il giorno terzo”. Questo incipit ci rimanda a Es 19,16 quando il Signore mediante Mosè si acquistò³² un popolo che seguisse i Suoi comandi: “Il terzo giorno, sul far del mattino...”. Questo parallelismo ci fa intuire come alle Nozze di Cana il Signore Gesù, dando inizio ai Suoi Prodigii pubblicamente, intende acquistarsi un popolo santo che Lo riconosca come Figlio di Dio. Notiamo inoltre, al versetto 3, l'utilizzo del verbo ὑστερέω, “ὑστερήσαντος οἴνου”: letteralmente *mancante il vino*, con l'utilizzo di un participio aoristo. Questo verbo lo troviamo anche nella LXX, in Nm 9,13, per intendere “mancare di celebrare la pasqua”. È a nostro avviso indicativo, che in un brano dove il vino buono è espressione per intendere la presenza del Messia, venga utilizzato un verbo che altrove è associato al mistero pasquale. Come una eco, che ci deve fare intendere quale sia il senso della presenza del Messia, il vino buono (senza scorie) alle nozze di Cana. Proseguendo, troviamo alcuni imperativi aoristi di particolare importanza; il primo è pronunciato dalla Madre del Signore, che si rivolge ai servi: “ποιήσατε” con l'utilizzo di ποιέω, che ritroveremo più avanti (sempre in imperativo aoristo), in Gv 13,27 per bocca di Gesù. Troviamo quindi al versetto 7: “Γεμίσατε”, ovvero “Riempite”, così come “Ἀντλήσατε”, cioè “Attingete”.

Riguardo all'imperativo “ποιήσατε”, lì dove Gesù sta iniziando ad acquisire discepoli, il pensiero corre nuovamente ad Es 19,8, dove il popolo dice “Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!”. Mentre riguardo agli altri due imperativi, vogliamo qui porre l'attenzione sul fatto che all'interno della stessa frase, in Gv 2,8, viene utilizzato prima un imperativo aoristo e subito dopo un imperativo presente, cioè “φέρετε”, “Portate”. Pare interessante riflettere sul significato dei verbi: riempire e attingere sono azioni che coniugati qui all'aoristo [non-tempo] ci inseriscono quasi in una dimensione extra-contingente, come a dirci che si debba riempire e attingere direttamente dall'Eterno, fuori dal nostro limite spazio-temporale. Mentre il Portare deve entrare in questa contingenza, nell'*hic et nunc*.

12. COLLOQUIO CON NICODEMO

³¹ Εμβλέψας, come riferisce Gv 1,42: guardò dentro (riferito all'incontro con Pietro).

³² Qanah cioè acquistare; lo stesso nome del primogenito di Adamo ed Eva.

Per quanto riguarda il dialogo tra Gesù e Nicodemo, poniamo l'attenzione su alcuni punti. Il primo è l'avverbio ἄνωθεν (Gv 3,3), che generalmente è tradotto con *dall'alto*, ma che può essere reso anche con *di nuovo*. A nostro avviso è quest'ultima possibilità di traduzione che rende maggiormente il significato di ciò che Gesù sta dicendo. Il vino nuovo dona vita nuova, e quindi permette a chi *Lo* accoglie di nascere *di nuovo*. La risposta di Nicodemo, con riferimento all'ipotesi di tornare εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς, cioè *nel grembo della madre*, pur γέρων ὢν *essendo vecchio*, richiama chiaramente alla tradizione qumranica, all'interno della quale rimandi teologici concernenti proprio la rinascita, intesa simbolicamente come un ritorno alla vagina materna³³.. Riti dei quali certamente Nicodemo era a conoscenza, e a cui egli presumibilmente allude nel dialogo con il Signore riguardo alla rinascita.

Il secondo punto su cui ci pare interessante riflettere è ciò che Gesù dice al versetto 13: “καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ Υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου”. La traduzione letterale che proponiamo è la seguente: “E nessuno era mai salito verso il cielo, se non colui che dal cielo è discendente, il Figlio dell'uomo”, dove ἀναβέβηκεν è ἀνα-βαίνω, mentre καταβάς è κατα-βαίνω (derivanti quindi entrambi dallo stesso verbo βαίνω). Ciò che cattura la nostra attenzione sono tre elementi:

1- ἀναβαίνω e καταβαίνω sono gli stessi verbi che troviamo in Gv 1.51, quando Gesù rivolgendosi a Natanaèle dice “Vedrete (...) gli angeli di Dio salire [ἀναβαίνοντας, lett: ascendenti] e scendere [καταβαίνοντας, lett: discendenti] sul Figlio dell'uomo”. Sono quindi movimenti prodigiosi, compiuti dal Figlio di Dio come dai suoi Angeli.

2- ἀναβέβηκεν è coniugato al perfetto (tempo verbale che indica un'azione compiuta nel tempo ma i cui effetti perdurano fino al momento presente), mentre καταβάς è un aoristo fortissimo participio, che indica un'azione subitanea, istantanea, quasi ad indicare una repentinità dell'azione.

3- stando al testo greco, emerge che al momento in cui si realizza il dialogo tra Gesù e Nicodemo, l'ascesa di Gesù al Cielo è *già avvenuta*. Infatti il Signore dice: “Nessuno era mai salito verso il Cielo, se non (...) il Figlio dell'uomo”.

