Itinerari

ed esperieze di cristiani nel mondo del lavoro

... la SOCIETÀ, il LAVORO, l'ETICA, la RELIGIONE:
in STUDI, ATTUALIZZAZIONI, RUBRICHE, RICERCHE

3

2021
ANNO XXXVII

In copertina: William Blake, *Il Grande Drago Rosso e la donna vestita di sole*, 1803-1805, Washington, National Gallery of Art. Fonte: Wikimedia Commons.

Itinerari ed esperieze di cristiani nel mondo del lavoro 3 - 2021

Apocalisse. Con o senza Regno?

Proprietà e Amministrazione:
Cooperativa Sociale Solidarietà

Edizioni Solidarietà
via Pietrarubbia 25/I- 47923 Rimini
Tel.-Fax 0541/726113
E-mail: solidari3@solidarieta1.191.it

Direzione e Redazione:
Centro Studi Bruno Longo
Via Le Chiuse, 14 - 10144 Torino
Tel. 340 5005199
E-mail: centrobrunolongo@gmail.com
Autorizzazione:
Tribunale di Rimini n. 291
del 10/2/1986

Abbonamento annuo € 26,00
Estero € 31,00, un numero € 10,00
su c.c.p. n. 11661477
intestato a: Coop Solidarietà a r.l.,
via Pietrarubbia 25/I - 47922 Rimini

Grafica e impaginazione:
Coop. Solidarietà - Rimini

Stampa:
Centro Stampa Digitalprint
via A. Novella, 15 - 47922 Rimini

Itinerari è la rivista che il
Centro Studi Bruno Longo
di Torino pubblica attingendo
alle proprie iniziative e
ai progetti di altri enti,
associazioni, gruppi o persone
con cui di volta in volta collabora.

Direttore Responsabile
Paolo Guiducci

Direttore
Oreste Aime

Segretario di Redazione
Paolo Rocco

Apocalisse. Con o senza Regno?

Editoriale **p. 7**

Cambiamento climatico:
timori più che giustificati e speranze **p. 11**
Daniele Cane, Laura Giudici

Indicazioni sommarie per la lettura dell'Apocalisse **p. 25**
Gian Luca Carrega

Apocalissi letterarie **p. 41**
Maria Nisii

Apocalissi e apocalittici **p. 57**
Oreste Aime

Editoriale

Cinquanta anni fa una parola chiave del tempo era *sviluppo*. Si parlava di "popoli in via di sviluppo", divenuto il titolo di una famosa enciclica di Paolo VI, la *Populorum progressio*. Si mescolava con molte altre: transizione, rivoluzione, trasformazione, contestazione… Dentro e dietro quelle parole si nascondevano tante cose. Potevano voler dire una vita migliore per tutti, all'uscita dal tempo del colonialismo; la fine dello sfruttamento; un mondo più giusto; la pace, non la guerra, un gusto anarchico per la rivolta. I movimenti sociali di quel periodo spesso erano trascinati da uno sguardo utopico; l'utopia e il "principio speranza" si proponevano come il combustibile ideale e necessario alla trasformazione del mondo.

La trasformazione è avvenuta. È cresciuta la popolazione mondiale; la guerra e la guerriglia è endemica in molte parti del mondo; la fame è più contenuta, ma non vinta; la medicina ha fatto enormi passi in avanti e la durata della vita si è allungata ovunque (ma siamo preda di una pandemia che tiene in scacco il mondo intero); al cresciuto benessere complessivo, corrisponde l'aumento in qualche caso vertiginoso delle disuguaglianze. La fine dei blocchi politici non ha cancellato il potenziale atomico. L'avvento della società dei consumi ha prodotto lo sfruttamento senza controllo del pianeta. L'estensione della produzione industriale ha accentuato l'inquinamento. La rivoluzione informatica ha reso possibile la globalizzazione e l'infosfera, di cui non si riescono a misurare le insidie generate dalla "tirannia dell'algoritmo".

Il risultato di questa immensa trasformazione è stato definito in molti modi. In un numero precedente abbiamo ricordato la lettura particolarmente riuscita di Ulrich Beck che ne parla come

di una “metamorfosi del mondo” (2016), in cui la società corre il suo rischio – ma più il pericolo (il clima e la società digitale) è grave, e meno lo si vede. Questa formula riesce a dire il rischio fino in fondo? Forse no.

Per questa via, il nuovo regime climatico e la digitalizzazione del mondo, ma anche per molte altre ricompare una parola antica, ai margini del vocabolario fino a qualche tempo fa e ora di nuovo presente: *apocalisse*. Si accompagna ad altre: rischio, disastro, catastrofe, tracollo… La parola apocalisse ha un uso ormai sganciato dalla sua antica componente religiosa ebraico-cristiana. Questo fascicolo se ne vuole occupare in generale, secondo molteplici significati, ma anche con una prospettiva particolare: *con o senza Regno?*

Per orientarci in questo variegato orizzonte apocalittico ci affidiamo a quattro perlustrazioni. L’articolo di inizio riguarda ciò che negli ultimi anni ha maggiormente acceso il linguaggio apocalittico, il nuovo regime climatico e i possibili sconvolgimenti planetari, ormai previsti dalla maggioranza degli scienziati nel caso non si inverta la rotta. Daniele Cane e Laura Giudici, docenti di Matematica e Fisica all’IIS Blaise Pascal di Giaveno, ci presentano in sintesi gli ultimi allarmanti referti dell’IPCC (Intergovernmental Panel on Climate Change) e le possibili risposte positive.
Il secondo contributo ci guida alla lettura e alla comprensione del libro che è all’origine del sentire apocalittico, libro di non facile comprensione per il suo linguaggio simbolico e allusivo. Ne è autore Gian Luca Carrega, professore di Nuovo Testamento alla Facoltà Teologica di Torino.
Il linguaggio, il sentimento e lo scenario apocalittici sono presenti in molti aspetti della cultura recente e contemporanea. Maria Nisii, che insegna Letteratura e religione all’Istituto Superiore di Scienze religiose di Torino, ne tratteggia la presenza nella

letteratura recente. Allo stesso modo il saggio di Oreste Aime fa con l'ambito filosofico e i suoi dintorni.

La posta in gioco è soprattutto nel sottotitolo. Se l'Apocalisse non può mancare dal nostro sguardo sul mondo, come ormai molti affermano con motivazioni convincenti, il Regno può orientarlo in un certo modo, non solo al futuro ma anche al presente.

