

SGUARDI SULLA FINE DEI TEMPI E SULLE COSE ULTIME

A PROPOSITO DELLA STRUTTURA DEL CRISTIANESIMO¹

1. Avvertenza per il lettore: nel titolo del presente saggio oltre che il tema è alluso il suo metodo: far interagire ciò che appartiene alla filosofia con quanto è proprio della rivelazione e della teologia (intesa come pensiero della fede) attraverso la considerazione di un tema di frontiera quale è quello che concerne l'ultimo. Il pensiero non può lasciar da parte l'ultimo, come del resto ha a che fare necessariamente col primo e con l'origine.

E' per la filosofia una domanda sensata interrogarsi sulla fine del tempo e sull'eventuale «oltre». Solo che essa deve presto deporre le armi, perché le mancano dati di ordine profetico, quali qui sarebbero necessari e che possono pervenirle dalla rivelazione cristiana. Poiché la filosofia non è obbligata a farli propri, accogliendoli ed accettando di informarsi fuori di se stessa, compie una libera scelta, con cui amplia il suo oggetto senza rinnegarsi. In un tale atteggiamento si configura una prassi oggi alquanto rara. Non lo fu però un tempo: per certi aspetti in Kant e più ampiamente nell'idealismo tedesco la filosofia non disdegnò di guardare verso il teologico. Senza giurare sul loro metodo e sentirci obbligati a seguirlo, vorrei considerare alcune questioni sulla fine dei tempi, volgendo lo sguardo verso la struttura escatologica del cristianesimo. Oltretutto vi è in ciò un elemento controcorrente che non dovrebbe dispiacere, poiché da decenni un ambiguo silenzio grava su quegli aspetti perfino entro le frontiere visibili del cristianesimo.

Occupandoci dell'escatologia e delle cose ultime non si può non partire dall'idea che esse abbiano nel cristianesimo un rapporto specifico con la cristologia. L'escatologia vale essenzialmente come «cristologia sviluppata», come uno svolgimento della cristologia²: il credente attende e spera le cose ultime soltanto in base alla fede fiduciosa nella rivelazione di Gesù. Il contenuto escatologico della fede è a tal punto essenziale che se dal cristianesimo si cancellassero gli *eschata*, esso ne sarebbe completamente distrutto. Sin dal momento dell'Origine è in vigore l'attesa e la progressiva rivelazione dell'Ultimo: l'inizio precontiene la fine, il *proton* si collega all'*eschaton*, protologia/archeologia ed escatologia si danno la mano. Si può perciò osservare lo

¹ Relazione presentata al IV Congresso Internazionale della S.I.T.A., Barcellona 24-27 settembre 1997.

² Secondo numerosi teologi Cristo stesso è il principio ermeneutico di tutte le affermazioni escatologiche. Cfr. J. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1988, p. 39.

stretto nesso fra quest'ultima e la speranza cristiana, il cui contenuto concerne atti ed eventi metastorici. Se il senso delle cose ultime cade nell'oblio, la speranza teologica viene a trovarsi senza oggetto e contenuto, mentre è probabile che essa sia sostituita da attese intramondane plurime.

Il presente contributo porta nel titolo il termine «sguardi» per significare che è un modesto avvio in rapporto alla densità del tema. Non altro scopo hanno i cenni fragmentari qui avanzati. Per fissare il lessico, col termine *cose ultime* si intende: 1) il ritorno o secondo avvento di Gesù Cristo, preceduto dall'apostasia e dall'ultima prova della Chiesa dinanzi all'Anticristo; 2) la fine dei tempi con la *conflagratio huius mundi*; 3) la resurrezione e il giudizio dell'ultimo giorno; 4) cieli nuovi e terra nuova, ossia l'*innovatio mundi*. Considereremo qui le questioni dell'Anticristo e della fine dei tempi, ossia il lato *ancora storico* dell'escatologia, mentre lasceremo nello sfondo la prospettiva metastorica dischiusa dalla Rivelazione sull'aldilà del tempo, il Giudizio, cieli nuovi e terra nuova. Sui temi dell'aldilà non sempre la filosofia ha taciuto. Ha cercato di raggiungerli nella forma del mito, come quello particolarmente elaborato da Platone nel *Gorgia* (cfr. 523a-527a). E' lecito leggere in tale inclinazione della filosofia ad andare oltre se stessa il bisogno incoercibile dell'uomo di interrogarsi sul proprio futuro e su quello della storia. Senza un riferimento trascendente quest'ultima difficilmente può sottrarsi all'idea dell'eterno ritorno dell'identico, intimamente tragica e portatrice di una concezione chiusa della storia.

SILENZIO SULL'ESCATOLOGIA BIBLICA?

2. Prendiamo l'avvio da un dato pacifico, cioè che esiste come componente essenziale della Rivelazione una escatologia biblica, un disvelamento concernente le cose ultime tale che il significato e il compimento della fede prendono senso in rapporto alla conclusione del tempo e all'instaurazione finale del Regno di Dio. Il supremo circuito della storia della salvezza ingloba tutta la realtà e tutta la storia, nel moto che dall'atto iniziale creativo procede verso il compimento.

Il cristianesimo ricapitola il suo contenuto escatologico nel Credo, e in specie in due formule: «Di là [dalla destra del Padre] verrà a giudicare i vivi e i morti»; «credo la resurrezione della carne e la vita eterna», secondo il *simbolo degli Apostoli*; oppure nel testo più ampio del Credo di Nicea-Costantinopoli: «E di nuovo verrà nella gloria per giudicare i vivi e i morti, e il suo regno non avrà fine [...] Aspetto la resurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà. Amen».