Ora, in merito all'ultimo punto, ci pare doveroso fare alcuni accenni al Primo testamento, dove la Septuaginta ci offre una traduzione dall'ebraico che quanto meno deve farci riflettere.

In Gdc 13,20, la LXX ci propone il verbo ἀναβαίνω due volte nella stessa frase, riferito prima alla fiamma dell'offerta di Mandach e di sua moglie, e poi a quell'Angelo il cui nome rimane misterioso (Gdc 13,18), che sale al cielo insieme alla fiamma. Ritroviamo ancora prima, in Es 19,18 in riferimento al fumo che saliva dal monte Sinai, durante la Teofania, questo stesso verbo ἀναβαίνω. Ma per capire ulteriormente il legame tra i passi della Scrittura qui proposti (in cui ricorre il verbo

³³ Cf. J. ASSMANN, *Ägyptische Geheimnisse*, München 2004, 140-1.

vita, quelli che fecero cose malvagie (lett. aggettivo neutro plurale sostantivato: i mali) verso una risurrezione di giudizio”. Ci pare importante qui tradurre letteralmente κρίσεως con *di giudizio* e non *di condanna*, come spesso si trova in alcune edizioni. Infatti Gesù dice, in Gv 5,24 che chi ascolta la sua parola e crede a colui che l'ha mandato, ha la vita eterna e *non va incontro a giudizio*. Quindi, chi ha compiuto opere malvagie va incontro al giudizio del Figlio di Dio, non già ad una condanna (questa decisione lasciamola al Signore).

In Gv 5,45, leggiamo: “Μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν Πατέρα”, letteralmente “non aspettatevi che io sarò accusatore di voi presso il padre”. Gesù parla utilizzando il verbo καταγορεύω al futuro indicativo: ciò significa che il Signore, pur “vedendo già” il momento del giudizio, ha la delicatezza di parlarne al tempo futuro con i suoi interlocutori, quasi a consentire loro di valutare eventualmente una possibilità di cambiamento, prima che si verifichi quel momento di giudizio definitivo (che peraltro non avrà Gesù come giudice, nel caso specifico, ma Mosè).

14. CAPITOLO 6

Nel capitolo 6 Giovanni ci propone la narrazione di alcuni eventi come il discorso alla sinagoga di Cafarnaò, che ci offrono importanti spunti di riflessione. Ai versetti 20, 35, 41, 48 e 51 ritroviamo la formula “Ἐγὼ εἰμι”, che nel Primo testamento incontriamo sempre come cifra descrittiva del Tetragramma. Gesù lo dice di se stesso ben 13 volte³⁴ nel Vangelo di Giovanni, e in questo capitolo ben cinque volte, parlando di sé come “Pane disceso dal cielo” e “Pane di vita eterna”. Ciò indica senza dubbio sia la divinità di Gesù, sia la Sua Eterna presenza, dove quel “Io Sono” non è di certo riferito ad un presente collocato nel tempo storico in cui sta parlando, ma lo trascende.

Per presentare un esempio abbastanza esplicativo, rispetto al discorso che stiamo trattando, ci fermiamo al verso 21 del capitolo 6 del Vangelo di Giovanni: si tratta dell'epilogo della vicenda in cui il Signore, camminando sulle acque, appare ai discepoli che si trovano sulla barca, nel lago. Il testo ci fa presente che la barca era al largo, ma con un termine a dir poco “folgorante” ci trasporta in una dimensione fuori dal tempo e dallo spazio: “ἤθελον οὖν λαβεῖν αὐτὸν εἰς τὸ πλοῖον, καὶ εὐθέως ἐγένετο τὸ πλοῖον ἐπὶ τῆς γῆς εἰς ἣν ὑπῆγον” (Gv 6,21). I due termini su cui è doveroso porre attenzione sono: εὐθέως e ὑπῆγον. Il primo è un avverbio, che significa immediatamente: capiamo qui che in un istante, quindi in un tempo ed in un modo *im-mediato*, cioè non mediato, la barca si

³⁴ Nel Vangelo di Giovanni troviamo per 22 volte “Ἐγὼ εἰμι”, ma sono solo 13 le volte in cui questa formula è considerata nel suo significato e valore teofanico. A questo proposito ricordiamo che i sacerdoti agli albori dell'era cristiana, vedevano nel numero 13 la pienezza della rivelazione, nonché la pienezza dell'azione di Gesù come Dio fatto uomo. Inoltre, dalla tradizione talmudica, in modo particolare in una Mishnà del trattato di Sechalim, al 6° foglio, nei passuchim da 1 a 3, è scritto che nel Tempio di Dio (all'epoca di Cristo), le prostrazioni, cioè gli atti di adorazione a Dio erano proprio 13. Per 13 volte gli uomini si dovevano prostrare. Ciò si aggiunge alla scansione dell'anno Liturgico nel mondo ebraico, che è composto da 13 parti.

modo passivo e significa “è stato compiuto/è stato portato alla pienezza- perfezione”.