Cambiamento climatico: timori più che giustificati e speranze

di Daniele Cane e Laura Giudici

1. Un allarme reiterato (e inascoltato)

Nell'agosto del 2021 l'Intergovernmental Panel on Climate Change (IPCC) delle Nazioni Unite ha pubblicato il suo sesto Assessment Report, AR6 [(1)], (Rapporto di Valutazione) sullo stato del cambiamento climatico. Il Rapporto, di quasi 4.000 pagine, è il frutto della collezione di decine di migliaia di articoli scientifici pubblicati negli ultimi sette anni da scienziati del clima di tutto il mondo e il processo di redazione è stato basato su una ricerca di consenso ampia e democratica cominciata nel 2018 secondo regole molto stringenti.

La nuova pubblicazione conferma quanto affermato dall'IPCC a partire dai primi anni Duemila, e cioè che non vi è più alcun ragionevole dubbio sulla causa antropogenica del cambiamento climatico: siamo proprio noi esseri umani a causare i cambiamenti osservati, bruciando combustibili fossili e distruggendo le foreste. Il Rapporto delinea con maggior chiarezza gli scenari futuri proposti nel precedente Rapporto AR5 aggiungendo alle proiezioni nuovi dettagli regionali.

Gli scenari si basano sulle scelte dell'umanità nel corso del XXI secolo in termini di emissioni di gas climalteranti e uso del suolo, con intervalli di possibilità che vanno da un comportamento molto virtuoso (in cui l'umanità azzera le emissioni nette nel 2050 e dopo tale data cattura più gas serra di quanti ne produca) a scenari con emissioni via via più importanti.

I risultati principali sono i seguenti.

- La temperatura globale è aumentata di 1,09 °C dall'epoca pre-industriale. Anche se sembra poco, si tratta di una media, per cui in alcune zone l'aumento è stato di oltre 5 °C. Viviamo nel periodo più caldo da almeno 100.000 anni. Tale aumento proseguirà in tutti gli scenari e sarà molto difficile restare sotto a 1,5°C (Accordo di Parigi). In molti scenari l'incremento è molto più consistente e può anche superare i 4 °C. La Figura 1 mostra quanto questo aumento sia enorme rispetto al clima degli ultimi 2.000 anni.

- Il livello del mare è aumentato di 20 cm e le previsioni per la fine del secolo mostrano un nuovo aumento da almeno 50 cm (scenario migliore) a 1 m (scenario peggiore).

- I ghiacci marini e terrestri e il permafrost (terreno congelato anche nei mesi estivi, tipico delle vette montane e delle zone sub-polari) si fondono a ritmi mai visti prima: nello scenario peggiore l'Oceano Artico sarà libero dai ghiacci almeno una volta, a fine estate, già prima del 2050.

- Sono aumentati gli eventi estremi, sia come frequenza sia come intensità: inondazioni, siccità, ondate di calore estremo, incendi boschivi, uragani. Tali eventi sono destinati ad aumentare in tutti gli scenari; in quello peggiore la loro frequenza in alcune aree del globo sarà più che decuplicata.

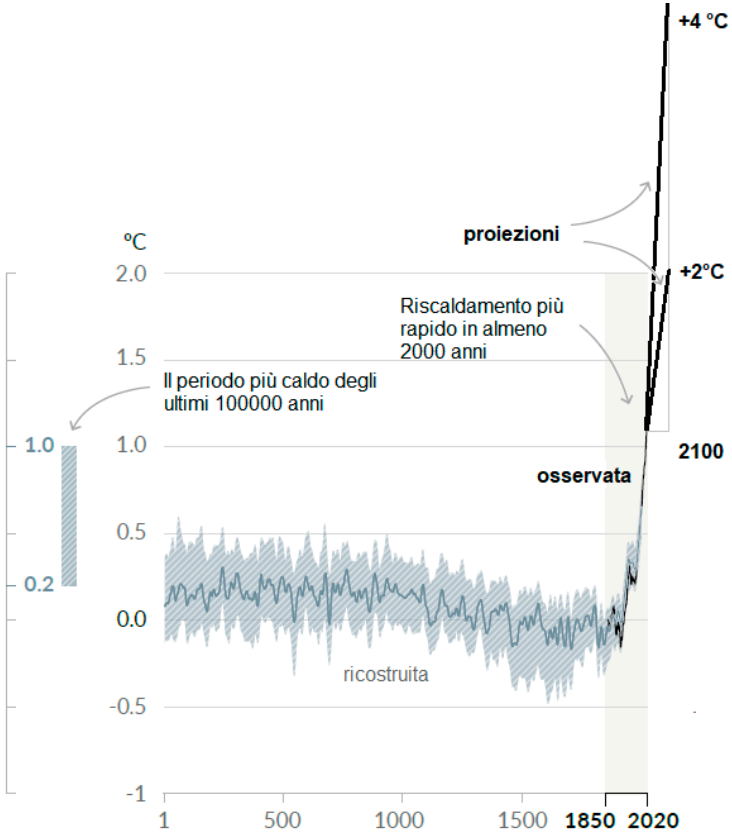

Figura 1: temperatura media globale ricostruita negli ultimi 2000 anni e osservata negli ultimi 170 anni. Sono sovrapposte le proiezioni di aumento della temperatura a 2°C e a 4°C per il 2100. Immagine elaborata dagli autori a partire da IPCC, 2021: Summary for Policymakers [(1)].

2. La retroazione positiva non è sempre una cosa buona

Una delle novità più interessanti del Rapporto AR6 riguarda lo studio accurato (per quanto possibile) dei fenomeni di retroazione positiva che possono portare ai cosiddetti punti di non ritorno: un sistema ha retroazione positiva se una catena di cause ed effetti può portare a un rinforzo della causa scatenante.

Il clima presenta numerose retroazioni positive: per esempio, l'aumento della temperatura porta alla fusione del permafrost, liberando così enormi quantità di metano che in esso era intrappolato. Il metano, essendo un gas serra estremamente efficiente, porta all'aumento della temperatura.

Oppure: l'aumento di temperatura fonde i ghiacci marini che, essendo bianchi, riflettono le radiazioni; se la superficie ghiacciata diminuisce il mare, che è più scuro, assorbe più radiazione solare, e di conseguenza aumenta il riscaldamento terrestre.

Quando la retroazione positiva è troppo intensa, il fenomeno diventa inarrestabile: se aumenteremo la temperatura media della Terra di più di 4°C (scenario peggiore, anno 2100), nessun intervento umano potrà fermare il clima ormai fuori controllo. Si tratta di un punto di non ritorno oltre il quale il sistema climatico si evolverà verso un equilibrio completamente diverso, senza che sia possibile arrestare tale evoluzione.