Nell'accadimento delle cose ultime verrà svelata in maniera aperta e piena la già presente con-esistenza dei credenti con Cristo, la già attuale simultaneità con lui, reale sotto il velo del mistero e della fede, ed annunciata nella frase che conchiude il Vangelo di Matteo: «Io sono con voi tutti i giorni sino alla fine del mondo» (Mt, 28, 20). Forse meditando su questo nucleo transluminoso e misterioso del cristianesimo (impiego qui i termini di mistero e di misterioso per significare una presenza pregnante e velata di Dio, piuttosto che —razionalisticamente— qualcosa che è solo un enigma per la mente), Tommaso d'Aquino espresse una concezione cosmica della

Resurrezione di Cristo, la cui efficacia salvifica raggiunge tutti i luoghi e tutti i tempi³. Questo universale attingimento costituisce la condizione radicale delle cose ultime, di cieli nuovi e terra nuova, e ne prefigura l'annuncio, perché nel tessuto apparentemente compatto e senza fessure della vicenda mondana è presente nel mistero ma efficacemente una realtà diversa e trascendente; una fessura ontologica aperta ad un futuro «altro» che pone una ipoteca radicale su ogni esistenza finita.

3. Orbene, non sembra che vi sia qualcosa di stridente nella scarsa presenza del messaggio escatologico entro la fede vissuta della Chiesa, quale si rivela nella sua prassi? nell'autocoscienza quotidiana della fede come più largamente nel variopinto mondo della cultura e del sentimento comune? E questo nonostante che col Concilio Vaticano II al carattere escatologico della rivelazione cristiana sia stato attribuito il rilievo che merita con la *Lumen gentium* e la *Gaudium et spes*⁴. Gli elementi essenziali dell'escatologia cristiana non paiono più operanti nella cultura da molto tempo (l'allontanamento del tema escatologico e apocalittico potrebbe perfino rimontare all'umanesimo cristiano del '400 e '500), mentre sembrano scarsamente presenti nella fede concreta dei credenti e talvolta perfino nella teologia. Entro questa temperie si assiste ad una secolarizzazione del senso cristiano della morte⁵.

Se si volge lo sguardo all'indietro, una qualche ripresa meditativa sulle cose ultime si riaccese con la seconda guerra mondiale e con la scoperta e l'uso della bomba atomica, eventi che poterono a buon diritto venire interpretati come «apocalittici». Forse anche in rapporto a quella temperie spirituale si spiega il bel libro di Josef Pieper *Sulla fine dei tempi* (*Über das Ende der Zeit. Eine geschicht-philosophische Betrachtung*, Kösel, München), che rimonta al 1950 e che nella sua tessitura fa qua e là occhieggiare il riferimento alla bomba atomica. Ma la maggior sensibilità alle cose ulti-

³ Cfr. *Summ. theol.* III q. 56 a. 1 ad 3um.

⁴ Cfr. il cap. VII della LG e i nn. 39-40 della GS. «E' innegabile che il pensiero della parusia ha sofferto una progressiva neutralizzazione dalla patristica alla teologia medievale e da questa ai nostri giorni. Basterebbe a provarlo il fatto che, dal medioevo al Vaticano II, solo due volte appare in documenti del magistero: nel Concilio Laterano IV (DS 801) e nella professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo (DS 852) [...] E' stato necessario attendere la costituzione *Lumen gentium* perché la parusia tornasse a riprendere il posto privilegiato che il NT le conferiva» (J. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, cit. p. 165).

⁵ Per la diagnosi secondo cui il contenuto escatologico della fede è spinto ai margini della meditazione credente, e non da ieri, si veda ad es. D. BARSOTTI, *Credo nella vita eterna*, La Locusta, Vicenza 1978. «La religione sta o cade, almeno nel cuore degli uomini, nella misura che sta o cade la loro fede nella vita eterna [...] Ridurre il cristianesimo a dottrina sociale è sconvolgere e distruggere l'insegnamento proprio del Cristo» (p. 15 e p. 19).

Più sfumata e articolata appare la valutazione di H. U. von Balthasar. In uno scritto non più recente (ed. originale 1960; trad. it. *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967), dopo aver riconosciuto la crucialità dell'escatologia («L'escatologia è «il segno dei tempi» della teologia contemporanea. Da qui sorge ogni temporale che minaccia tutto il terreno di una teologia feconda, devastandolo o rinfrescandolo», p. 31), osserva che il cantiere della teologia cattolica è sì chiuso in proposito, non però definitivamente ma per l'intensa attività di ricostruzione concernente i Novissimi. Quasi 40 anni dopo rimane l'interrogativo se i lavori allora avviati abbiano impresso un carattere rinnovato all'escatologia. Componendo il suo scritto Balthasar osservava il carattere settoriale delle ricerche sull'escatologia, aggiungendo: «Saggi di un'escatologia completa e rappresentativa dei nostri tempi, non ce ne sono» (p. 35).

me, nonostante considerevoli tentativi teologici di rinnovamento dell'escatologia, svolti a cavallo del Concilio e oltre, ebbe portata limitata e non interessò a fondo la prassi di fede vissuta nella Chiesa. Da allora una spessa coltre è calata sull'escatologia. Giustizia vuole tuttavia che si aggiunga che da alcuni anni si avvertono taluni segnali di risveglio da quanto ehiamerei il «torpore escatologico». E' auspicabile che il processo continui e si irrobustisca.

CENNI AL TEMA ESCATOLOGICO NEL PENSIERO MODERNO

5. Qualche cenno cursorio aiuterà a intendere il progressivo estinguersi del tema escatologico nel pensiero moderno e, talvolta, la sua metamorfosi in qualcosa di completamente diverso, cioè nella proiezione intramondana o immanentizzazione delle cose ultime. Già col Rinascimento e poi più intensamente con l'Illuminismo viene a sostanziale dissoluzione nella cultura l'immagine cristiana della storia e con essa quella dell'*eschaton*. Dal declino della fede cristiana nell'escatologia è possibile attendersi due esiti, che si sono puntualmente realizzati: *a)* l'assunto che quella fede tramandi costrutti mitici senza fondamento; *b)* l'idea che essi indichino, sotto il travestimento mitico e «soprannaturale», qualcosa che potrà accadere all'uomo, che si manifesterà alla sua portata: una condizione sociale-storica ottimale dell'umanità, il «Regno di Dio» trasformato dalla scienza e dalla prassi in regno dell'uomo, il mistero della storia pienamente svelato e goduto in pienezza intramondana. Pressoché tutte le grandi ideologie moderne hanno proceduto a delineare nel discorso i tratti di una futura piena città terrestre⁶.