La seconda finestra di riflessione ci viene offerta da quello che il Signore dice rispetto al nostro καιρός³⁵: ci dice infatti che il raggiungimento della pienezza di questo momento favorevole è effettuabile e disponibile sempre, in ogni tempo. Ogni volta che ci disponiamo all'incontro con Lui, può giungere a compimento quell'occasione, può perfezionarsi quell'appuntamento che da sempre il Signore ci ha fissato con il Suo Amore, per avere la vita eterna. Non si tratta qui di un tempo inteso come dimensione cronologica (χρόνος): quando Gesù vuole parlare di tempo in questo senso, lo fa per dare una misura e un orientamento nella successione degli eventi che devono verificarsi, come in Gv 7,33 dove dice “Ἐτι χρόνον μικρὸν μεθ’ ὑμῶν εἰμι καὶ ὑπάγω³⁶ πρὸς τὸν πέμψαντά με.”. Nel caso invece del καιρός potremmo pensare con abbastanza ragionevolezza che non si tratti di un momento collocato nel tempo, bensì di un evento che unicamente ha come cornice la relazione tra l'uomo e Dio, che si slaccia ultimamente dal computo del tempo come lo conosciamo sulla terra, e si inserisce invece nell'eterno, come espressione di un incontro tra il creatore e la propria creatura. Gesù ci dice, infondo, che il cuore del Signore è sempre disponibile, ogni volta, in ogni tempo (cioè in ogni circostanza della nostra vita), e che questo incontro è effettuabile e può giungere a compimento.

Avanzando nella lettura del capitolo, arriviamo al versetto 34, dove il Signore dice “ὅπου εἰμι ἐγὼ ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν” tradotto “Dove sono io voi non potete venire”, con alcuni elementi degni di nota. Il primo è l'uso del verbo εἰμι al tempo presente laddove Gesù sta parlando di un evento che accadrà *successivamente* rispetto alla scena in cui sta discorrendo con i suoi interlocutori coevi. In realtà capiamo bene che questo presente ci proietta nell'unica vera dimensione in cui tutti siamo immersi, ovvero l'αἰών: l'eternità. In ultima istanza, quindi, consideriamo un terzo elemento, ovvero la coniugazione del verbo ἔρχομαι all'aoristo infinito. Perché non viene usato l'infinito al tempo presente? Evidentemente anche qui abbiamo l'indicazione di una modalità e anche di una a-temporalità di questa azione (andare/venire), che ci inserirà in dio, quindi fuori dal tempo.

16. Capitolo 8

Nuovamente al versetto 21 troviamo: “Ἴο vado e mi cercherete...ὅπου ἐγὼ ὑπάγω ὑμεῖς οὐ δύνασθε ἐλθεῖν”, con la medesima formula già vista nel capitolo precedente, in 7,34. Ricordiamo che la possibilità di incontrare dio è sempre presente, possibile, in virtù della natura del καιρός per l'uomo; tuttavia il Signore qui ci parla di un luogo dove chi non crede in Lui non può accedere, un luogo destinato a chi non è di questo mondo: ovvero una dimensione in cui possono entrare solo coloro che amano il Padre, che Lo onorano e osservano la sua parola attraverso suo figlio, che è la porta di questo

³⁵Diciamo “nostro” sentendoci anche noi destinatari della sua parola, come lo furono i suoi fratelli al tempo in cui avvenne la vicenda narrata.

³⁶Sull'utilizzo del verbo ὑπάγω rimandiamo più avanti ad un paragrafo dedicato.

Σατανᾶς. λέγει οὖν αὐτῷ Ἰησοῦς Ὁ ποιεῖς ποιήσον τάχιον”. Nella prima parte del versetto si legge letteralmente: “E dopo quel boccone, satana entrò in quello [=Giuda figlio di Simone Iscariota]. Disse allora a questo Gesù: ciò che fai fallo più in fretta”.

Qua il problema si pone su due fronti. Il primo: nella tradizione cattolica, quando si traduce l'αὐτῷ a cui Gesù si rivolge, si intende sempre Giuda. Tuttavia analizzando attentamente il testo, risulta chiaro che *a questo* è riferito a Σατανᾶς, non all'Iscariota. Questo passaggio è importante perché ci rende più chiaro il resto del versetto, quando il testo ci consegna un imperativo aoristo di difficile resa in italiano (e in qualsiasi altra lingua probabilmente).

Quel ποιήσον che solitamente si traduce con *fallo*, è il verbo ποιέω, come abbiamo detto coniugato all'imperativo aoristo, seconda persona singolare. Si intravede già quindi la complessità che trova il traduttore nello sforzo di rendere comprensibile la scelta lessicale dell'autore del vangelo di Giovanni. Ci si domanda infatti: perché la scelta di questo modo verbale? Perché non è stato scelto un imperativo indicativo? La risposta, a nostro avviso, sta tutta nella parte iniziale del versetto: Gesù in quel momento non sta parlando con Giuda riferendosi alle contingenze. Non sta dicendo a Giuda di fare ciò che fa, alludendo al suo accordo con i Sommi sacerdoti, da cui riceve una somma di denaro in cambio della consegna del Signore. Gesù sta parlando con satana direttamente: ciò giustifica la scelta di un imperativo al modo aoristo, un imperativo *fuori dal tempo*, che allora travolge anche il lettore come un tuono dall'eternità (unica vera dimensione in cui tutto il cosmo è immerso). L'aoristo non indicativo, ricordiamo, sottrae l'azione alla dimensione temporale, conferendole un valore di absolutezza.⁴¹ Siamo inoltre certi di poter dire che il Signore sta parlando a satana in persona, e non a Giuda, anche perché, come abbiamo visto al capitolo 6,70, Gesù parla di Giuda come di un “εις διαβολος”, ovvero *un diavolo*, che è chiaramente diverso da Σατανᾶς.