Esistono altri possibili punti di non ritorno: fenomeni rari, esclusi in modo dubitativo dal Rapporto AR5, ma considerati dal nuovo rapporto AR6 possibili (seppur improbabili) già per la fine del nostro secolo. Ad esempio, il completo collasso della calotta glaciale della Groenlandia porterebbe ad un innalzamento del mare di 6 m, oppure il blocco della Corrente del Golfo raffredderebbe l'Europa Settentrionale e riscalderebbe ancor di più le regioni tropicali.

3. E alla fine ci rimettono sempre gli stessi

Il ciclo dei rapporti dell'IPCC è appena ricominciato, per cui non è ancora disponibile il rapporto del secondo gruppo

di lavoro, che esaminerà nei dettagli gli impatti. Ma poiché le proiezioni prevedono cambiamenti di intensità simili a quelli di AR5 (ma con accuratezza molto migliorata) è possibile immaginare, con buona approssimazione, quali aree del mondo saranno più colpite dai fenomeni peggiori.

- L'innalzamento del mare, inarrestabile in tutti gli scenari, metterà a rischio le grandi città costiere, dove vivono centinaia di milioni di persone. New York, Londra, ma anche Genova e Napoli saranno parzialmente allagate; se, però, queste città probabilmente avranno le risorse per fronteggiare il problema, cosa succederà invece alle megalopoli delle nazioni povere (Mumbai, Jakarta, Lagos…) con i loro problemi sociali già oggi dirompenti? Il mare che sale, inoltre, si infiltra con il suo "cuneo salino" anche sotto la terraferma, andando a rendere inutilizzabili le acque potabili. Perciò anche ampi tratti di costa, attualmente abitabili e coltivabili, non lo saranno più. Assisteremo allora alla fine di molte nazioni insulari del Pacifico, le cui isole non avranno più acqua potabile, ma saranno interessate anche ampie zone costiere, tipicamente sul delta dei grandi fiumi (ad esempio buona parte del Bangladesh diventerà inabitabile).

- Lo spostamento delle fasce climatiche verso i poli porterà uno sconvolgimento delle precipitazioni: nel Sahel, per esempio, si avranno periodi di siccità sempre più lunghi. Anche l'area del Mediterraneo vedrà una diminuzione dei periodi di precipitazione, con la pioggia concentrata in pochi fortissimi temporali. Più a nord, invece, la pioggia aumenterà, rendendo più frequenti le inondazioni. Molte popolazioni delle fasce tropicali e sub-tropicali, in Africa, Medio Oriente, Asia centrale e America, patiranno periodi di siccità sempre più prolungati, che probabilmente renderanno inabitabili zone attualmente popolate da milioni di persone.

- La fusione dei ghiacciai montani renderà più intermittente la portata dei grandi fiumi che da essi nascono. Se vorremo evitare di avere il Po completamente privo d'acqua nei mesi di luglio/agosto, dovremo utilizzare grandi dighe per mantenerlo in vita, in sostituzione dei ghiacciai alpini che, dopo il 2050, sostanzialmente saranno spariti. Ma come sarà possibile gestire l'acqua dei fiumi davvero grandi, come quelli che nascono dall'altopiano dell'Himalaya e che forniscono acqua potabile a più di un miliardo di persone tra Cina, India e Bangladesh? Esiste il rischio concreto che nella seconda metà del XXI secolo possano scoppiare guerre per l'acqua, come quelle, più o meno cruente, in atto già oggi per le acque del Nilo o del Giordano.

- L'aumento della frequenza di incendi boschivi, uragani e inondazioni causerà sempre più danni e vittime, in ogni scenario prevedibile. Fenomeni disastrosi, che attualmente avvengono in media ogni 50-100 anni, aumenteranno fino a diventare molto frequenti.

- La fusione del permafrost potrebbe liberare virus e batteri rimasti ibernati per millenni, causando epidemie che andranno ad aggiungersi alle zoonosi legate alla devastazione degli ecosistemi.

In conclusione, a subire la maggior parte delle conseguenze del cambiamento climatico saranno le popolazioni e i Paesi già oggi più svantaggiati, pur essendo responsabili di una piccolissima parte del danno. Per molte persone, in genere già oggi povere o ai limiti della povertà, la terra in cui vivono non sarà più abitabile. Fare stime sul numero di profughi dovuti al cambiamento climatico risulta difficile, ma le ipotesi parlano di 200-300 milioni di persone per il 2050 e mezzo miliardo o un miliardo per il 2100. Informazioni più attendibili saranno disponibili nel 2022 quando i successivi Rapporti dell'IPCC saranno pubblicati.

4. Alla ricerca di soluzioni

Il nostro inquieto XXI secolo è sempre più attraversato da narrazioni "a bassa intensità" di genere apocalittico, aventi come oggetto il collasso della civiltà, un segno della crisi delle grandi narrazioni e dell'incapacità di affrontare le problematiche dell'esistenza [(2)]. Tuttavia, se il cambiamento climatico può essere visto da un certo punto di vista come un'Apocalisse "laica", con il suo corredo di morte, guerra, fame, pestilenze, mai Apocalisse è stata prevista con maggiore precisione nei modi e nei tempi; Apocalisse, però, il cui finale può ancora essere scritto.

Infatti, oltre a fornire una diagnosi (più volte ribadita, e con sempre maggiore urgenza), l'Intergovernmental Panel on Climate Change propone da tempo anche un elenco di soluzioni attuabili per contrastare il cambiamento climatico, stimando i costi e i benefici di ciascuna. Non a caso, l'IPCC ha vinto il premio Nobel per la Pace nel 2007: "Per i suoi sforzi volti a sviluppare e diffondere una maggiore conoscenza sui cambiamenti climatici causati dall'uomo e per gettare le basi per le misure necessarie per contrastare tale cambiamento". Si potrebbe affermare d'altra parte, da un punto di vista cristiano, che se l'egoismo e lo sfruttamento dei beni comuni da parte di alcuni stanno causando un danno gravissimo a tutti, il Signore ha suscitato in tanti scienziati e scienziate l'intelligenza e la passione affinché quella stessa tecnologia che tanti danni crea, se usata bene possa anche evitare i danni peggiori.

Gli interventi principali su scala globale che possono invertire la tendenza sono:

- la decarbonizzazione della produzione di energia e dell'industria, con il passaggio a fonti rinnovabili;
- l'abolizione dell'uso del petrolio e del gas naturale per i trasporti;
- la riduzione dell'impatto dell'agricoltura e dell'allevamento;
- il rimboschimento e l'eventuale cattura dell'anidride carbonica dall'aria per diminuire attivamente la concentrazione dei gas serra.

