

# Recensioni

K. APPEL, *Tempo e Dio. Aperture contemporanee a partire da Hegel e Schelling* (Biblioteca di teologia contemporanea 187), Queriniana, Brescia 2018, pp. 237, € 28.

«Le persone come noi, che credono nella fisica, sanno che la distinzione fra passato, presente e futuro non è altro che una persistente, cocciuta illusione». Se ha ragione Einstein (*Lettera alla sorella di Michele Besso*, Princeton, 16 marzo 1955), è facile la profezia che sotto le rovine del tempo rimanga sepolta anche la (presunta) realtà designata con il secondo termine: "Dio". Prima di dolercene c'è da lasciarsi istruire dalla congiunzione apposta nel titolo di questo saggio: "Tempo e Dio", stanno o cadono *insieme*. Però se ne deve precisare la ragione.

Soltanto dal ripensamento delle condizioni istitutive del tempo trova significato anche il discorso su "Dio". Ora è proprio a riguardo delle condizioni istitutive del tempo che anche la filosofia della scienza riconosce un debito di tipo antropologico: non si tratta di raggiungere una oggettività del tempo entro la quale andrebbe ad inserirsi l'esistenza, perché la consistenza del primo è inseparabile dall'attuazione umana. Pertanto, quel che viene presentata come una diade, riguarda sempre un discorso a tre voci: uomo-tempo-Dio. Al di fuori dell'istanza antropologica non trovano significato la tematica del tempo e la questione di Dio.

È da questa prospettiva che si deve cogliere l'interesse del saggio di Appel, in particolare la tesi del tempo come testo soggettuale. Al di là della naturalizzazione del tempo e/o della sua mitizzazione ciclica, con Merleau-Ponty il compito che si apre è di: «comprendere il tempo come soggetto, il soggetto come tempo» (Id., *Fenomenologia della percezione*, § 20, terza parte, p. 540; cit. a p. 188). Non esiste un mondo sussistente per sé e un tempo cronologico indipendente dal soggetto (204). Gli autori convocati da Appel in un forum ideale concorrono, anche *a contrario*, al chiarimento di questa tesi. Così, in rapporto a Leibniz, si può dire che il tempo non esiste come entità a sé stante esterna alla temporalità dell'esistenza relazionalmente istituita: il tempo

esiste sempre solo come tempo proprio. La filosofia di Kant assegna al tempo la funzione di unificazione che nella metafisica classica spettava all'essere. Rimane emblematica la terza antinomia, come vertice della tensione tra il meccanicismo naturalista e la teleologia della libertà. Nella panoramica di Appel, è degno di nota l'anticipo di Heidegger rispetto alla filosofia idealista. Per il filosofo di Meßkirch la temporalità è il senso dell'essere dell'ente che chiamiamo Esserci. L'esistenza – riferita al poter-essere – e l'effettività – come insuperabile gettatezza nel mondo – qualificano l'essere stesso come radicalmente temporale. Attenzione più ampia viene invece prestata agli scritti di Schelling, di cui viene apprezzato il superamento del sostanzialismo della pura presenza. Nell'affermazione di Dio come condizione radicale della possibilità e quindi della libertà trova riscatto una concezione del tempo sotto il primato dell'avvenire. Se si considerano le predilezioni della ricerca di Appel, non desta sorpresa l'accuratezza con cui viene ricostruito il contributo hegeliano, secondo il tracciato di un "vero" da non intendersi come sostanza, ma come soggetto nel suo cammino di esteriorizzazione.

Ora, è proprio riguardo alla valutazione della proposta hegeliana nell'economia complessiva della riflessione sviluppata nel saggio di Appel che è possibile sollevare alcuni interrogativi che tengono aperto il confronto. Qualora l'abolizione della pretesa di totalità (quale stigma del sostanzialismo) si traducesse in un alleggerimento dell'effettività, non si vede come sia possibile mostrare che il tempo è rivelazione della libertà (in quanto non separabile da essa). Nella concezione della contingenza come *apertura* dell'Assoluto l'ontologia sostanzialista non appare superata, ma solo interrotta. Non basta sostenere che "Dio è l'apertura del tempo" (204); occorre precisare che lo apre *come tempo*. Detto altrimenti, in questione è il rilievo ontologico del dispositivo dell'*Aufhebung*: come si definisce il rapporto tra superamento e sussunzione? A p. 138 si vuol tenere fermo che il tempo non è semplicemente "evento di Dio"; ma come darne conto? Il chiarimento auspicato chiama in causa un modello ve-

ritativo che precisi il ruolo dell'attuazione antropologica nella costituzione dell'evidenza.