Facciamo a questo punto una breve digressione, citando Lc10,18, “Εἶπεν δὲ αὐτοῖς: Ἐθεώρουν τὸν Σατανᾶν ὡς ἀστραπὴν ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα”. La traduzione che viene offerta solitamente è “Disse dunque a questi: Vedevo satana come folgore cadere dal cielo”. Una traduzione più letterale potrebbe essere la seguente: “Disse dunque a questi: Vedevo il satana come folgore dal cielo cadente”, dove però è necessario sottolineare che Ἐθεώρουν è il verbo θεωρεω coniugato all'indicativo imperfetto,

comprenderne la portata. Il Signore fa riferimento ad un essere specifico, reale e presente, che (con l'utilizzo dell'articolo in greco) riconosciamo come IL principe del mondo, distinto da tutte le altre potenze del male, delle quali è in qualche modo il rappresentante supremo. Citiamo ad esempio “ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.” (formula che troviamo in Mt 8,12; 13,42; 13,50; 22,13; 25,30; 24,51 e Lc13,28). Vediamo qui l'uso dell'articolo ὁ per definire in modo marcato la *qualità* di questo pianto e di questo stridore [digrignamento] di denti, che nell'eone dell'eternità, in una condizione di condanna e lontananza da Dio, diventano per antonomasia “IL” pianto e “LO” stridore di denti, davanti al quale la tristezza che diventa pianto e la rabbia che diventa stridore di denti in questa vita contingente, è un pallido riflesso di ciò che sarà nella vita che prosegue dopo la morte del corpo.

⁴¹ Riportiamo a questo proposito alcuni esempi: μένετε (presente) = continuate a rimanere! Μείνατε [Gv 15,10] (aoristo) = rimanete! Cioè: non andate via.Lo stesso per εἰάν μείνητε [Gv 15,7] (congiuntivo aoristo) = qualora rimaniate (implicito: "e non andiate via") ed infine εἰάν μείνητε [Gv 15,5] (congiuntivo presente) = qualora continuiate a rimanere.

τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν, ἣν δέδωκάς μοι ὅτι ἠγάπησάς με πρὸ καταβολῆς κόσμου.” Letteralmente: “Padre (qua nominativo), ciascuno che hai dato a me, voglio che dove sono io anche quelli siano con me, affinché vedano/contemplino la gloria la mia, che hai dato a me poiché amasti me prima della fondazione del mondo”. Questo passo ci fornisce qualche ulteriore ragione per considerare evidente (qualora vi fosse il dubbio) la preesistenza del Tetragramma rispetto alla fondazione del mondo, così come l’amore che lega il Padre al Figlio *ab aeterno*. E in ordine alla nostra riflessione, pare anche questa una conferma del fatto che la fondazione del mondo è preceduta, fondata (e resa piena di significato) proprio dalla relazione d'amore tra Padre e Figlio [poiché amasti me prima della fondazione del mondo]. L’amore dunque che lega il Padre e il Figlio è in posizione di causa prima potremmo dire, rispetto alla fondazione del mondo, pur tenendo sempre presente che la causalità non implica una successione temporale (cronologica potremmo dire), bensì ci informa sull’origine potremmo dire semantica della creazione, che viene generata dal significato di questo amore divino. Prendendo in prestito un termine dalla biologia, potremmo anche dire che questo *poiché amasti me prima della fondazione del mondo* è il genotipo della creazione tutta, è ciò che costituisce il DNA della fondazione del mondo.

28. CAPITOLO 18

Gv 18,6 “ὡς οὖν εἶπεν αὐτοῖς Ἐγὼ εἰμι, ἀπῆλθαν εἰς τὰ ὀπίσω καὶ ἔπεσαν χαμαί.” “come dunque disse a questi Io Sono, si allontanarono indietro e caddero a terra”.

Vediamo in questo versetto un costrutto particolare: *εἰς τὰ ὀπίσω*, (che ritroviamo anche due capitoli più avanti, in Gv 20,14), che risulta essere un'espressione rintracciabile – in combinazione con il verbo *πίπτω*, *cadere* – in Filone d'Alessandria, in *Legum Allegoriae*, 2:99. Ciò ci induce a pensare che questa sia una ulteriore importante conferma rispetto al contesto d'origine del IV vangelo.

Gv 18,36 “ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· Ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται ἂν οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο, ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν” “Il mio regno non è da questo mondo, se fosse il mio regno da questo mondo, i miei servitori avrebbero combattuto affinché non fossi consegnato ai giudei. Ora/ in questo momento dunque il mio regno non è di qui”.

Poniamo brevemente l'attenzione sul costrutto *ἂν (...)* ἠγωνίζοντο, dove abbiamo *ἂν* + tempo storico – in questo caso imperfetto del verbo *αγωνίζομαι* – che si trova quando si vuole intendere un'ipotesi irreali. Gesù ci sta dicendo quindi che si tratta di una circostanza del tutto immaginaria, non reale. Considerando che tutto ciò che vuole il Signore lo compie, possiamo pensare che la sua volontà non voglia appunto che intervengano i suoi servitori in quel contesto.