Tali azioni devono essere intraprese da tutte le nazioni del mondo, non essendo sufficiente l'intervento di pochi volonterosi. Per questo scopo sono necessarie azioni di sostegno ai Paesi più poveri perché possano svilupparsi senza aggiungere il loro inquinamento a quello già accumulato in passato dalle altre nazioni. È necessario, quindi, in ambito tecnologico, che tutti i Paesi possano avere accesso alle tecniche di produzione di energia più avanzate e meno inquinanti. Inoltre, i Paesi più esposti non possono essere lasciati soli ad affrontare gli effetti del cambiamento climatico.

Trasferimento di tecnologie e risorse, aiuti economici ai Paesi colpiti, controlli sul rispetto dei limiti di emissione sono i capisaldi dell'Accordo di Parigi del 2015 sulla limitazione del cambiamento climatico [(3)]. La firma di tale Accordo ha rappresentato un momento di grande speranza per tutti coloro che da anni lanciavano il loro accorato appello affinché si affrontasse il problema, e trova un'eco potente nell'enciclica di Papa Francesco *Fratelli Tutti*: "L'aiuto reciproco tra Paesi in definitiva va a beneficio di tutti. Un Paese che progredisce sulla base del proprio originale substrato culturale è un tesoro per tutta l'umanità. Abbiamo bisogno di far crescere la consapevolezza che oggi o ci salviamo tutti o non si salva nessuno. La povertà, il degrado, le sofferenze di una zona della Terra sono un tacito terreno di coltura di problemi che alla fine toccheranno tutto il pianeta. Se ci preoccupa l'estinzione di alcune specie, dovrebbe assillarci il pensiero che dovunque ci sono persone e popoli che non sviluppano il loro potenziale e la loro bellezza a causa della povertà o di altri limiti strutturali. Perché questo finisce per impoverirci tutti." [(4)]

D'altra parte, la recente pandemia ha mostrato tutti i limiti della cooperazione globale, con i Paesi più ricchi che si sono accaparrati le risorse per difendersi dal virus (in particolare i vaccini e alcuni dispositivi di protezione) lasciando solo briciole agli altri.

Anche in merito al cambiamento globale c'è il rischio di passare dal precedente atteggiamento di completa sottovalutazione del problema alla frenesia di azioni scoordinate, nel momento in

cui la frequenza sempre crescente di fenomeni naturali estremi renderà evidente la correttezza degli scenari. C'è, inoltre, il rischio che le necessarie azioni di mitigazione tramite un nuovo sviluppo tecnologico portino nuovamente a uno sfruttamento di risorse e di persone.

Per esempio, è necessario vigilare sulla corsa all'estrazione di litio, rame e terre rare, indispensabili in campo tecnologico, ma il cui sfruttamento può essere molto dannoso per l'ambiente. Si consideri poi che la stessa riforestazione oppure, in agricoltura, la produzione di bio-carburanti, se portate avanti senza criterio possono danneggiare i piccoli contadini: sul pianeta non c'è abbastanza terra per tutte queste attività e per prima cosa è necessario nutrire gli esseri umani.

Come dice ancora Papa Francesco: "Prendersi cura del mondo che ci circonda e ci sostiene significa prendersi cura di noi stessi. Ma abbiamo bisogno di costituirci in un 'noi' che abita la Casa comune. Tale cura non interessa ai poteri economici che hanno bisogno di entrate veloci. Spesso le voci che si levano a difesa dell'ambiente sono messe a tacere o ridicolizzate, ammantando di razionalità quelli che sono solo interessi particolari. In questa cultura che stiamo producendo, vuota, protesa all'immediato e priva di un progetto comune, 'è prevedibile che, di fronte all'esaurimento di alcune risorse, si vada creando uno scenario favorevole per nuove guerre, mascherate con nobili rivendicazioni'." [5]

5. Rimbocchiamoci le maniche

Fino alla fine del XX secolo molti dubitavano che l'umanità fosse davvero in grado di modificare l'ambiente in cui vive in modo così profondo da sconvolgere la vita sull'intero pianeta (e da mettersi in grave pericolo con le proprie mani). Molti, invece, non si curavano minimamente delle conseguenze delle proprie azioni continuando a consumare risorse in modo indiscriminato.

Oggi è sempre più chiaro a un numero sempre maggiore di persone che è necessario agire per contrastare il cambiamento climatico.

Uomini e donne di buona volontà, appartenenti ad associazioni ambientaliste e per i diritti umani, movimenti, Chiese, semplici cittadini si mobilitano per la difesa dell'ambiente. Particolarmente significativo è il movimento dei giovani dei Fridays For Future, guidati da Greta Thunberg dopo il suo famoso intervento [(6)] alla COP24 di Katowice: pur con alcune ingenuità, milioni di giovani di tutto il mondo spingono affinché si inverta la rotta di un consumismo esasperato e dell'insana distruzione di risorse che possono compromettere la capacità del pianeta di sostenere la vita di molte generazioni a venire.

Il tempo di agire è ora, gli scienziati dell'IPCC nel rapporto AR5 assegnano un tempo estremamente limitato per azioni di mitigazione davvero efficaci: 2030-2040 al massimo. Sono le generazioni attualmente in possesso delle maggiori capacità economiche (i "baby boomers") e in età lavorativa (generazioni "X" e "millennials") ad avere qualche possibilità di intervento; quando i ragazzi di Fridays For Future saranno adulti sarà, infatti, troppo tardi per fare qualcosa.

Molte persone pensano che l'intervento di un singolo non abbia alcun significato; addirittura le paure per le conseguenze future, come anche la loro esagerazione con previsioni eccessivamente apocalittiche, potrebbero portare al rischio di farsi spaventare dall'enormità dell'impresa, scoraggiando così ogni iniziativa; invece, i singoli cittadini, le piccole associazioni, i gruppi cristiani, possono fare molto.

- Fidarsi della scienza. Non lasciarsi influenzare dai negazionisti, oppure da teorie balzane sui social media (come quella sulle cosiddette "scie chimiche"), oppure ancora da gruppi che tendono a strumentalizzare il discorso del cambiamento climatico per i loro fini (per esempio molti gruppi vegani disinformano sugli effetti del cambiamento climatico per motivi ideologici). È necessaria una ricerca seria, che valuti ogni aspetto del cambiamento climatico

e provi a stimare gli effetti delle contromisure da adottare, per evitare che la soluzione sia peggiore del danno. L'IPCC raccoglie al suo interno la voce di un'enorme comunità di scienziati di tutto il mondo, esperti del clima, una comunità che fa ricerca, discute e trae conclusioni, evitando gli eccessi e proponendo soluzioni fattibili. È importante supportarli, informarsi e far conoscere le loro conclusioni.