⁶ In proposito una funzione importante venne svolta dalle idee di Gioacchino da Fiore (1131-1202): alquanto paradossalmente perché da lui non previste. Le sue interpretazioni profetiche e simboliche dell'AT e del NT, il commento all'*Apocalisse*, l'idea del Vangelo eterno, congiunti con l'assunto che la storia sarebbe presto entrata in una «terza età», quella dello Spirito Santo, dopo l'età del Padre e del Figlio, divennero attraverso trasformazioni e svariati canali (francescani spirituali, lollardi, Wycliff, Hus, anabattisti) una fonte quasi inesauribile della visione laico-progressiva e utopica della storia mondana, favorendo l'immanentizzazione dell'*eschaton*. La tensione escatologica abbandona le cose ultime per fissarsi sulle penultime. La nuova età della Chiesa sotto il Vangelo eterno e la guida degli spirituali si trasforma in una nuova età del mondo, annunciata da un ben diverso «sacerdozio», quello secolare dei filosofi (Lessing, Fichte, Hegel, Schelling, Comte, Marx).

Le possibilità di fraintendimento erano presenti nelle idee di Gioacchino, che innova rispetto alla teologia classica della storia, quale si dà in Agostino, secondo cui per i credenti che attendono la parusia non c'è un'età storica essenzialmente diversa e più alta delle altre, dove debba accadere un radicale rinnovamento con la nascita di una Chiesa perfettamente spirituale, e dell'ordine temporale. All'attesa della parusia si aggiunge in Gioacchino quella dell'età storica dello Spirito Santo, considerata più alta delle precedenti.

La valutazione delle dottrine gioachimite è compiuta dall'Aquinate osservando contro Gioacchino che non potrà esservi, dopo la proclamazione con Cristo della *lex nova* che è la grazia dello Spirito Santo diffusa nei nostri cuori, alcuna nuova età o nuova proclamazione (cfr. *Summ. theol.* I-II q. 106 a. 4). L'umanità è ormai nei tempi ultimi. Una lontana eco del gioachimismo è avvertibile in G. Gentile in rapporto alla scansione triadica ascendente delle epoche e al concetto dello spirito che si autorealizza e si accresce nell'eterna sua vittoria sulla natura (cfr. *Teoria generale dello spirito come atto puro*).

Nel processo citato una posizione notevole è occupata dall'Illuminismo e in esso da Kant, a cui dobbiamo una risposta sostanzialmente positiva alla domanda se il genere umano sia in costante progresso verso il meglio. L'opera di Kant costituisce un punto di discriminazione efficace ed insieme *ambivalente* nel processo di dissoluzione-allontanamento dalla fede escatologica del cristianesimo. Un punto efficace in quanto, pur perfettamente lontana dalle sfrenate immaginazioni utopistiche a lui contemporanee e successive, sembra ritenere possibile la fondazione del Regno di Dio sulla terra come perfetta religione morale senza dogmi, culto, Chiesa, sacramenti e credenze di Chiesa. Al riguardo il cap. III di *La religione entro i limiti della sola ragione* è sufficientemente esplicito, a cominciare dal titolo: «La vittoria del buon principio sul cattivo e la fondazione di un Regno di Dio sulla terra». Il dominio del buon principio è secondo Kant realizzabile con la fondazione e l'estensione di una società (o stato etico) governata dalla e per la legge morale. Questa società, che è una comunità etica o un popolo di Dio retto dalla virtù, si attua nella forma di una chiesa. Non è una delle minori sorprese della kantiana filosofia della religione che faccia ricorso a termini essenziali del messaggio rivelato (Regno di Dio, popolo di Dio, chiesa, ecc.), privandoli però del loro contenuto proprio e riportandoli a contrassegni di una religione puramente razionale: a quella fede razionale e morale pura, che sola potrebbe fondare una chiesa universale, e il cui scopo è il miglioramento morale e dell'uomo. La fede morale pura è per Kant il contenuto reale della ragione, da separare da ogni fede di chiesa. «Solo la fede religiosa pura, interamente fondata sulla ragione, può essere riconosciuta come necessaria e, per conseguenza, come la sola che caratterizzi la Chiesa vera»⁷. In ogni caso la fondazione di un Regno di Dio sulla terra, per quanto se ne possa differire l'attuazione ad un futuro molto lontano, contribuisce a depotenziare la carica escatologica del cristianesimo. Quanto maggiore è la flessione soltanto etica del cristianesimo, tanto minore ne sarà la proiezione escatologica.

Tuttavia l'opera di Kant manifesta anche una struttura ambivalente e instabile, perché d'altro canto non vi è completamente spento il senso delle cose ultime. Due anni dopo aver pubblicato la sua opera massima di filosofia della religione, egli nel 1794 edita un piccolo scritto, che occupa poco più di 10 pagine, intitolato significativamente *La fine di tutte le cose* che ad una attenta lettura sembra correggere o almeno non collocarsi pienamente nella stessa linea di *La religione...* Torneremo su di es-

⁷ *La religione entro i limiti della sola ragione*, Laterza, Roma-Bari 1980, p. 125. In Kant vi sono ceniti alla fine del mondo quale conclusione della storia (cfr p. 148), ma nessun tentativo di pensare o immaginare la post-storia e l'aldilà. Dinanzi a questi temi la filosofia non può che cedere le armi, e se ne può trattare solo in base ad un'eventuale rivelazione divina, che è appunto quanto il progetto kantiano di una religione entro la sola ragione non ammette. In tal modo l'apparizione dell'Anticristo, il millenarismo, l'annuncio dell'approssimarsi della fine del mondo assumono dinanzi alla ragione solo un valore simbolico, che stimola l'uomo a considerarsi membro di una comunità etica (cfr. p. 150). Rimane nella kantiana filosofia della religione una polarità profonda e una tensione a mio avviso irrisolta e irrisolvibile tra il contenuto del cap. I con la dottrina del male radicale, e la prospettiva del cap. III sulla vittoria del buon principio e la fondazione di un Regno di Dio sulla terra, quale crescente dominio della legge morale. Un elemento di irrealità e di sogno sembra inerente al razionalismo, compreso quello religioso, poco incline a confrontarsi con la condizione umana: «Il razionalismo sogna molto», ha scritto efficacemente J. Maritain (cfr. *Le songe de Descartes*, Corrêa, Paris 1932).