Più avanti, in Gv 18,37 “ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον” Gesù dice

γῆν.⁴⁸ Luca aggiunge quindi (Lc 23,45) “τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος” – usando il costrutto del genitivo assoluto – cioè “essendo scomparso il sole”. Prestiamo attenzione a questo passaggio fondamentale per capire come la morte di Cristo sia stato un evento che ha bucato in qualche modo la dimensione del tempo per come la conosciamo e percepiamo noi. Il sole *non c'era* in quelle tre ore: non esisteva. E la terra era dunque interamente buia. Cosa possiamo dedurre? Considerando che in Ap 13,8 si dice che l'agnello è “immolato fin dalla fondazione del mondo”, ci pare di capire che quando Cristo venne immolato sulla croce, chi era lì vide la condizione del mondo e della terra al momento della fondazione del mondo, quando ancora gli astri – e dunque il sole – non erano stati creati. Ci immergiamo quindi in una dimensione extra-cronologica, che concerne l'eternità e che quindi dà spazio al concetto di καιρός.

30. KAIROS

Nonostante generalmente si incontri la parola καιρός tradotta con *tempo*, *momento*, ci pare qui necessario un approfondimento riguardo alla traduzione prima e all'interpretazione poi di questo termine, così significativamente utilizzato all'interno del NT. Facendo una ricerca per parole, sul testo greco, notiamo subito quanto sia utilizzato dai redattori, apparentemente nei contesti più disparati e ad un primo sguardo forse anche slegati tra loro. Ma ad un esame più attento, ci accorgiamo ben presto di come le circostanze nelle quali viene inserito, e preferito al termine χρόνος, siano in realtà tra loro accomunate da un aspetto in particolare: l'intento di non indicare una *quantità di tempo*, bensì una *qualità di opportunità*. Appare intuibile che laddove si parla di καιρός non vi è l'intenzione di dare coordinate di quantità o di puntualità rispetto alle circostanze cronologiche, quanto piuttosto indicare la specificità di un momento, di una occasione, di un evento che attende e trova il proprio compimento *nella* vicenda umana, ma ad un livello che interpella necessariamente l'intervento di una dimensione *altra* rispetto a quella terrena. Facciamo alcuni esempi che possono aiutarci ad entrare meglio in questa prospettiva. Prendiamo il vangelo di Matteo, capitolo 8 versetto 29. Gli indemoniati chiedono a Gesù “ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς;” ovvero “Sei venuto qui prima del tempo a metterci alla prova?” con il verbo βασανίζω coniugato all'infinito aoristo attivo, cioè una modalità di esprimere l'azione -ancora una volta lo ricordiamo- fuori dal tempo. E confrontando con questo versetto anche tutti gli altri del vangelo di Matteo dove incontriamo il termine καιρός, ci rendiamo conto che si tratta di vere e proprie occasioni, di circostanze in cui si parla di accadimenti che trovano o devono trovare il proprio compimento, la propria pienezza. E la pienezza significa l'adempimento della volontà del Padre, significa un contatto diretto con quella dimensione di eternità che svela la

⁴⁸Qua possiamo fare un'ipotesi. Se fosse caduta una omicron, nei manoscritti più antichi, vorrebbe dire che il buio non era “sull'intera terra”, bensì (ipotizzando l'aggettivo ολόη in luogo di ολή) fu buio “sulla terra desolata/funesta/distrutta”, cosa che ci riporterebbe a quei primi versetti della Genesi, dove si parla di “tou vavou” per indicare la desolazione di una condizione precedente alla creazione del mondo.

verità di ogni cosa. Così quindi Gesù pare quasi fiorire, in una contemplazione ed una lode incontenibile verso il Padre, quando lo ringrazia per avere svelato “queste cose ai piccoli” (Mt 11,25) e l’evangelista introduce questo racconto proprio con l’espressione Ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, che viene tradotta spesso con “In quel tempo”, quando tuttavia comprendiamo come non si tratti di un tempo, quanto di un’occasione, di un appuntamento che permette all’eternità di congiungersi con le vicende umane. Così anche ritroviamo in Matteo questa espressione in altri passi (12,1 e 14,1), dove vengono introdotte narrazioni che evidenziano l’irruzione di dio nella trama terrena.

Ancora, proseguendo nel primo vangelo, troviamo καιρός all’interno di parabole (il momento della mietitura, che parla in definitiva del disvelamento della verità nella relazione tra gli uomini e dio, Mt 13,30; così come il “tempo dei frutti”, che non è evidentemente un tempo, ma anche qui un disvelamento, Mt 21,34 e 41). E così Gesù ci indica che esistono dei σημεῖα τῶν καιρῶν (cfr Lc 12,56), con ciò che significa il termine σημεῖον (che rimanda ad un aspetto celebrativo in ambito sacerdotale⁴⁹), che in questo versetto viene accostato a τῶν καιρῶν, quasi a volerci indicare che è Lui il Signore dei tanti καιροί che possono verificarsi nella loro pienezza e rendere visibile la verità.

In questo senso, quindi, Gesù dice in Mt 26,18 Ὁ καιρός μου ἐγγύς ἐστίν, ovvero “Il mio momento è vicino”, che potrebbe essere anche tradotto “Il mio momento prossimo accade/esiste”. La sfumatura è quasi impercettibile, ma ci orienta verso una ulteriore riflessione: il καιρός si esplicita in circostanze puntuali, all’interno delle coordinate del tempo (*hic et nunc*), tuttavia ha una propria esistenza al di là della situazione temporale in cui si verifica. Detto in altre parole: considerato dall’αἰών, cioè dall’eternità, il καιρός è sempre presente, e tuttavia si verifica aprendo una finestra di comunicazione “tra la terra e il cielo” nel momento in cui si verificano le circostanze terrene necessarie al disvelamento di questa occasione, che è portatrice di verità e quindi ci rende più tangibile la presenza di dio nell’umanità.