- Sostenere le azioni politiche volte al contrasto del cambiamento climatico. L'Accordo di Parigi del 2015 è un ottimo strumento per i governi di tutto il mondo ai fini della gestione comune del problema. Ma la politica non ha gambe se non è sostenuta dai cittadini. In ogni sede occorre premere sui rappresentanti affinché tale Accordo venga implementato correttamente. NextGenerationEU [(7)], il Piano per la ripresa dell'Europa, va nella direzione giusta, ma da solo non è sufficiente perché l'Europa, al momento, conta solo per il 9% delle emissioni globali di gas serra. Come cittadini, è necessario lavorare per la sua implementazione e perché l'Unione Europea spinga anche altri grandi Paesi ad un comportamento simmetricamente virtuoso.

- Intraprendere azioni personali. Il cambiamento dello stile di vita di milioni di persone può avere effetti significativi sui consumi energetici e sul consumo di risorse: modificare il modo con cui si scalda la casa utilizzando coibentazione e pompe di calore, limitare i consumi energetici con apparecchi efficienti e installare pannelli fotovoltaici, modificare la propria mobilità, impiegando l'auto elettrica, la bicicletta o i mezzi pubblici; rinunciare ai voli aerei e alle crociere, diminuire il consumo di carni, ridurre in generale l'acquisto di oggetti nuovi, cercando di riutilizzare e recuperare. L'effetto più importante di questi comportamenti non è solo la (piccola) riduzione nei consumi di una singola famiglia, ma anche il tentativo di riorientare i consumi, affinché gli stessi produttori siano incentivati a una produzione

più attenta alla vera salvaguardia dell'ambiente (e magari anche dei lavoratori). In altre parole, se i consumatori modificano le loro abitudini di consumo, il loro "voto con il portafoglio" può indirizzare la produzione a modalità più rispettose dell'ambiente e delle persone.

- Combattere la tentazione all'egoismo con la costruzione dell'incontro. Andando più in profondità, la radice della crisi è nell'egoismo che porta molte persone a non riconoscere più nel volto dei vicini, dei conoscenti, il volto di un fratello e di una sorella. Allora forse l'azione più importante è la cura, la ricostruzione delle relazioni, come propone Papa Francesco: "Nel mondo attuale i sentimenti di appartenenza a una medesima umanità si indeboliscono, mentre il sogno di costruire insieme la giustizia e la pace sembra un'utopia di altri tempi. Vediamo come domina un'indifferenza di comodo, fredda e globalizzata, figlia di una profonda disillusione che si cela dietro l'inganno di una illusione: credere che possiamo essere onnipotenti e dimenticare che siamo tutti sulla stessa barca. Questo disinganno, che lascia indietro i grandi valori fraterni, conduce 'a una sorta di cinismo. Questa è la tentazione che noi abbiamo davanti, se andiamo per questa strada della disillusione o della delusione. L'isolamento e la chiusura in se stessi o nei propri interessi non sono mai la via per ridare speranza e operare un rinnovamento, ma è la vicinanza, è la cultura dell'incontro. L'isolamento, no; vicinanza, sì. Cultura dello scontro, no; cultura dell'incontro, sì". [(8)]

- Coltivare la speranza. Contro ogni narrazione indifferente, contro ogni narrazione apocalittica che possa bloccare il cuore e le mani, occorre che i cristiani tengano viva la speranza, con Francesco che propone il suo "invito alla speranza, che 'ci parla di una realtà che è radicata nel profondo dell'essere umano, indipendentemente dalle circostanze concrete e dai condizionamenti storici in cui vive. Ci parla di una sete, di un'aspirazione, di un anelito

di pienezza, di vita realizzata, di un misurarsi con ciò che è grande, con ciò che riempie il cuore ed eleva lo spirito verso cose grandi, come la verità, la bontà e la bellezza, la giustizia e l'amore. La speranza è audace, sa guardare oltre la comodità personale, le piccole sicurezze e compensazioni che restringono l'orizzonte, per aprirsi a grandi ideali che rendono la vita più bella e dignitosa'. Camminiamo nella speranza." [9].

6. Conclusioni

La Terra violata non ha voce; gli animali e le piante in via d'estinzione non hanno voce; spesso i poveri sfruttati, vittime di ingiustizie e in pericolo per la meteorologia estrema e il depauperamento della terra su cui vivono, non hanno alcuna voce; i bambini non ancora nati, che erediteranno un pianeta non più in grado di sostenere la vita delle persone, non hanno voce. Occorre ascoltare queste flebili voci, portarle nella nostra preghiera, agire, perché della nostra azione o non azione ci verrà chiesto conto.

Note

(1) IPCC, 2021: "Summary for Policymakers". In: *Climate Change 2021: The Physical Science Basis*.
Contribution of Working Group I to the Sixth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change [Masson-Delmotte et al. (eds.)]. Cambridge University Press. In Press.

(2) Cucci G., *Miti a bassa intensità. Crisi della narrazione e narrazione della crisi*, in «La Civiltà Cattolica», n. 4090 (2020) IV, pp. 340-348.

(3) https://unfccc.int/process-and-meetings/the-paris-agreement/the-paris-agreement (visitato il 26/08/21).

(4) Francesco, *Lettera enciclica Fratelli tutti*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020, n. 137.

(5) Ivi, n. 17.

(6) https://www.youtube.com/watch?v=oDZWpmYj38U (visitato il 26/08/21).

(7) https://ec.europa.eu/info/strategy/recovery-plan-europe_it (visitato il 26/08/21).

(8) Francesco, *Lettera enciclica Fratelli Tutti*, Libreria Editrice Vaticana, 2020, n. 30.

(9) Ivi, n. 55.