so più avanti: per il momento si può osservare che l'ambivalenza kantiana si riflette perfino nel titolo dell'opuscolo. La fine di tutte le cose, suonando diversamente dalla fine dei tempi (il titolo di Pieper), lascia altamente indeterminata la possibilità di cieli nuovi e terra nuova⁸.

6. Dopo Kant nella vicenda del pensiero moderno è accaduto uno svolgimento straordinario di filosofie della storia, che hanno dato il tono a quasi tutto il pensiero dell'800. I nomi e le opere di Saint-Simon, Comte, Hegel, Marx, Spencer sono lì a mostrarlo. Quanto ad Hegel, egli procede a immanentizzare le cose ultime del cristianesimo, radicalizzando lo schema gioachimita della terza età dello Spirito Santo, che nel pensatore tedesco diventa l'autorealizzazione e l'autoconoscenza dello spirito assoluto. In genere anche nel '900 la concentrazione delle residue filosofie della storia sugli scopi mondani e sociali, rimuove l'attesa dell'*eschaton*. Il compito della filosofia della storia ingloba difficoltà estreme, e diventa letteralmente impossibile se essa non ritiene di incorporare *dati profetici* che le vengono dall'esterno della filosofia, e cioè dalla Rivelazione. Se in vario modo le filosofie ottocentesche della storia sono andate incontro al fallimento, una delle ragioni principali, se non la primaria, sta nel fatto che esse sostanzialmente rifiutarono di abbeverarsi alle fonti della Rivelazione, di mettere in rapporto *credere e intendere*, domandando al credere qualche elemento per una migliore intelligenza dell'enigma della storia. Dopo l'800 un considerevole discredito è calato sulla filosofia della storia che si è eclissata (talvolta portando con sé la teologia della storia) a vantaggio della sociologia delle civiltà, per un certo tempo interpretate e misurate alla luce dell'idea di progresso. Ma con la crisi di quest'ultima anche l'estremo baluardo della coscienza storica laico-secolare è venuto meno, si che se si dovesse aggiornare il lavoro di Löwith (*Meaning in History*, 1949), la sua tesi sulla moderna filosofia della storia derivante dall'immanentizzazione della fede escatologica cristiana non apparirebbe più sufficiente. Nella crisi della filosofia della storia hanno inciso la secolarizzazione e il nichilismo, il quale ultimo ha condotto e non poteva non condurre al decesso (in attesa di nuovi esiti) la filosofia della storia, poiché ha gettato il dubbio sull'ultimo assunto dello storicismo, cioè la continuità stessa del processo storico, come si è cercato di chiarire nel volume *Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»*⁹.

LA RAPPRESENTAZIONE NEOTESTAMENTARIA DELLA FINE

Se il nichilismo in genere non forma una visione positiva del futuro (con la corposa eccezione peraltro del Nietzsche assertore di un nichilismo attivo e positivo), l'ottimismo storico ha fatto largamente parte della secolarizzazione antropocentrica e «progressista», tesa a pronosticare per la storia un processo ascendente. Ora la rap-

⁸ Il tema di cieli nuovi e terra nuova, veicolato nel Nuovo Testamento in 2^a Pt (3,13) e nell'*Apocalisse* (21,1), è già presente in Isaia (65,17).

⁹ Cfr. V. POSSENTI, *Il nichilismo teoretico e la «morte della metafisica»*, Armando, Roma 1995, pp. 153-158.

presentazione neotestamentaria della fine del tempo e della storia è quanto di più lontano si possa immaginare rispetto alla concezione ascendente e progressiva nutrita nella cultura «laica» e trasfusasi coi lumi, l'idealismo e lo storicismo in zone del pensiero cristiano. Di fronte all'enfasi sul progresso dell'uomo e l'ascesa della civiltà rimasta in auge per secoli, contrasta duramente il dato della Rivelazione su quel giorno ultimo oltre il quale non seguono altri giorni¹⁰. Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* si incontra una trattazione del contenuto essenziale della Rivelazione neotestamentaria in merito: «Il Regno non si compirà attraverso un trionfo storico della Chiesa secondo un progresso ascendente, ma attraverso una vittoria di Dio sullo scatenarsi ultimo del male che farà discendere dal cielo la sua Sposa»¹¹. Pur con tutte le cautele che è doveroso impiegare dinanzi al linguaggio cifrato e simbolico dell'«apocalittica», la fine dei tempi appare presentata nel Nuovo Testamento come una catastrofe, sopravvenuta al seguito di una apostasia generalizzata. Tommaso d'Aquino nel commento alla seconda lettera di Paolo ai Tessalonicesi parla di un regno universale del Maligno alla fine dei tempi, mentre molto numerosi sono i passaggi neotestamentari che direttamente richiamano oppure alludono all'Anticristo¹². Che cosa si può ravvisare in tutto ciò se non che lo scopo della storia umana non è stato raggiunto, che il suo senso non è stato realizzato? Dinanzi a queste rappresentazioni, in cui solo un estremo atto di Dio salva la storia, il banale ottimismo di chi è convinto che tutto si aggiusterà da sé e andrà per il meglio, appare insipienza e follia.