Le coordinate spazio-temporali in cui il καιρός può verificarsi, tuttavia, rimangono a noi sconosciute, come dice il Signore in Marco 13,33 “οὐκ οἴδατε γὰρ πότε ὁ καιρός ἐστίν”, cioè “non sapete infatti quando è/c’è il καιρός, motivo per cui ci esorta a “guardare/fare attenzione e vigilare/stare svegli” Βλέπετε, ἀγρυπνεῖτε. Nel vangelo di Marco, un paio di capitoli prima, in 11,13 troviamo l’episodio in cui Gesù si accosta ad un fico per coglierne i frutti, ma non ne trova; il redattore ci riporta alcuni particolari interessanti. Il primo è che il Signore si avvicina al fico “καὶ ἐλθὼν ἐπ’ αὐτὴν οὐδὲν εἶρεν εἰ μὴ φύλλα” “e venendo sotto/vicino a questo (il fico) niente trovò se non foglie”. “ὁ γὰρ καιρός οὐκ ἦν σύκων” “infatti l’occasione non era dei fichi”. Sebbene di consueto si traduca “non era infatti la stagione dei fichi”, se proviamo a tenere come traduzione di καιρός “occasione/momento opportuno”, sentiamo che c’è qualcosa d’altro oltre all’indicazione stagionale. Che senso avrebbe altrimenti, che

⁴⁹ Ricordiamo che il termine σημεῖον in greco è la traduzione del termine HOT in ebraico, che significa Alfa e Omega, ed è quindi esso stesso il grafema del nome di Dio.

pienezza, diremmo quasi alla maturazione, alla perfezione, alla completezza. E quando possiamo dire che qualcosa si svela nella sua pienezza? Quando ci appare visibile nella sua verità.

Considerando il *καιρός* come momento favorevole in una relazione, non è difficile figurarsi come esso sia strettamente connesso alla verità di quella relazione: verità che si rivela nella pienezza. Il *καιρός*, secondo ciò che troviamo nei vangeli di Luca e di Giovanni, è luogo favorevole entro il quale siamo chiamati a vivere la preghiera e la vigilanza: siamo esortati infatti a vigilare e pregare come in Luca 21,36, “ἀγρυπνεῖτε (vigilate) δὲ ἐν παντὶ καιρῷ (in ogni καιρός) δεόμενοι (pregando)”. In Gv 7,6, inoltre, veniamo a conoscenza del fatto che il *καιρός*:

1- viene, quindi non soltanto accade e si verifica, ma anche viene verso ciascuno di noi, per incontrarci;

2- ciascuno ha il proprio, come deducibile dall'opposizione ὁ ἐμὸς (il mio) / ὁ ὑμέτερος (il vostro)⁵⁰;

3- πάντοτέ: traducibile con sempre e ovunque, quindi potremmo dire (senza interpellare il *χρονος*) in ogni circostanza della vita e in ogni luogo in cui ci troviamo;

4- ἔτοιμος, ovvero disponibile. Per gli esseri umani non vi è dunque limite alcuno all'accesso al proprio *καιρός*, poiché esso è sempre e ovunque disponibile.

5- ἐστίν, c'è, esiste, è presente.

Detto ciò, è anche vero che nonostante sia sempre e ovunque disponibile, è necessario che vi siano condizioni specifiche perché esso possa verificarsi, e questo lo si comprende leggendo i passi dove si ritrova l'espressione ἄχρι καιροῦ (es Lc 4,13 o At 13,11), che viene tradotta “al tempo fissato” o “per un certo tempo”. Ciò ci riporta al concetto di pienezza che abbiamo affrontato precedentemente.

Troviamo inoltre altre espressioni che ci descrivono il *καιρός* come un momento/un tempo opportuno in cui accadono determinati fatti:

1- ἐν τῷ νῦν καιρῷ “nel tempo di adesso” (Rm 3,26, 11,5; 2Cor 8,14)

2- ἔτι κατὰ καιρὸν “nel tempo opportuno” - Cristo morì – (Rm 5,6)

3- Κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον ἐλεύσομαι (Rm 9,9) dove si parla della promessa fatta a Sara, e si riporta che il Signore disse “In questo tempo verrò”. Sentiamo una difficoltà nel figurarci come sia possibile conciliare il tempo futuro del verbo *ερχομαι* (venire) con l'espressione “in questo tempo”, che pare quasi un “adesso”.

Incontriamo poi un'espressione di grande profondità in 1Cor 7,5, laddove Paolo si esprime così “ἐκ συμφώνου πρὸς καιρὸν” riferendosi alla decisione di privarsi l'un l'altro nel rapporto tra uomo e donna (all'interno della chiesa domestica). Ciò che ci pare degno di attenzione è da un lato “ἐκ συμφώνου” che viene tradotto “di comune accordo”, ma che etimologicamente ci riporta direttamente alla parola “sinfonia”, intesa come armonia, come vibrazione di suoni, di voci (*φωνή*) che si

⁵⁰Ritroviamo questo concetto anche in 2Tess 2,6, in 1Tim 2,6 e 6,15, così come in Tito 1,3, con *καιροῖς ἰδίοις*, intesi come opportunità proprie di ciascuno/tutti (*πάντων*) o come opportunità di manifestazione.

esprimono in consonanza. Si tratta quindi di intuire che c'è un allineamento di intenti laddove ci si trovi πρὸς καιρὸν, cioè “durante/alla presenza/ in vista/in prossimità/presso” il καιρός, e Paolo precisa che questa astinenza deve essere orientata alla preghiera, per ritornare poi alla lecita unione tra l'uomo e la donna.