Indicazioni sommarie per la lettura dell'*Apocalisse*

di Gian Luca Carrega

Se escludiamo i Vangeli, l'*Apocalisse* è il libro del Nuovo Testamento che ha suscitato maggior interesse nei due millenni di Cristianesimo; un'attenzione che tuttavia non manca di curiose ambiguità. Sotto il profilo liturgico, le numerose raffigurazioni pittoriche che abbelliscono pareti di chiese e codici miniati sono chiaro indizio di una curiosità notevole per questo libro così ricco di immagini e descrizioni. Al tempo stesso occorre notare che nel messale in uso prima del Concilio Vaticano II nessun brano di *Apocalisse* veniva letto nelle celebrazioni delle domeniche e delle solennità. Certo, diversi libri del Nuovo Testamento condividevano la stessa sorte, ma la mole di *Apocalisse* (22 capitoli) rende la sua assenza molto più problematica. Strano destino dunque quello di un libro che accende la fantasia dei fedeli ma che - forse proprio per questo - viene tenuto lontano da loro.

Come negare, d'altra parte, la problematicità della sua interpretazione? Le sue immagini devono essere prese alla lettera? E gli eventi qui descritti sono da intendersi come reali o simbolici? E sono da riferire al passato o al futuro? I problemi che si pongono a chi vuole entrare nel testo sono il dato più oggettivo su cui convergono tutti i commentatori, poi ciascuno prende la sua strada che solo per brevi tratti è condivisa con altri. Nella sua pregevole introduzione al Nuovo Testamento, Mark Allan Powell si esprime in termini paradossali: "In un certo senso, *interpretare* questo libro significa fraintenderlo, perché il più delle volte si fa

appello all'immaginazione; è un libro da sperimentare, non da spiegare".[1]

Per quanto possa essere suggestiva, questa linea non può essere percorsa fino in fondo. Una lettura di *Apocalisse* che non sia guidata da alcune indicazioni sommarie che illustrino il contesto in cui venne composta, porta fatalmente, come più volte è successo, a interpretazioni arbitrarie destituite di ogni fondamento. Le coordinate che presentiamo in questo contributo intendono quindi offrire dei parametri minimali entro cui muoversi per poter procedere nell'ermeneutica a partire da qualche fondamento solido.

1. Autore

Cominciare dalla questione dell'autore denota già un pregiudizio tipicamente moderno, dove il *chi* prevale sul *cosa*. Eppure nel caso di *Apocalisse* l'attribuzione non è irrilevante, dato che l'autore ci tiene a far sapere che il suo nome è Giovanni (Ap 1, 1. 4. 9; 22, 8). Se i Vangeli possono "accontentarsi" di una autorevolezza che dipende dai testimoni oculari e dalla affidabilità di chi ha trasmesso e raccolto quei resoconti (cfr. ad es. Luca 1, 1-4) ma lasciando gli autori nell'anonimato, dietro all'attendibilità di questo testo c'è un uomo accreditato presso il pubblico a cui si rivolge con il suo nome e la sua identità: la rivelazione di cui tratta *Apocalisse* fu inviata da Dio "al suo servo Giovanni" (Ap 1, 1).[2] Disgraziatamente, per noi questa identità non è più accessibile. La tradizione ha fatto coincidere in prevalenza questo Giovanni con il figlio di Zebedeo e fratello di Giacomo che compare nei Vangeli canonici e a cui viene attribuito dall'antichità il Quarto Vangelo. Insieme alle Lettere Giovannee, questi testi formerebbero il cosiddetto "corpo giovanneo" caratterizzato da alcuni tratti distintivi a livello teologico e da alcune frequenti ricorrenze terminologiche. La questione è però molto più complessa di come viene spesso presentata. Le analogie che effettivamente si riscontrano fra questi testi andrebbero bilanciate con le profonde divergenze che non

sono meno numerose né meno importanti. Se l'analisi letteraria ha qualche valore, dobbiamo ammettere che è virtualmente impossibile che lo stesso autore abbia composto materialmente sia il Quarto Vangelo che *Apocalisse*. Anche solo un confronto superficiale tra questi due testi rivela che siamo di fronte a due stili completamente diversi dove l'ipotesi di un autore comune non è di certo la più intuitiva.

La questione emerse con chiarezza alla fine dell'Ottocento, ma in verità la paternità di *Apocalisse* fu messa in discussione già nei primi secoli. Dionigi, vescovo di Alessandria nel terzo secolo, fu tra i primi a impostare il problema su una base filologica. Secondo la testimonianza riportata da Eusebio (*Hist. Eccl.* VII, 25, 7-17), Dionigi ammette che l'autore sia Giovanni, ma non quello del Vangelo: "Non ha detto infatti, come più volte nel Vangelo, di essere il discepolo amato dal Signore né colui che si chinò sul suo petto né il fratello di Giacomo né colui che vide e udì di persona il Signore" (§12). Diversi di questi argomenti sono tuttora riconosciuti validi. Se l'autore di *Apocalisse* fosse il figlio di Zebedeo, ci aspetteremmo di trovare nell'opera qualche riferimento alla sua condizione di apostolo, ma non soltanto questo tipo di indicazione è assente: i rari riferimenti ai dodici apostoli denotano un certo distacco tra l'autore e questo gruppo, come se quelli costituissero una istituzione ormai lontana nel tempo ed estranea a chi scrive (cfr. 18, 20 e 21, 14). Di se stesso, l'autore di *Apocalisse* dice ben poco oltre al nome. Sebbene non si attribuisca espressamente la carica di "profeta", questo è il ruolo che più gli sia addice, dal momento che riceve l'incarico di profetizzare (1, 9-20 e 10, 1-11) e i profeti vengono indicati dall'angelo come suoi fratelli (22, 9). Il fatto che sia un profondo conoscitore della storia biblica e che la sua opera sia ricchissima di riferimenti alle scritture giudaiche (pur non riportando neppure una sola citazione esplicita dell'Antico Testamento) non è di grande aiuto per risolvere l'enigma o per suggerire un potenziale candidato.

Anche uno studioso conservatore come Martin Hengel mette in dubbio che *Apocalisse* sia opera della stessa persona che compose il Quarto Vangelo, "nel qual caso questa deve avere visto la luce

in un'età considerevolmente posteriore a quella del Vangelo e si dovrebbe ipotizzare nell'autore un grande cambiamento nelle posizioni teologiche!".[3] Del resto, il ruolo dell'autore di *Apocalisse* è meno rilevante rispetto alle altre apocalissi giudaiche e cristiane che conosciamo: in quest'opera viene messo subito in chiaro che l'attendibilità delle rivelazioni che sono qui riportate non dipende dallo scrittore - che le ha semplicemente ricevute e trascritte - ma dall'autorità di Gesù Cristo. Perciò una identificazione con il figlio di Zebedeo che gli conferirebbe una patente apostolica non aggiunge nulla al valore di ciò che vi è scritto. Di conseguenza, la scelta di Giancarlo Biguzzi di indicare l'autore come "Giovanni di Patmos" per indicare una figura complessa che non è facilmente identificabile con i personaggi a noi noti appare l'opzione migliore.[4]

2. Datazione

La collocazione temporale di *Apocalisse* è un aspetto altrettanto problematico della sua attribuzione, ma per fortuna le soluzioni adottate sono meno complesse. In sostanza ci sono due orientamenti prevalenti: uno piazza lo scritto prima della caduta del tempio di Gerusalemme nel 70 d.C. e uno lo pone alla fine del secolo.

