

# Il “sapere assoluto” e un versetto di Marco (ora e per sempre, *Offenbarung*)<sup>1</sup>

GIANLUCA GARELLI  
Università di Firenze

**ABSTRACT:** What happens to time in the *Phenomenology of Spirit*, once the self-consciousness has reached the form of «absolute knowing»? This question has always been crucial for Hegel’s scholars. What does it mean that absolute knowing «deletes» [*tilgt*] time, since it is here (and just here) that the spirit can begin its «new», true story? The hypothesis presented in this paper is in a broad sense «theological». To understand the difficult final steps of Hegel’s masterpiece, the essay proposes a parallel reading of a famous verse from the Gospel of Mark (1.15), dedicated to the fulfillment of the *kairos* as a premise for the advent of the kingdom of God.

**KEYWORDS:** G.W.F. Hegel, time, *kairòs*, absolute knowing, end of history.

I. Che cosa avvenga del tempo secondo la *Fenomenologia dello spirito*, una volta che la coscienza abbia concluso il proprio cammino e sia diventata consapevole di sé nella forma del «sapere assoluto», è questione che da oltre due secoli inquieta gli interpreti di Hegel. Ciò soprattutto in considerazione di due passaggi testuali, che riporto qui di seguito. Nel primo, Hegel esplicita con chiarezza l’idea di un *compimento* della temporalità nel momento in cui lo spirito perviene al culmine della propria autocoscienza:

<sup>1</sup> Il testo qui presentato costituisce parte di uno studio, in corso di realizzazione, dedicato al tema della certezza sensibile nella *Fenomenologia dello spirito* e al suo rapporto con la religione. Nella loro autonomia, queste pagine sembrano offrire un’interpretazione di Hegel più azzardata di quanto (spero) non apparirà a suo tempo, una volta concluso il lavoro e debitamente restituita l’argomentazione al suo contesto. Va detto che si tratta in ogni caso – ed è doveroso ammetterlo – di un’interpretazione parziale e non ortodossa, almeno rispetto allo *standard* delle letture hegeliane, per un duplice motivo: 1) cerco di leggere la *Fenomenologia* nella sua (relativa) autonomia dal successivo sistema; e in certo modo 2) di rinvenire nelle sue pieghe testuali elementi per così dire di *immunizzazione* dal sistema stesso. Ovviamente non mi sfugge la parzialità di questa lettura: essa tuttavia mi pare non del tutto inappropriata a dialogare con la prospettiva presentata da Félix Duque nel testo pubblicato in questo volume. Di qui anche il senso del sottotitolo che ho dato al mio contributo.

Il tempo è il concetto stesso, che c'è, cioè esiste [*da ist*] e si rappresenta alla coscienza come intuizione vuota; è per questo che lo spirito si manifesta necessariamente nel tempo, e si manifesta nel tempo fino a quando non coglie il suo puro concetto: vale a dire, fino a quando appunto non cancella il tempo [*die Zeit tilgt*]<sup>2</sup>.

Nel secondo passo in questione, invece, Hegel accenna a una «nuova esistenza [*das neue Daseyn*]», e in tal modo si riferisce anche a un nuovo mondo popolato di nuove figure. In questo contesto, il sapere assoluto pare da intendersi non come una «fine» del tempo, nel senso di una sua cessazione, perché anzi al contrario l'argomentazione sembrerebbe suggerire qualcosa come un nuovo inizio. Lo spirito, spiega Hegel,

deve ricominciare daccapo, in maniera [...] ingenua, presso la sua immediatezza, e muovendo di qui deve ricominciare la sua generosa ascesa e farsi grande, come se tutto quanto precede fosse per lui perduto, e come se non avesse imparato nulla dall'esperienza degli spiriti che lo hanno preceduto<sup>3</sup>.

Il compito di uno spirito che ha raggiunto l'assolutezza del sapere parrebbe qui tutt'altro che esaurito: Hegel lo afferma per esempio quando usa l'espressione *sich [...] groß zu ziehen*, che può letteralmente intendersi come «farsi grande», ma anche – secondo l'accezione dell'aggettivo tedesco *großzügig* – nel senso del compito generoso e magnanimo che attende ancora lo spirito. Quasi come se la vicenda della sua libertà responsabile incominciasse davvero soltanto ora, e la *Fenomenologia*, in qualche misura, fosse non già e non tanto la storia romanzata della coscienza, bensì piuttosto la preistoria della libertà dello spirito consapevole di sé.