Si tratta di uno snodo che il discorso filosofico autonomo (svolto nella prospettiva di una ontologia fenomenologica) è in grado di problematizzare e che il confronto con il canone biblico restituisce come condizione *interna* all'auto-comunicazione di Dio. Per la Bibbia, "Dio" è predicato dell'impronunciabile JHWH, di Colui che fa alleanza ed apre futuro, facendo uscire dal tempo votato alla morte, nel quale il passato rimarrebbe immutabile e il futuro significherebbe solamente l'eterna ripetizione del passato. JHWH è piuttosto la designazione non-rappresentabile di una unicità relazionale. E quando si afferma che la creazione è il *cantus firmus* della Scrittura, non si vuol dire semplicemente che il tempo del mondo viene inserito nel tempo della salvezza, perché l'ordine della grazia riguarda il principiario di Dio *con* l'uomo (32; 138). Da qui – da una relazione che Dio non vive da fuori del suo mistero – viene superata ogni contrapposizione, ma anche ogni accostamento tra tempo della rivelazione e tempo secolarizzato, perché nella convocazione – per grazia – dell'attuazione della nostra libertà, si realizza una rendizione *del* tempo (e non meramente *dal*).

Il discorso sul tempo non riguarda una condizione esterna – a mo' di contenitore o cornice – all'esistenza, ma il suo dramma, relativo ad una originaria condizione di responsabilità. La vera minaccia per il tempo è l'indifferenza al soggetto, al suo poter-essere. Per la forma biblica della verità la temporalità umana è interamente esposta alla possibilità della salvezza, la quale viene intesa come una pienezza che non rimane apriorica rispetto alla storia dell'uomo e del mondo, perché assume i tratti di un compimento nuziale e di una trasformazione che non viene delineata come una semplice abolizione, dacché trova anticipazione proprio nel rischio del dramma della libertà umana (è la speranza nei "cieli nuovi e terra nuova").

Il rinvio dossologico è certamente funzionale all'istanza di una non-rappresentabilità oggettiva, quindi di una eccedenza; però deve cautelarsi da una sottodeterminazione dell'effettività del pratico, ché, altrimenti, la temporalità del soggetto sarebbe puramente estetica. Penso si debba dire che: «La verità del tempo risiede nel testo» (204), a condizione però che si intenda dire: "nell'azione da cui il testo proviene (l'evento

cristologico considerato nella temporalità relativa al "secondo le Scritture") e che il testo genera".

Massimo EPIS

J.M.G. BARCLAY, *Paul and the Gift*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) – Cambridge 2016, pp. XVI + 656, € 132,14.

John Barclay, docente alla Durham University e già autore di libri e contributi sul pensiero paolino, ha qui prodotto un corposo e prezioso volume che diverrà termine di confronto obbligato per gli studi sulla soteriologia paolina. Essa è approcciata da una prospettiva originale, come indicato dallo stesso titolo. Infatti non struttura la ricerca attorno al termine "grazia" o altri consueti nella manualistica teologica, come "giustificazione" etc. (pur non ignorando le connotazioni che essi hanno ricevuto dalla lunga tradizione di riletture: cfr. pp.79-182), bensì illustra il pensiero paolino a partire da una prospettiva di antropologia culturale. Segnatamente, si rifà dapprima al saggio di Marcel Mauss "Essai sur le Don" (1925), che evidenzia come i doni nelle società arcaiche erano strumenti per creare mutue relazioni sociali, prospettiva sostanzialmente confermata dagli studi antropologici successivi (12-24). Questa concezione ritorna nei testi letterari e filosofici dell'antico mondo greco-romano, culminante nel trattato di Seneca *De Beneficiis* (25-51). Senza scadere nella gretta logica del *do ut des*, che ne comprometterebbe la nozione stessa, nondimeno i doni erano donati con l'aspettativa di creare delle reciprocità, se non altro in termini di relazioni, e offerti a soggetti ritenuti atti a ciò. Seneca, che configura il ritorno atteso in termini non materiali, bensì di gratitudine, non è altro che una voce originale entro tale paradigma, non una sua smentita. Il paradigma cambierà solo con il moderno pensiero occidentale, con l'introduzione del concetto di "puro altruismo" (lemma coniato in Francia da Comte), e soprattutto con Derrida, che enfatizza la natura gratuita del dono che, per darsi tale, non ha alcuna aspettativa di ritorno (59-63). L'A. tuttavia argomenta motivatamente che questo è uno sviluppo esclusivamente contemporaneo del concetto.

Ogni concetto può però essere radicalizzato in accordo alla "tendency to draw out a concept to its endpoint or extreme" (67). In tal caso l'A. adotta la qualifica, non proprio immediata, di "perfection",

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.