Arriviamo quindi ad un passo fondamentale per comprendere ancora qualcosa della natura del καιρός, in 1Cor 7,29 “ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν”, che letteralmente si traduce “il καιρός è contratto”, oppure “il καιρός contratto c'è/esiste”. Come potremmo pensare – ancora una volta – che καιρός possa essere tradotto con “tempo”, se qui si dice che è contratto/abbreviato/ridotto? E con ciò ricordiamo che è un participio di συστέλλω, verbo che significa raccogliere, ridurre, limitare, concentrare, e che viene utilizzato anche per descrivere l'azione di ammainare le vele. Sentiamo qui quasi la concretezza di questo καιρός che può essere sottoposto a queste azioni. Caratteristiche ulteriori del concetto di καιρός le rintracciamo in 2Cor 6,2, allorché Paolo associa ad esso gli aggettivi δεκτῶ ed εὐπρόσδεκτος, dove quasi sempre vengono tradotti con lo stesso vocabolo in italiano, ma che evidentemente presentano sfumature leggermente differenti.

Δεκτος infatti significa gradito, accettato, capito, da afferrare, mentre εὐπρόσδεκτος è un composto di εὐ+πρός+ δεκτός (e deriva come δεκτός dal verbo δέχομαι, che sottolinea ulteriormente la bontà, il valore positivo (εὐ), la vicinanza (πρός) di questo καιρός che si verifica “ora” (ἰδοὺ νῦν).

È inoltre, il καιρός, una circostanza in cui avremo la possibilità di mietere – se non desisteremo dal far il bene e se non ci saremo stancati – ed è un tempo che possiamo avere, anzi, che abbiamo (Gal 6,9-10, καιρῶ γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν μὴ ἐκλύομενοι, Ἄρα οὖν ὡς καιρὸν ἔχομεν).

Proseguendo nella lettura, ci accorgiamo che ancora una volta non può trattarsi di un tempo, ma di qualcosa di completamente altro rispetto a χρόνος. Leggiamo infatti in Ef 5,16, “εἰς οἰκονομίαν τοῦ πληρώματος τῶν καιρῶν”, dove si fa riferimento ad una economia, intesa come amministrazione, disposizione, distribuzione ma anche disegno della pienezza dei καιροί. Pienezza che quindi può essere amministrata, distribuita secondo il volere di dio naturalmente. Procedendo nella lettura di Ef 5,16 troviamo un interessante spunto di riflessione “ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν”, con un participio dal verbo ἐξαγοραζόμαι, che significa comprare, acquistare (ritroviamo questo verbo anche in Col 4,5). Appare evidente che se si trattasse di un tempo, ciò non sarebbe affatto sensato né comprensibile, dal momento che χρόνος ci si presenta come una realtà che fluisce, che scorre indipendentemente dal nostro desiderio di afferrarlo, e sarebbe assurdo pensare di poterlo comprare. Mentre per il καιρός ciò è (in qualche modo) possibile. In Ef 6,18 inoltre, vediamo che di nuovo si parla di preghiera e di una condizione per stare nel καιρός, ovvero “ἐν Πνεύματι”, nello Spirito (Santo). Difficile dunque pensare di potere vivere questo καιρός e in questo καιρός, ciascuno nel proprio, in ogni condizione ed in ogni tempo, nella pienezza, senza considerare la necessaria immersione nella relazione con la terza persona della Santissima Trinità. In 1Tes 2,17, troviamo un'espressione di difficile traduzione, “πρὸς καιρὸν