Con ciò, tuttavia, non si è fatto altro che rafforzare la questione da cui si era partiti: che cosa significa che il sapere assoluto «cancella» il tempo, *a fortiori* se qui e solo qui esso può ricominciare una vera storia? In che modo, in altri termini, il contenuto delle due citazioni può risultare non contraddittorio, e come comprendere il senso della loro successione? Insomma: che cosa accade effettivamente con l'instaurarsi del regime del sapere assoluto, quando lo spirito finalmente sembra far tesoro della propria storia? In che senso tutto è compiuto, se Hegel dice che il suo cammino deve ricominciare da capo e «presso la sua immediatezza» (proprio ciò che al principio invece veniva negato alla coscienza ancora statica della «certezza sensibile»)? Si tratta di domande delicate, perché riconducono in prossimità di temi im-

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito* [1807], a cura di G. Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 756 (qui e di seguito, la paginazione della *Fenomenologia* a cui rimando è quella dell'originale, riportata nell'edizione critica e nella traduzione italiana indicata).

<sup>3</sup> Ivi, p. 764.

barazzanti e tutt’altro che sconosciuti agli interpreti – ancora una volta: la questione della fine della storia, quando non le divagazioni su uno Hegel in cattedra a Berlino, ideologo organico della monarchia prussiana.

2. L’ipotesi che vorrei presentare in questa sede è in senso lato «teologica», e potrei formularla nella tesi seguente: alla comprensione dei passi in questione può significativamente giovare la lettura parallela di un versetto del Vangelo di Marco. L’assenza di prove testuali che giustifichino l’accostamento mi appare, rispetto a un teologo di formazione quale fu Hegel, di per sé abbastanza irrilevante; preme comunque sottolineare che in questione, qui, non è tanto un problema storico-filologico, quanto piuttosto l’individuazione di una virtualità significativa implicita nel testo della *Fenomenologia* (certo, non concepita in questa prospettiva come propedeutica al successivo sistema, bensì in una sua compiuta autonomia).

Recita dunque Marco (1,15):

πεπλήρωται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ·  
μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

La traduzione che si può leggere nella versione italiana canonica dice testualmente: «Il tempo è compiuto e il Regno di Dio è vicino; convertitevi e credete al Vangelo»<sup>4</sup>. Una traduzione ben fondata sul piano letterale, che tuttavia merita probabilmente qualche osservazione.

a) *πεπλήρωται* è un perfetto del verbo *πληρούσθαι*. Dunque indica un’azione che si è compiuta, ma le cui conseguenze perdurano nei loro effetti. L’esempio classico che si suole fare ai discenti della lingua greca antica, quando si spiega il perfetto verbale, è *μεμάθεκα*, perfetto di *μανθάνω* (che ha la medesima radice, fra l’altro, di *μάθησις*): «ho imparato», (atto compiuto nel passato, una volta per tutte) «e quindi so». Si noti allora che nel versetto citato non abbiamo a che fare né con un aoristo (dunque con una forma verbale che indicherebbe un’azione passata, ma indeterminata), né tantomeno con un imperfetto (che potrebbe riferirsi a un’azione continuativa nel passato), bensì, ripetiamolo ancora, con un *perfetto* (indicante appunto un’azione *perfecta*, vale a dire compiuta). Se possibile, vorrei aggiungere che il verbo qui esprime anzi un’azione perfettiva addirittura per *due* ragioni: 1) per *forma* grammaticale, appunto, perché si tratta di un’azione espressa

<sup>4</sup> Cfr. *Nuovo testamento greco-italiano* (ed. Nestle-Aland), a cura di B. Corsani, C. Buzzetti, Roma, Società Biblica Britannica & Forestiera, 1996, p. 89.

con un perfetto; ma anche 2) per *contenuto* semantico (che dunque appare un contenuto quasi autoreferenziale, rispetto alla forma), dal momento che *πεπλήροται* vuol dire appunto «si è compiuto», o meglio: «si è riempito», si è *satis-factum*, cioè ha concluso la propria *Erfüllung*; si è saziato, al contempo rendendosi abbastanza degno di qualche cosa. Ma di che cosa? Semmai, questo è il punto.