7. In certo modo l'anticipazione e la preparazione «prossima» delle cose ultime inizia con la discesa di Cristo agli inferi, che non è l'inferno dei dannati e dove si può scorgere una analogia con il limbo. Discendendo dopo la sua morte negli inferi o *sheol*, il luogo o soggiorno dei morti nel senso che quelli che vi si trovano sono privati della visione di Dio, Cristo liberò i giusti che lo avevano preceduto e pose le premesse con la sua resurrezione per la resurrezione dei morti. Quando nel Simbolo si recita «Et expecto resurrectionem mortuorum», non viene espressa soltanto una

¹⁰ Una potente, tremenda raffigurazione —non ravvivata però dalla speranza teologale— della catastrofe implicita nella fine dei tempi circola nel celebre inno *Dies irae*: «Dies irae, dies illa, solvet saeculum in favilla [...] lacrimosa dies illa [...]».

¹¹ N. 677. «Il Giudizio finale avverrà al momento del ritorno glorioso di Cristo. Soltanto il Padre ne conosce l'ora e il giorno, egli solo decide circa la sua venuta. Per mezzo del suo Figlio Gesù pronunzierà allora la sua parola definitiva su tutta la storia [...] Il Giudizio finale manifesterà che la giustizia di Dio trionfa su tutte le ingiustizie commesse dalle sue creature e che il suo amore è più forte dalla morte» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1040).

«Ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità, e non sappiamo il modo in cui sarà trasformato l'universo. Passa certamente l'aspetto di questo mondo, deformato dal peccato. Sappiamo, però, dalla Rivelazione che Dio prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono nel cuore degli uomini» (*Gaudium et spes*, n. 39).

«Se è vero che nello spazio europeo mondiale è la rappresentazione razionalista della storia, con la sua fede nel progresso, che nell'insieme resta in vigore, sarà soprattutto necessario ritrovare l'altra dimensione: l'attesa con cuore fermo di una fine catastrofica del tempo all'interno della storia» (J. PIEPER, *La fin des temps*, Éditions Universitaires, Fribourg [Suisse] 1982, p. 146).

¹² Cfr. ad es. Mt 2,5; Mc 13,6,22; Lc 21,8; At 20,29; 2^aTm 2,3s; 1^aTm 4,1; 2^aTm 3,2; 2^aPt 1s; 1^aGv 2,18,22; 2^aGv 7; Ap 11,7s; 12,8ss; 13,1s; 14,9; 17,15; 19,20; 20,2ss.

fede, ma una attesa. Non solo crediamo che i morti risorgeranno, ma lo attendiamo; lo crediamo nel modo dell'attesa, aspettando la resurrezione. Condizione della sua attuazione è la seconda venuta del Cristo, la quale è *imminente*. L'aggettivo qui assume non già il senso di qualcosa che accadrà domani o posdomani, ma quello di un evento che può accadere in ogni momento: e può accadere perché la storia con l'incarnazione e la resurrezione del Cristo è già entrata nell'ultimo eone. La parusia è, pur nella sua imminenza, imprevedibile, indignantabile. Nella 1^a lettera ai Tessalonicesi si dice che il giorno del Signore verrà come il ladro nella notte (cfr 5,2), dunque inatteso e forse perfino non desiderata. Questa *dies*, che le figure dell'apocalittica suggeriscono come *amara valde*, fa seguito al prevalere dell'apostasia, all'apparizione dell'Anticristo che si porrà al posto di Dio e chiederà di essere adorato come Dio. Anche a rischio di qualche ripetizione, occorre far notare lo stridente contrasto tra le rappresentazioni progressiste-immanentiste della storia —quale quella di Bloch per cui l'evoluzione storica condurrà l'uomo a godere in pienezza della propria esistenza (*septima die dii eritis*)— e la fede della Rivelazione, sobria perché consapevole del limitato numero di elementi che le vengono trasmessi, ma che non si dà come una fede banalmente ottimistica, abitata come è dalla rappresentazione «apocalittica» della fine della storia e dalla sempre presente possibilità di perdersi.

Dalla Scrittura apprendiamo elementi che lasciano pensare che l'*imminenza* della parusia non si riferisca a tempi ravvicinati, perché essa sarà preceduta dalla manifestazione di alcuni segni prognostici quali: il raffreddarsi della fede (Lc 18,8); l'apparizione dell'Anticristo (2^a Ts 2,1s), mentre esiste qualcosa o qualcuno che «trattiene» l'avvicinarsi della catastrofe finale; la predicazione del Vangelo a tutte le nazioni (Mt 24,14); il riconoscimento del Cristo da parte di Israele (Rm 11,25s)¹³. Nella 2^a lettera ai Tessalonicesi tra i segni precursori del secondo Avvento è citato l'avvento dell'apostasia e la rivelazione dell'uomo del peccato, il figlio della perdizione (cfr 2,3 ss): «Nessuno vi inganni in alcun modo! Prima infatti dovrà avvenire l'apostasia e dovrà essere rivelato l'uomo del peccato, il figlio della perdizione (*o anthropos tes amartias, o uios tes apoleias*), colui che si contrappone e si innalza sopra ogni essere che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedere nel tempio di Dio, additando se stesso come Dio».

L'ANTICRISTO IN VL. SOLOVIEV

8. Conosciamo la varietà delle interpretazioni che nel volgere dei tempi sono state formulate nei confronti della figura dell'Anticristo, quale si delinea nei già citati passi neotestamentari che direttamente lo richiamano oppure vi alludono. Nel cap. XIX dell'*Apocalisse* vengono introdotte due bestie, una salente dal mare, l'altra dalla terra,

¹³ Nel suo controverso volume *Le salut par les Juifs* (trad. it. *Dagli Ebrei la salvezza*, Adelphi, Milano 1994) L. Bloy esprime l'elemento di solidarietà che lega Gesù, la salvezza, Israele: «Gli Ebrei si convertiranno solo quando Gesù sarà sceso dalla Croce, e per l'appunto Gesù potrà scenderne solo quando gli Ebrei si saranno convertiti» (p. 77). Si esprime col rimando in circolo una impossibilità reale? Bloy non lo pensa: cfr. la chiusa del cap. XXIII.

a cui fu dato potere su ogni tribù, popolo, lingua e nazione. La dominazione dell'Anticristo avrà successo e il risultato sarà una grande apostasia: il processo si concluderà però con la sua disfatta. Nel cap. XIX il cielo si apre e lascia passare un cavaliere su un bianco cavallo, ed il nome del Cavaliere è *Verbum Dei*: «egli porta sul mantello e sul fianco un nome scritto: Re dei Re e Signore dei Signori» (19, 16). Con la sua apparizione si determina la disfatta della bestia.