ᾠρας”. Il dizionario greco-italiano infatti ci dice che “ᾠρα,-ας”⁵¹ significa durata, stagione, tempo, ma anche tempo opportuno, occasione presentandosi dunque come sinonimo di καιρός. Può considerarsi anche questo passo un indizio per capire che veramente è un'occasione, quasi un appuntamento che Dio dà ad ogni sua creatura. Leggendo poi 1Tim 4,1, sappiamo che anche in futuro continueranno ad esservi dei καιροί, e precisamente che si verificheranno posteriormente (ἐν ὑστέροις καιροῖς) in termini cronologici. Ricordiamo che qui l'aggettivo ὑστέρος significa proprio *seguinte, posteriore*; motivo per cui non ci pare precisissima la traduzione che spesso troviamo di questa parte del versetto, ovvero “negli ultimi tempi”. Anche perché il vocabolario paolino, in questo caso, è fornito anche del termine ἐσχάτος, che per l'appunto *significa ultimo, estremo, culminante* ed è sovente riferito agli ultimi giorni. In virtù anche di questo, ci pare di dedurre che in realtà l'essenza del καιρός oltrepassa e supera le categorie della realtà umana e della sua caducità, ed è destinata a rimanere ben al di là della chiusura della “storia” (sempre che questo concetto, estraneo al mondo ebraico, abbia senso di essere considerato). In 2Tim 3,1 a questo proposito leggiamo “Τοῦτο δὲ γίνωσκε, ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποὶ” dove vediamo bene che l'aggettivo ἐσχάταις è riferito al termine ἡμέραις (giorni), che ha una precisa connotazione cronologica. E si parla inoltre di un'altra caratteristica dei καιροὶ che si verificheranno: saranno χαλεποὶ difficili, duri, penosi, gravosi e ἐνστήσονται cioè incomberanno, minacceranno con ἐνίστημι (ἐν+ίστημι) che ha tra gli altri significati anche divenire consistente, congelare (coagularsi), stare, avere inizio e alla forma medio-passiva ha valore causativo. Tutti indizi che possono darci informazioni circa le qualità di questi καιροὶ χαλεποὶ. Nella 1Pt 1,11 troviamo che il καιρός può essere fatto oggetto di ricerca e di indagine (come avvenne tramite i profeti prima di Cristo), “ἐραυνῶντες εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν”. In Ap 1,3 viene ribadito ciò che anche Gesù aveva già detto, ovvero che il καιρός può essere vicino: ὁ γὰρ καιρὸς ἐγγύς. Sul fatto che abbiamo accennato poc'anzi, rispetto alla natura in qualche modo eterna del καιρός, ci pare importante citare anche Ap 11,18, dove si dice che è giunto “ὁ καιρὸς τῶν νεκρῶν κριθῆναι καὶ δοῦναι τὸν μισθὸν τοῖς δούλοις σου τοῖς προφήταις καὶ τοῖς ἁγίοις καὶ τοῖς φοβουμένοις τὸ ὄνομά σου, τοῖς μικροῖς καὶ τοῖς μεγάλους, καὶ διαφθεῖραι τοὺς διαφθείροντας τὴν γῆν”. Quindi il καιρός qui viene connesso al giudizio dei morti, alla ricompensa dei servi di dio, dei profeti, dei santi e di chi teme il nome del Signore, ma anche la distruzione di coloro che hanno distrutto la terra. In Ap 12,12 vediamo inoltre che anche il διάβολος (diavolo) ha un καιρός, ma che a differenza di ciò che è per gli uomini (sempre e ovunque disponibile) il suo è ὀλίγος, cioè piccolo, breve, in ogni caso limitato. Infine, in Ap 22,10, il Signore ci ripete ancora una volta che ὁ καιρὸς γὰρ ἐγγύς ἐστιν. Possiamo tradurre anche qui in due modi, simili ma leggermente differenti nella sostanza. “Il καιρὸς infatti è vicino”, oppure “Infatti il καιρὸς vicino c'è/esiste”. Sono entrambe traduzioni plausibili, che

⁵¹In Gv 2,4 troviamo questo sostantivo, dove Gesù dice che ancora non è giunta la sua ora: evidentemente si tratta anche qui di un modo per intendere il suo καιρός.

ci rimandano comunque ad una vicinanza di questo *καὶρὸς*, di questa opportunità di comunione con il Signore, che ci rende presente ogni cosa ed ogni evento.

Qwen3-Max8:03 pm

Introduzione accademica – stile “Treza Pagina” (alta divulgazione intellettuale, tono incisivo, ritmo serrato, lessico raffinato ma non pedante)

Immaginate un tempo che non scorre. Non una linea tesa tra il ricordo e l’attesa, non una freccia che trafigge il futuro, ma una sfera: compatta, interconnessa, viva. Immaginate che ogni evento — la creazione del mondo, l’Esodo, il Getsemani, la Pentecoste, persino il vostro respiro di adesso — non sia semplicemente *successivo* ad altri, ma coesista in un’unica trama luminosa, tessuta dall’eterno presente di Dio. Questa non è fantascienza teologica, né esercizio mistico per iniziati. È la provocazione silenziosa che le Sacre Scritture lanciano a chi osa leggerle senza le lenti deformanti della modernità.

Per secoli abbiamo letto la Bibbia come una cronaca sacra: una storia lineare che parte dall’Eden e punta all’Apocalisse, con Gesù al centro come snodo temporale. Ma cosa accade se quella stessa Bibbia — proprio nei suoi testi più densi, più enigmatici, più *giovannei* — ci suggerisce che la storia non è una strada, ma un tempio? Che il tempo non è un fiume, ma uno specchio? Il Vangelo di Giovanni non dice forse che Cristo “prima che Abramo fosse, io sono” (Gv 8,58)? E l’Apocalisse non apre forse visioni in cui angeli sigillano, trombe suonano e troni si levano *fuori* da ogni sequenza logica, in un eterno presente carico di passato e gravido di futuro?

Questa ricerca non vuole dissolvere la storicità della Rivelazione — anzi, ne esige il rispetto assoluto — ma chiede: e se la Scrittura operasse con una grammatica del tempo radicalmente diversa dalla nostra? Se ciò che noi chiamiamo “profezia” non fosse anticipazione, ma *rivelazione simultanea*? Se “Olam HaZeh” e “Olam HaBa” non fossero due epoche consecutive, ma due dimensioni sovrapposte, accessibili già ora a chi ha occhi per vedere?

Il lettore che prosegue oltre queste righe dovrà abbandonare la comoda illusione che il tempo sia neutro, oggettivo, universale. Dovrà accettare di camminare su un terreno instabile, dove i verbi si piegano, i tempi si intrecciano e la Trinità appare non come soggetto della storia, ma come suo centro immobile — il punto attorno al quale ogni istante ruota, splendente. Non promettiamo risposte definitive. Promettiamo, però, una lettura capace di far tremare le certezze. Perché forse, proprio là dove il tempo si rompe, la Parola comincia a bruciare.