b) ὁ καιρός – su questa parola si potrebbero osservare molte cose. Intanto, la scelta di tradurla con «il tempo» è accettabile, a patto di fare qualche precisazione rispetto al termine italiano. Da una parte, infatti, in Marco 1,15 non si parla di χρόνος – cioè del tempo inteso come successione di istanti, ovvero kantianamente come pura forma dell'intuizione, «divenire intuito», quell'«astrarre che insieme è» di cui Hegel parla per esempio nell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche* (§ 258), nella figura personificata di Saturno-Kronos, *auctor temporum*, «produttore di tutto e divoratore dei suoi prodotti»<sup>5</sup>. Se dunque la forma verbale *πεπλήροται* si riferisse a un tempo-χρόνος, certamente il versetto indicherebbe nel modo più semplice e triviale una fine degli avvenimenti storici. Ma Marco 1,15 non parla di χρόνος, né d'altra parte parla di αἰών (con il compimento del quale ci si riferirebbe alla conclusione di un tempo stabilito, di un eone cosmico o di un *aevum*)<sup>6</sup>. Il problema del versetto in questione – se non sono del tutto fuori strada – mi parrebbe determinato piuttosto dalla difficoltà di pensare, di nuovo, *la continuità nella discontinuità*, cioè di pensare il salto in una dimensione esistenziale nuova (*Das neue Daseyn*, dice appunto Hegel nelle ultime pagine della *Fenomenologia*: ma non è il caso, per ora, di affrettare le conclusioni). Ma che cosa sarà mai καιρός, allora? Ancora nel greco della *koiné*, se la parola χρόνος veniva adoperata in riferimento alla temporalità sequenziale, al succedersi degli istanti, con il termine καιρός si indicava invece qualcosa come un'irruzione: l'ora, il momento in cui accade qualcosa di *qualitativamente* diverso – un *Sonderfall*, si potrebbe dire con Carl Schmitt, la cui dimensione temporale eccede lo scorrere della

<sup>5</sup> G.W.F. Hegel, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio* [1830], a cura di B. Croce, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 233-234. Sulla (problematica) identità di Kronos-Saturno, titano, figlio di Ouranos e di Gaia («colui che fornisce le misure, di continuo, poiché egli è "l'originatore dei tempi", come dice Macrobio»), e sulla filologicamente ancor più problematica sua identificazione con Chronos, cfr. G. De Santillana, H. von Dechend, *Il mulino di Amleto. Saggio sul mito e sulla struttura del tempo* [1993<sup>2</sup>], a cura di A. Passi, Milano, Adelphi, 2003, pp. 162-165 e 494-497.

<sup>6</sup> Per la distinzione fra καιρός e αἰών, intesi come «i due concetti che chiariscono con maggior evidenza la concezione neotestamentaria del tempo», cfr. O. Cullmann, *Cristo e il tempo* [1946], a cura di B. Ulianich, Bologna, EDB, 2005, pp. 61-72: «Ciò che caratterizza l'impiego di *kairos* è il fatto che esso designa un momento del tempo determinato dal contenuto, mentre *aion* indica una durata, uno spazio di tempo limitato o illimitato». Cullmann ribadisce peraltro la difficoltà di «tradurre adeguatamente le diverse espressioni relative al tempo, poiché esse acquistano in ogni passo un senso teologico condizionato dal contesto» (ivi, p. 61).

cronologia ordinaria. Certamente sul piano quantitativo il *καιρός* è sempre esposto al rischio: può essere travolto dagli eventi, dal quotidiano con la sua dimensione di *Verfallenheit*, potremmo forse dire parafrasando malamente Heidegger.

Nell’*ora* di cui si parla in Marco 1,15 abbiamo invece l’instaurazione della βασιλεία τοῦ Θεοῦ, cioè del «regno di Dio». Il versetto sembra insomma sottintendere che la compiutezza dei tempi non significa affatto fine della storia – semmai anzi, per esprimersi con un po’ di trivialità, il bello deve ancora venire. Proprio al modo in cui, se l’ipotesi di una trasposizione hegeliana non è troppo azzardata, la cancellazione della *Zeit* nel primo dei due passi sopra citati, tratti dal capitolo sul sapere assoluto, non impedisce che nel secondo si accenni a un nuovo inizio – a un nuovo mondo popolato di figure nuove. Il tempo del *καιρός* è pregno di futuro: ed è precisamente in questo senso della temporalità che, per esempio, Alexandre Koyré poteva scrivere in riferimento a Hegel che «la “dimensione” prevalente del tempo è il futuro, che, in qualche modo, è anteriore al passato», e «dal futuro giunge a sé nell’ora»: un *futuro anteriore* la cui dimensione perfetta tiene paradossalmente aperto il sistema<sup>7</sup>.