La prima ipotesi rispecchia meglio il clima tempestoso che si verificò tra il 68 e il 69, l'anno dei tre imperatori che produsse caos e incertezza in tutto l'impero. Inoltre i riferimenti al tempio del capitolo 11 paiono considerare il santuario ancora in funzione, condizione che cessò dopo il 70. Tuttavia gli argomenti a favore della seconda ipotesi sono più numerosi e più sostanziosi. Al capitolo 13 si parla di un ritorno in vita della Bestia che pare alludere alle leggende circolanti alla fine del secolo su un ritorno in vita del defunto imperatore Nerone. Se poi dietro al *nickname* di Babilonia si deve leggere - come è assai probabile - la città di Roma, questo giochino funziona solo dopo il 70: l'elemento che accomuna Roma a Babilonia è che entrambe conquistarono Gerusalemme ed è evidente che questa associazione non può avere

molto senso prima della fine del secolo. Se poi consideriamo le testimonianze esterne, il peso della bilancia pende senza dubbio in favore dell'epoca di Domiziano. La più antica informazione proviene da Ireneo che scrive alla metà del secondo secolo e afferma che *Apocalisse* è un testo composto di recente "quasi al tempo della nostra generazione, alla fine del regno di Domiziano" (*Adv. Haer.* V, 30, 3). Le affermazioni di Ireneo non devono essere prese per oro colato, dato che la sua identificazione dell'autore con Giovanni figlio di Zebedeo in IV, 20, 11 è discutibile, ma se la notizia sulla paternità dell'opera può essere condizionata dal prestigio di una figura apostolica, quella sulla datazione appare più neutra e suscita minori perplessità. Questa cronologia diverrà comune tra i padri antichi ed Eusebio, dopo aver riportato la notizia di Ireneo, aggiunge anche che la caduta di Domiziano e l'ascesa al trono di Nerva comportò il ritorno in patria di molti che erano stati esiliati ingiustamente, tra i quali anche Giovanni relegato a Patmos (*Hist. Eccl.* III, 20, 9).

In verità, nessuno di questi argomenti appare dirimente; ma dal momento che, come vedremo più avanti, il contesto di persecuzione non sembra essere né l'unico né il principale motivo che determina la stesura del testo, la datazione non influisce più di tanto sulla retta comprensione di ciò che contiene.

3. Genere e destinatari

Due argomenti formalmente distinti vengono qui considerati assieme per una ragione pragmatica: l'identificazione dei destinatari originari dello scritto dipende in parte dalla forma letteraria che gli viene attribuita. Sotto il profilo formale, *Apocalisse* non è facilmente assimilabile ad altri libri della Bibbia e del Nuovo Testamento in particolare. L'aspetto più evidente su cui tutti concordano è la presenza di un corpo centrale (4, 1 - 22, 5) incorniciato da un prologo (1, 1 - 3, 22) e un epilogo (22, 6-21). Dal momento che in 1, 3 il contenuto del libro viene qualificato come "profezia", è naturale che molti abbiano accostato il testo ai libri profetici dell'Antico Testamento, quasi

che *Apocalisse* sia un epigono di questa ricca e lunga tradizione. Ma definire *Apocalisse* come libro profetico rischia di essere un travisamento dettato dal contenuto dei suoi misteri più che dalle caratteristiche formali che esso presenta. Lo stesso problema si ritrova quando viene ascritta al "genere apocalittico": esiste davvero un genere formale apocalittico? Riesce difficile pensarlo, dato che elementi chiaramente apocalittici si trovano tanto in una lettera come *2 Tessalonicesi* quanto nel capitolo 13 del *Vangelo secondo Marco*. Non dovremmo piuttosto ammettere che l'apocalittica è una particolare corrente escatologica che può esprimersi in forme letterarie differenti (epistole, racconti di viaggio ultraterreni eccetera)?

La soluzione meno problematica risulta annoverare *Apocalisse* nel genere epistolare. L'autore dichiara in 1, 4 di rivolgersi "alle sette Chiese che sono in Asia", le stesse a cui sono indirizzate nei capitoli 2 e 3 altrettante lettere che fotografano la loro situazione specifica. E la chiusa del testo ("La grazia del Signore Gesù sia con tutti": 22, 21) è molto simile ai saluti epistolari paolini. È evidente che la narrazione che comincia al capitolo 4 presenta caratteristiche formali differenti, tuttavia la cornice epistolare racchiude questo testo in un modo tale che il lettore percepisce una continuità all'interno dell'opera e che l'impressione che ne riceve è che tutto il testo vada inteso come messaggio rivolto alle chiese.[5]

Accettando che *Apocalisse* sia una lettera, ammettiamo contestualmente che il suo messaggio sia legato a una precisa circostanza storica con dei destinatari non generici. Come sintetizza Eugene Boring, "essendo una lettera, l'*Apocalisse* non è una collezione di 'idee' o di 'principi generali', bensì un messaggio preciso per una determinata situazione".[6] Per quanto la lettera abbia suscitato interesse nei due millenni successivi e abbia dato adito a infinite interpretazioni e attualizzazioni, il punto di partenza deve rimanere sempre la situazione contingente dei destinatari ideali presupposti da chi scriveva, vale a dire piccole comunità cristiane che abitavano la provincia romana d'Asia alla fine del primo secolo. Purtroppo di queste comunità conosciamo molto poco, giusto le scarne informazioni che possiamo inferire

dal testo stesso. L'autore aveva una visione precisa del vissuto di queste chiese, quindi non si dilunga a descrivere ciò che era noto tanto a lui quanto a loro. Per noi invece queste lacune contribuiscono a rendere *Apocalisse* un libro piuttosto criptico. Chiaramente non possiamo presupporre che i problemi messi a nudo nei capitoli 2 e 3 rappresentino la totalità dell'esperienza cristiana di queste chiese, alla quale appartengono molti aspetti ordinari non ritenuti degni di nota. Nondimeno le questioni trattate rispecchiano situazioni reali che ci introducono almeno in parte in quel mondo.