Nella complessità ermeneutica che il tema de l'Anticristo solleva, si segnala come sufficientemente accreditata una interpretazione secondo cui esso è un potente di questo mondo, appartenente all'ordine politico e sua espressione. Strumento de l'Anticristo è la potenza mondana, che forse mira ad una sorta di dominazione mondiale. Con caratteri abbastanza simili ne delineò la figura Vl. Soloviev nell'opera *I tre dialoghi. Il racconto dell'Anticristo*, dovè l'Anticristo, ingannevole maschera del bene, è individuato in un personaggio preciso, in una figura storica ritenuta «l'incarnazione del male, incarnazione individuale e unica nella sua finitezza e pienezza»¹⁴. Nella diagnosi solovieviana l'insufficiente conoscenza da parte dei credenti della rivelazione e delle tradizioni della Chiesa circa l'Anticristo tende a diluire la resistenza al male. Anche considerando l'attualità storica contemporanea, non si può escludere che il silenzio calato sull'apocalittica e le cose ultime sia connesso ad una sottovalutazione della lotta contro il male nella prassi religiosa attuale.

Dal racconto di Soloviev emerge in modo sufficientemente esplicito il ritratto di colui che più tardi si manifesterà come l'Anticristo: egli all'inizio è un credente spiritualista, lontano dall'infanzia della mente tanto quanto lo è da quella del cuore. Crede in Dio e nel bene, ma ama solo se stesso, compiacendosi della sua bellezza, nobiltà e dei molti doni di cui è dotato. Grande spiritualista, asceta e filantropo, si pone subito dopo Dio, suo figlio. Dapprima considerando Cristo come suo precursore, cede poi all'invidia entro un'esperienza spirituale ispirata da Satana, negandone la resurrezione. Intenso rimane in lui il desiderio di essere il grande benefattore dell'umanità, capace di risolverne i problemi sociali, politici e religiosi. In rapporto a questi ultimi egli, a cui è stato conferito il titolo di «imperatore romano» dopo esser divenuto presidente a vita degli Stati Uniti d'Europa, convoca un concilio ecumenico invitandovi cattolici, ortodossi e riformati, durante il quale la maggior parte dei partecipanti si schiera con lui, tranne un piccolo resto che lo identifica come l'Anticristo, e che resiste nella fede nel Cristo e nella sua divinità e resurrezione. Il resto del racconto con la sconfitta finale dell'Anticristo e la realizzazione del chiliasmo (cfr. Ap 20) è sufficientemente noto.

9. Nella raffigurazione di Soloviev, che esplicitamente cerca di tener conto dei tratti dell'Anticristo quali sono offerti nei passi neotestamentari che lo riguardano —non

¹⁴ VL. SOLOVIEV, *Tre dialoghi. Il racconto dell'Anticristo*, Marietti, Genova 1975, p. 181. Insieme alla raffigurazione solovieviana, che pur nella sua libertà creativa è intrisa da un capo all'altro di elementi scritturistici, va segnalato il romanzo di Robert BENSON, *Il padrone del mondo*, pubblicato pochi anni dopo lo scritto di Soloviev. Accomuna i due autori l'assunto che l'Anticristo sia un laico, un grande capo politico, un potente di questo mondo con ambizioni di porsi al di sopra del Cristo e della Chiesa. E se in Soloviev l'avversario dell'imperatore-Anticristo è il Cristo stesso, in Benson è la Chiesa Cattolica, in base all'idea che la società futura sarà divisa in due campi: cattolicesimo e umanitarismo (anche nell'autore inglese caratteri dell'Anticristo sono l'umanitarismo e la filantropia).

senza ovviamente far intervenire un lato di immaginazione e di costruzione— sono suoi caratteri essenziali la filantropia, la potenza politica, l'ossequio al cristianesimo nel desiderio di estenuarlo e svuotarlo dall'interno.

«MORTE DI DIO» VERSUS IMPOSTURA RELIGIOSA

Se una aperta empietà e un dichiarato ateismo non sembrano far parte dell'attività dell'Anticristo solovieviano, che è piuttosto animato da orgoglio idolatricamente volto a se stesso, non è fuor di luogo sollevare la questione se Nietzsche nel volumetto *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo* non sia incorso in un profondo equivoco, proprio nella misura in cui il suo è un attacco dichiaratamente brutale e iconoclastico. Non basta una «maledizione del cristianesimo» per quanto sprezzante e violenta come quella che chiude l'opuscolo di Nietzsche, a legittimare l'entrata in scena dell'Anticristo. Non si riesce a sfuggire alla sensazione che quanto più Nietzsche spinge a fondo sul registro dell'attacco, della calunnia e perfino dell'insulto, tanto meno vengono compresi i termini effettuali dell'Anticristo. Il suo carattere sta nell'impostura religiosa, nel mettersi al posto di Dio; ed il suo annuncio non è che «Dio è morto», ma il presentarsi come un grande Dio terrestre: farsi Dio ed essere considerato tale. E' implicito nel messaggio centrale di Nietzsche concernente la morte di Dio che vi manchino i canoni adeguati per comprendere l'Anticristo. Nel corso dei tempi volta a volta questi venne individuato in Federico II, in Lutero, nel Papa (da parte dei luterani), in Napoleone, ecc., e nel nostro secolo non sono mancati tentativi di considerare l'Anticristo impersonato da Stalin o Hitler. La varietà delle attribuzioni dovrebbe rendere cauti. Inoltre l'ateismo non sembra da solo poter stabilire adeguatamente il carattere dell'Anticristo.