Si ritorni dunque brevemente al primo dei due passaggi tratti dal capitolo sul Sapere assoluto. Se le considerazioni tentate sinora non sono fuori luogo, il tempo di cui Hegel sta parlando non è quello logico e lineare – concepito sul tipo di quella retta immaginaria di cui Kant parla (con una metafora spaziale tutt’altro che accidentale) nell’«Estetica trascendentale» della *Critica della ragion pura*<sup>8</sup>. Quel tempo, inteso come successione di *Itzt* – il tempo delle formule astratte e degli orologi, per citare ancora Koyré –, è insieme *spazio*. Ora però, certamente questo tempo non prevede una fine né una compiutezza: la retta è, nel suo concetto stesso, infinita. Nel versetto di Marco piuttosto, come s’è detto, si annuncia il πλήρωμα del *καιρός*, il quale si è compiuto in quanto adempiuto, «riempito» del suo contenuto – καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ.

c) ἤγγικεν è, di nuovo, una forma al perfetto: per questo sembra persuasiva la scelta di tradurre questo verbo con «è vicino». A patto, naturalmente, che non venga del tutto oscurato il processo logico di cui si sostanzia questa scelta interpretativa. Il verbo in questione qui è ἐγγίζω, che condivide la propria radice con ἐγγύς, «vicino, presso, dappresso, accanto» – avverbio che può indicare moto o quiete. Quest’ultimo elemento pare degno di partico-

<sup>7</sup> Cfr. A. Koyré, *Nota sulla lingua e la terminologia hegeliane* [1931], in R. Salvadori (a cura di), *Interpretazioni hegeliane*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, pp. 157 ss.

<sup>8</sup> Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di P. Chiodi, Torino, Utet, 1967, A 33/B 49-50.

lare attenzione, se si considera il fatto che ἐγγίζω, il cui significato al transitivo è «avvicino, accosto», ha anche un significato intransitivo: «mi accosto, mi avvicino», ovvero «raggiungo». Soprattutto, nel suo spettro semantico questo verbo conserva anche un significato che in qualche modo si colloca a metà fra quello transitivo e quello intransitivo: «accelero, affretto». Ora, se ha senso riportare quest'ultima considerazione all'esegesi di Marco 1,15, l'utilizzo di ἐγγίζω nel versetto potrebbe sottolineare il fatto che la temporalità peculiare del regno di Dio, per così dire, non è una piatta successione cronologica sempre eguale a se stessa, ma implica per essenza un costante *cambiamento di ritmo*. E questo non già nel senso per cui χρόνος possa scorrere più rapidamente – il che è ovviamente impossibile –, bensì semmai (per servirsi comunque in via provvisoria di un'immagine tratta dall'ambito fisico-matematico) nel senso dell'*accelerazione* che ha luogo in ogni istante e in ogni punto di un moto circolare uniforme<sup>9</sup>. Si ha qui infatti a che fare con un duplice impulso e – per così dire – con una sorta di corrispondenza: da una parte l'attrazione del centro, dall'altra l'energia necessaria al mobile per conservare la propria traiettoria e la propria velocità. Dunque – pur nella consapevolezza dei limiti impliciti ed espliciti, presenti nell'adozione dell'immagine in questione – è forse anche in questo senso che bisognerebbe sforzarsi di pensare il «regime» (ἡ βασιλεία) instaurato dalla Parola<sup>10</sup>.

d) Tutte queste premesse sono necessarie per comprendere infine l'invito di Marco a πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ. Se si è disposti a prescindere per un momento dal possibile valore catechetico dell'espressione, la traduzione «credere al vangelo» in questo contesto potrebbe infatti risultare in parte equivoca. Mi parrebbe da accogliere dunque, in via preliminare, il suggerimento del filologo americano Glenn Most, secondo il quale per comprendere l'accezione evangelica del πιστεύειν è opportuno anzitutto distinguere fra un «“credere *che* x”», cioè, credere che una proposizione sia vera sulla base di una dimostrazione adeguata e di argomenti schiaccianti (chiamiamola “credenza epistemica”) e “credere *in* x”, cioè credere in qualcuno o in qual-

<sup>9</sup> Senza alcuna intenzione di accentuare indebitamente l'immagine circolare, segnalo qui che Riccardo Dottori ha sottolineato che la peculiare temporalità del sapere assoluto non dev'essere ovviamente assimilata a fantomatiche predizioni astrologiche o a un improbabile diritto del filosofo di dire l'ultima parola (sul senso della storia, sul divenire degli eventi o quant'altro), bensì semmai alla concezione nietzscheana dell'*eterno ritorno* dell'eguale, nella sua dimensione dirompente rispetto alla cosiddetta temporalità lineare. Cfr. R. Dottori, *Che cos'è il sapere assoluto? Osservazioni conclusive sulla Fenomenologia dello spirito*, «Il cannocchiale», 3 (2007), pp. 244-246.

<sup>10</sup> Sull'espressione ἡ βασιλεία, con riferimento però a Matteo 10,7, cfr. ancora O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, trad. it. cit., pp. 112-113: «Questa espressione non si preoccupa principalmente di fissare una data o un limite di tempo, ma si riferisce invece alla divisione del tempo» prodotta dalla *Menschwerdung*. Cfr. anche ivi, pp. 262-263.

cosa indipendentemente da qualsiasi prova e talvolta contro ogni evidenza (chiamiamola “credenza non-epistemica”)<sup>11</sup>.

L'intenzione di Most sarebbe quella di mostrare in questo punto una differenza tra il Vangelo di Giovanni, in particolare al capitolo 20 (che descrive le apparizioni di Gesù risorto), e i Vangeli sinottici. Ma lasciando da parte gli intenti generali dell'argomentazione di Most – che andrebbe inserita nella sua preziosa ricostruzione della storia degli effetti, letteraria e iconografica, della vicenda di Tommaso l'Incredulo – e con ciò anche il suo giudizio circa la presunta discrasia fra i Vangeli sinottici e il testo giovanneo, mi limiterò a suggerire che anche il πιστεύετε di Marco 1,15 potrebbe utilmente essere letto sulla falsariga di questa indicazione. Più ancora, con lo Hegel del capitolo sulla Religione contenuto nella *Fenomenologia*<sup>12</sup>, potremmo forse dire che in questione qui è un *Wahrnehmen* (con esplicito riferimento all'etimologia della parola) in cui il «percepire» cede il passo a un «tener-per-vero» nel quale alla presenza del corpo del Risorto si sostituisce la sua spiritualizzazione nella comunità ecclesiale: qui la credenza (secondo la *Prima Lettera di Giovanni*, 1) non necessita più di vedere, udire e toccare il proprio oggetto, né di prove sicure.

Potrebbe così essere utile, quanto agli scopi del presente contesto, individuare nel πιστεύειν di Marco 1,15 una nozione non riducibile a termini gno-seologico-epistemici – quelli per cui, sia detto di passaggio, nella *Repubblica* platonica (511d-e) la πίστις (credenza) costituisce un determinato grado del sapere, la cui certezza si colloca fra quella infima della εἰκασία (facoltà di congetturare circa le apparenze che ci si mostrano) e quella propria della διάνοια (intelligenza fondata su ipotesi). Dunque, πιστεύειν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ potrebbe qui riferirsi non soltanto – e non soprattutto – a un sapere epistemico (che sia inteso come *knowing-that* o come *knowing-what* qui poco importa). πίστις non designerebbe allora un atto singolo di credenza in un certo contenuto dogmatico, bensì una *fede* indissolubile da una dimensione di *speranza* (cioè di fiducia nella temporalità futura) e di *carità* – quasi a ribadire, in breve, una sostanziale inseparabilità delle tre virtù teologali, come tre aspetti di un unico atteggiamento cristiano<sup>13</sup>. Come affermava del resto Jacob Taubes nelle sue ultime lezioni su Paolo, «la “fede in” non è affatto solo greca», cioè

<sup>11</sup> G. Most, *Il dito nella piaga. Le storie di Tommaso l'Incredulo* [2005], trad. it. di D. La Rosa, Torino, Einaudi, 2009, p. 56.

<sup>12</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito* [1807], trad. it. cit., p. 714.

<sup>13</sup> Senza stabilire un'improbabile equivalenza fra i due termini, bisognerà tuttavia ricordare che anche il *Wissen* hegeliano si dice «assoluto» non in quanto designa un possesso teoretico-contemplativo (cfr. R. Dottori, *Che cos'è il sapere assoluto?*, cit.), e che il cammino della *Fenomenologia dello spirito* culmina in una dimensione che implica anche una trasformazione del Sé, in quanto insieme *essere* (*Seyn*) e *fare* (*Thun*).

non risponde solo a un grado di certezza epistemica, «*ma si colloca al centro di una logica messianica*»<sup>14</sup>.