Con la comparsa dell'Anticristo si manifesterà in pienezza il mistero dell'iniquità, che è ora trattenuto: «il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene» (2^a Ts 2,7). Viene così introdotto il tema del *katéchon*, attivo prima del tempo della parusia. Quando il *katéchon* sarà tolto di mezzo, accadrà il giorno del Signore, la sua parusia, l'*eschaton*, di cui trattano i discorsi apocalittici, di Mt 24, Mc 13 e Lc 21. Nel/col giorno del Signore non accadrà un'apocatastasi, ossia una perfetta reintegrazione del tutto nel suo stato originario, ma «conversione» del tutto in cieli nuovi e terra nuova. Ed è anche notevole che non si attenda soltanto la manifestazione (l'apocalisse) del Signore (cfr. 1^a Cor 1,7), ma pure quella dei figli di Dio, di cui si dice in Rm 8,19s¹⁵.

¹⁵ Nell'ambito degli studi sui singoli aspetti dell'escatologia e dei Novissimi si segnala per la originalità della tesi e la coerenza dell'argomentare il saggio di J. Maritain «Idee escatologiche», incluso nel volumetto *Le cose del cielo. Riflessioni sulla vita eterna*, Massimo, Milano 1996. Adottando una linea diversa dalla apocatastasi origeniana, nello scritto di Maritain si formula l'ipotesi che i dannati e Satana stesso possano, per puro e gratuito dono di misericordia e senza alcun diritto, essere condotti in una situazione in cui, separati per sempre da Dio e dalla visione beatifica soprannaturale, fruiscono di una sorta di felicità naturale.

CIELI NUOVI E TERRA NUOVA

10. Se una pura filosofia della storia, scevra di apporti teologici, può intravedere la possibilità di una fine della storia umana —attraverso forse un incontenibile aumento entropico o un collasso negli equilibri energetici, per cui vi sarebbe un arresto oltre il quale non si dà più vita e tempo umani—, la Rivelazione si spinge più avanti, perché oltre a introdurre il giorno del Signore e la fine dei tempi («e allora verrà la fine [...] il sole si oscurerà, la luna non darà più la sua luce, gli astri cadranno dal cielo e le potenze dei cieli saranno sconvolte. Allora comparirà nel cielo il segno del Figlio dell'uomo e allora si batteranno il petto tutte le tribù della terra, e vedranno il Figlio dell'uomo venire sopra le nubi del Cielo con grande potenza e gloria», Mt 24,14, e 29s), fa cenno ripetutamente a cieli nuovi e terra nuova. La *conflagratio huius mundi* è legata alla sua *innovatio*¹⁶. Le cose ultime sono ancipiti: concludono e aprono; ciò che è fine catastrofica è insieme inizio ricreante; le categorie della conclusione-distruzione «generano» quelle della *novitas* ed entrambi gli atti propriamente sono nudi e puri *atti di Dio*.

Per quanto sia necessario considerare distintamente i due eventi della fine del tempo quale termine ultimo del processo storico-cosmico, e della instaurazione di cieli nuovi e terra nuova, entrambi rimangono gelosamente ed essenzialmente opera di Dio: la capacità dell'uomo non si estende né all'annientamento, né alla creazione in senso proprio: gli fanno difetto la *potentia ad non-esse* e la *potentia ad esse*. Occorre aggiungere che nell'*eschaton* cristiano si va oltre il concetto parmenideo di essere inteso come rigorosa permanenza, saldezza, stabilità; l'essere vi vale anche come attesa, futuro, avvenire, evento nuovo.

KANT: LA FINE DI TUTTE LE COSE

11. Col declino della rappresentazione cristiana della fine e l'avvento della secolarizzazione, siamo disposti a prestare ascolto alle proiezioni della scienza, e alle sue ipotesi su una catastrofe ecologica o un *breakdown* termodinamico, più che agli elementi neotestamentari. Uno degli ultimi documenti in cui il pensiero europeo non espressamente teologico ha gettato un'occhiata sulle cose ultime è il breve scritto di Kant *La fine di tutte le cose*, dove si mescolano quasi inestricabilmente taluni dati (taluni soltanto) della fede e i presupposti della filosofia kantiana¹⁷.

Il passaggio dal tempo all'eternità è per il pensatore di Königsberg la fine di tutte le cose in quanto enti temporali oggetto di un'esperienza possibile; è la fine di tutto

¹⁶ Nel *Supplementum* alla *Summa Theologiae* steso, sembra, da Reginaldo da Piperno, numerose questioni sono dedicate alle cose ultime (cfr. le qq. 69-99) entro un quadro sistematico che non lascia da parte questioni delicate, che a prima vista potrebbero anche apparire incongrue ma che pur fanno parte del realismo della fede applicato alla escatologia. E' probabilissimo che alla sistemazione medievale dell'escatologia si debbano apportare correzioni e integrazioni, resta però l'ardimento con cui essa affrontava un tema tanto temibile.

¹⁷ Lo scritto è in I. KANT, *Questioni di confine*, a cura di F. Desideri, Marietti, Genova 1990, pp.39-51.

il tempo, insieme al perdurare dell'uomo. L'ultimo giorno appartiene perciò al tempo, che esso conclude, mentre dischiude il passaggio all'eternità, in cui secondo Kant «non accade più niente». Sembra far difetto all'autore l'idea che possa esistere un tempo discontinuo, composto di istanti puntuali separati; una sorta di eternità partecipata, l'*aeuum* secondo il linguaggio dell'Aquinate¹⁸. L'assunto, d'altronde coerente con i postulati kantiani sull'estetica trascendentale, solleva l'interrogativo sulla qualità di una vita perfettamente interminabile e perfettamente senza eventi, dove la ragione rischia di mettersi in trappola da sola. Pensieri che hanno in sé qualcosa di raccapricciante e di affascinante, secondo Kant.