e) Con queste considerazioni, si giunge infine alla parola-chiave del versetto di Marco: μετανοεῖτε. Certamente μετάνοια designa un mutamento di parere, e dunque la «conversione» e in qualche caso perfino l'atto di ricredersi o di pentirsi: dunque «convertitevi e credete al Vangelo» è versione ben più che legittima. E tuttavia, nella linearità di questa esortazione, la traduzione smarrisce qualcosa di più di una sfumatura – quella per cui, se si stava procedendo in una certa direzione, si tratta di invertire la rotta. Quasi a significare: «Avete creduto in contenuti determinati e oggettivi, ne avete fatto i vostri idoli»; fino a quando, per ricorrere a un'espressione diderotiana citata da Hegel nella *Fenomenologia* – un giorno qualcuno non ha dato una bella «gomitata» al simulacro, «e – patatrac! – ecco l'idolo caduto a terra»<sup>15</sup>. Nell'attuale καιρός, tuttavia, ad andare in frantumi è la possibilità stessa di idolatrare oggetti dalla presenza vuota: la nuova πίστις si presenta come un μετα-νοεῖν, un cambiamento rivoluzionario nel modo di pensare.

3. Secondo l'*Epistola ai Galati* (4,4), Dio mandò il suo Figlio Ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, «alla venuta della pienezza del tempo»<sup>16</sup>. Ragion per cui,

πεπλήροται ὁ καιρὸς καὶ ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ·  
μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ.

potrebbe forse a questo punto suggerire – per la prospettiva, del tutto non ortodossa, di una *apocalittica* hegeliana – un tenore forse non troppo distante

<sup>14</sup> J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo* [1987], trad. it. di P. Dal Santo, Milano, Adelphi, 1997, p. 29. A proposito di questa fede ha scritto Hans Küng, non senza un esplicito richiamo tanto agli scritti teologici giovanili di Hegel, quanto alle pagine sul perdono contenute nella *Fenomenologia*: «Necessarie sono qui una fiducia e una confidenza radicali. E si ricorderà che “aver fiducia” (*trauen*) è la traduzione letterale di quel *pisteuein* neotestamentario che, come i termini equivalenti in greco ed in latino, esprimono un rapporto con la “fedeltà” (*Treue*) e viene comunemente tradotto con *fede*. Io posso amare Dio soltanto se di lui mi fido, ho fiducia in lui. La *pistis* di Dio e la *pistis* dell'uomo sono strettamente connesse». Ci sarebbe dunque un'«affinità [...] non solo etimologica tra fede (*Glauben*) ed “amare” (*lieben*) ed anche “lodare” (*loben*)» (H. Küng, *Incarnazione di Dio. Introduzione al pensiero teologico di Hegel, prolegomeni ad una futura cristologia* [1970], trad. it. di F. Janowski, a cura di D. Pezzetta, Brescia, Queriniana, 1972, pp. 297-298).

<sup>15</sup> G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito* [1807], trad. it. cit., p. 493.

<sup>16</sup> L'uso del termine χρόνος in alternativa al καιρός di Marco 1,15 potrebbe forse indicare, in questo contesto, la certezza paolina nella prossimità della Parusia. Osservo di passaggio che perfino nel contesto di Apocalisse 10,6, l'espressione χρόνος οὐκέτι ἔσται (letteralmente «non ci sarà più tempo») viene tradotta nella versione canonica con «Non vi sarà più indugio!» (mentre la versione

da questo: «Si sono adempiute le condizioni di un evento liberatorio (la *absolutio* del sapere assoluto), qualcosa di qualitativamente unico – un’*occasione* insieme storica ed eterna che compie il cammino già tracciato. È l’ora perché nulla appaia più nella luce di prima. Cambiate dunque il vostro modo di pensare: vivete nella speranza del futuro, come annunciato dalla buona novella».

*gianluca.garelli@unifi.it*

interconfessionale in lingua corrente opta per «non passerà molto tempo ancora»). Ha scritto in proposito ancora Cullmann che neppure χρόνος in contesto neotestamentario «ha per oggetto il tempo astrattamente concepito. Questo termine non viene impiegato come nella filosofia greca», bensì «in concreto rapporto con la storia della salvezza». Il passo dunque «non è da intendersi nel senso che il tempo verrà soppresso, ma, per analogia con Ab. 2,3 ed Ebr. 10,37, dovrà tradursi con: “non si avrà più tempo determinato”»; e cita in nota anche «Beda il Venerabile, che tende a una interpretazione filosofica: “mutabilis saecularium temporum varietas cessabit”» (O. Cullmann, *Cristo e il tempo*, trad. it. cit., p. 72).