Con un curioso miscuglio di reminiscenze di fede e di «razionalismo morale» lo scritto kantiano mantiene un giudizio universale retributivo, un giudizio di grazia e di condanna. Assai meno vi si incontra l'idea di cieli nuovi e terra nuova, che sembrerebbero esclusi già a partire dal titolo del saggio (*La fine di tutte le cose*, che significa molto di più di «la fine dei tempi»), sebbene sia presente un cenno al perdurare degli enti mondani in quanto sovrasensibili: sembra che l'aldilà a cui Kant pensa sia da intendere come perfettamente spirituale e privo di ogni materia e corporeità. Quanto al Giudizio finale, inteso praticamente e moralmente in accordo con la gnoseologia kantiana, le preferenze dell'autore vanno al sistema «dualista» (separazione eterna tra buoni e cattivi) e non a quello «unitario», dove tutti sarebbero «salvati» e che manifesta l'inconveniente della indifferente sicurezza. Kant, che pur considera l'ipotesi di una fine terribile per la maggior parte del genere umano quale retribuzione per la sua natura corrotta, ritiene tuttavia lecito «nutrire la speranza che l'ultimo giorno possa avvenire come un'ascesa al cielo quale quella di Elia, piuttosto che come una discesa all'inferno quale quella della masnada di Korah» (p. 44).

Ho parlato di miscuglio tra reminiscenze di fede e razionalismo morale. Un aspetto forte di quest'ultimo emerge nell'assunto kantiano che la sua epoca sia superiore ad ogni altra quanto a moralità (siamo nel 1794, nel pieno del Terrore di Robespierre). Al di là di tale valutazione, l'autore si trova costantemente su un delicatissimo crinale: egli, dovendo trattare di questioni «noumeniche», conosciute attraverso la fede, e non potendo smentire né la propria gnoseologia che si arresta alla conoscenza fenomenica, né il metodo di includere la religione entro i limiti della sola ragione, cerca di trovare una via d'uscita attraverso una considerazione morale assegnata ad una ragione solo pratica. All'elemento divino, per cui le cose ultime sono un atto di Dio entro le vicende della redenzione e della salvezza, non viene assegnato rilievo; ma d'altro canto si insiste sulla amabilità del cristianesimo, basata sulla santità della sua legge morale e l'amore per l'osservanza del proprio dovere.

LA SETTIMA PAROLA

12. Nell'accadere delle cose ultime si spezza il silenzio di Dio e il *saeculum* viene sottoposto a giudizio secondo una logica diversa da quella mondana, che spesso giu-

¹⁸ Cfr. *Summ. theol.* I q. 10 a. 5.

dica secondo l'efficienza. Quando accadrà tutto ciò? Quanto dista da noi la fine dei tempi? Forse essa è in *ritardo*, e manifesta la difficoltà o perfino l'incapacità di cui Dio si trova nell'operare la redenzione? Vi è ritardo quando qualcosa o qualcuno che doveva pervenire ad un'ora *stabilita*, non giunge. Tale non è il caso per il secondo Avvento, perché per esso nessuna ora è stabilita entro le vicissitudini del tempo mondano. L'assoluta imprevedibilità di questa ora, per cui più sopra si è detto che è imminente-immanente in ogni istante, è così netta da esser nota solo al Padre, e perfino il Figlio, *secundum quod homo*, non la conosce.

Sorge per noi prossimi al terzo Millennio la domanda se esso si presenterà come un «tempo escatologico» dove possa riprendere vigore l'attesa delle cose ultime intrinseca alla fede cristiana. O va serpeggiando il sentimento di una «sconfitta di Dio», impari a redimere la storia e a farla passare nell'eterno? Essa comporterebbe la resa della Chiesa all'*anomos*, il *filus perditionis* di cui dice la 2^a lettera ai Tessalonicesi. Ora un cristianesimo senza escatologia è un cristianesimo senza salvezza, nichilista in modo mascherato, incline a ritenere che la teologia della Croce sia la teologia della «morte di Dio» senza l'alba della resurrezione; che il punto supremo della storia sia racchiuso nel grido del Crocifisso: «Dio mio, Dio mio perché mi hai abbandonato?». A tale assunto segue coerentemente il silenzio del Padre, il suo abbandono del Cristo e degli uomini, il punto interrogativo sulla Resurrezione. Il grido di desolazione del Cristo è la sua ultima parola, quella che sigillando le precedenti, le conferma tutte? Ma oltre quel grido i Vangeli narrano di altre espressioni, la sesta e la settima parola del Cristo in croce. La sesta suona: «Nelle tue mani rimetto il mio spirito»; e la settima: «Tutto è compiuto». Esse non attestano irrimediabile sconfitta, né inoltrepasabile barriera fra finito e infinito¹⁹.

Dinanzi ai due elementi emersi nella Chiesa moderna e nella cultura moderna: il crescente oblio calato sull'*eschaton* e la sua immanentizzazione laica, la Chiesa non ha reagito in maniera uniforme. Mentre per ora non paiono adeguati i tentativi di riassegnare vigore alla proiezione escatologica della speranza credente, intenso e spesso efficace è stato il compito di ridare cittadinanza entro il cristianesimo a progetti di rinnovamento storico e civile, depurati dall'ambiguo *pathos* esclusivamente secolare e alludente a un regno dell'uomo sulla terra: in proposito giocò intensamente la reazione all'accusa dell'antropocentrismo moderno che intendeva la religione quale oppio dei popoli. Rimane la domanda se l'oblio delle cose ultime non rischi di favorire una mondanizzazione della Chiesa e un depotenziamento dei fermenti di riforma e di «utopia» del Vangelo, nonché dal lato secolare un nuovo iluminismo quale progressivo passaggio da una religione rivelata ad una razionale.

VITTORIO POSSENTI

Università degli Studi di Venezia.

¹⁹ Ampia è nella tradizione spirituale e teologica la meditazione sulle parole del Crocifisso. Cfr. ad es. CH. JOURNET, *Le sette parole di Cristo in croce*, Massimo, Milano 1980.