Craig Koester raggruppa le tematiche locali sotto tre titoli: conflitto con gli estranei; assimilazione culturale e alle pratiche religiose pagane; rilassatezza e desiderio di ricchezza.[7] Il primo aspetto è stato tradizionalmente enfatizzato, giungendo spesso a intravvedere nei frequenti accenni alle persecuzioni un rimando storico al principato dispotico di Domiziano. La diffusione dell'idea che Domiziano fu particolarmente avverso ai cristiani risale probabilmente a Eusebio: "Solo Nerone e Domiziano, indotti da uomini malvagi, vollero osteggiare la nostra dottrina" (*Hist. Eccl.* IV, 26, 9); ma nelle altre fonti antiche non troviamo alcuna conferma del fatto che coloro che non prestavano culto all'imperatore venissero perseguitati. Più probabilmente, la cattiva opinione di Eusebio e degli altri scrittori ecclesiastici su Domiziano dipende dai pessimi giudizi sul suo conto che si trovavano negli storici pagani come Tacito, Svetonio o Plinio. Questo, naturalmente, non esclude affatto che i credenti andassero incontro a numerose difficoltà a livello locale. Le lettere inviate alle chiese sono una testimonianza sobria ma eloquente dei disagi che si dovevano affrontare a motivo della fede, inclusa la carcerazione (2, 10) che poteva essere il preludio di una sentenza capitale. Meno pericolosi ma altrettanto fastidiosi erano i tormenti che poteva procurare la comunità giudaica. Le polemiche dovevano essere molto vivaci se l'autore si spinge a definirli "sinagoga di Satana" (2, 9 e 3, 9), ma non riflette un reale distacco da quella tradizione, giacché il fatto stesso che Giovanni affermi che essi dicono di essere Giudei senza esserlo implica che essere Giudei è

un valore autentico e che esso in realtà è incarnato dai seguaci di Gesù di Nazaret.

Circa il rimprovero di assimilazione, osserviamo che è dovuto in parte alle ragioni precedenti - allo scopo di evitare le persecuzioni - ma soprattutto al desiderio di mantenere quei rapporti sociali che venivano preclusi rendendo manifesta la propria identità cristiana, ritenuta disonorevole e antisociale perché contraria ai riti e alle cerimonie civiche. Alcuni credenti delle chiese di Pergamo (2, 14) e di Tiatira (2, 20) sembrano indulgenti sia riguardo al consumo delle carni immolate agli idoli sia riguardo alla prostituzione. Qui non è chiaro se la prostituzione sia da intendersi alla lettera in ambito sessuale o se si riferisca, come spesso nell'Antico Testamento, al compromesso verso i culti pagani. Circa i cosiddetti idolotiti, notiamo che la posizione di Giovanni di Patmos è molto più rigida rispetto a quella di Paolo, che a determinate condizioni permetteva ai Corinzi di cibarsi di queste carni fino a quando ciò non costituisse un atto propriamente idolatrico o provocasse scandalo nei deboli (cfr. 1 Cor 8, 1-13). Ancora una volta abbiamo l'impressione di un'etica settaria che non accetta alcun compromesso con la società pagana presso cui la chiesa vive.

L'ultimo aspetto, il rammollirsi per le ricchezze, concerne in particolare la chiesa di Laodicea, cui l'autore attribuisce questo fatuo vanto: "Sono ricco, mi sono arricchito, non ho bisogno di nulla" (3, 17). La conseguenza di questa avidità è l'accecamento, cioè l'incapacità di vedere le cose nella giusta prospettiva, motivo per cui Giovanni propone ironicamente l'acquisto di un collirio per tornare a vederci (3, 18). Questa critica si colloca nella visione negativa della ricchezza che attraversa tutto il libro. È un aspetto curioso perché nella tradizione giudaica la ricchezza viene solitamente concepita come un aspetto positivo, effetto della benedizione divina. Ma nel mondo delle chiese di *Apocalisse* la ricchezza è sotto il controllo della Bestia romana, perciò è impossibile godere del benessere senza essere scesi a patti col diavolo. Le critiche dell'autore verso il sistema economico imperiale sono feroci. Nella carestia che si sviluppa dopo l'apertura del terzo sigillo, il grano e l'orzo - necessari per

il sostentamento - raggiungono prezzi da capogiro mentre beni ritenuti di lusso o comunque non essenziali come olio e vino mantengono un prezzo immutato (6, 6). In 18, 11-13 il lamento dei mercanti che deplorano la caduta di Babilonia che impedisce loro di continuare il ricco commercio contiene un lungo elenco di beni trafficati, molti dei quali sono oggetti preziosi e ricercati che potevano essere accessibili solo alle ricche élites patrizie. Roma era indubbiamente considerata la capitale del lusso, ma questo lusso era costruito sulla miseria del popolino, a cui apparteneva la quasi totalità dei cristiani giovannei. Si capisce quindi che l'arricchimento dei credenti di Laodicea fosse considerato una sorta di apostasia.

4. Uno scritto esoterico?

Un breve accenno si rende necessario per il presunto carattere esoterico di *Apocalisse*. Nella percezione comune, il libro è considerato di appannaggio per gli iniziati, mentre il lettore comune resterebbe volutamente escluso dalla retta comprensione dei suoi misteri. Indubbiamente ci sono diversi livelli di lettura per *Apocalisse* e a una lettura superficiale molti passaggi rimangono oscuri. Talvolta l'autore sembra persino giocare con il lettore, sfidando la sua intelligenza nel comprendere quale nome si nasconde dietro il proverbiale numero 666 (13, 18). Tuttavia non si deve generalizzare una caratteristica che appare solo saltuariamente nel testo.

L'*Apocalisse* fa un uso abbondante del simbolismo, ma in diverse occasioni i simboli vengono immediatamente spiegati. Così veniamo a sapere che coppe d'oro colme di profumi nelle mani degli anziani sono le preghiere dei santi (5, 8) e che la processione di uomini in bianche vesti in 7, 14 è composta da "quelli che vengono dalla grande tribolazione e che hanno lavato le loro vesti, rendendole candide nel sangue dell'Agnello". Laddove i simboli non vengono illustrati, si potrebbe pensare che fossero evidenti per chi li leggeva o ascoltava. L'autore non sembra preoccupato che il suo libro finisca nelle mani

sbagliate, quindi non necessita di un codice cifrato per coprire le informazioni più delicate. Dato che i destinatari sono dei credenti che devono essere istruiti su alcune questioni che riguardano la loro fede, non avrebbe molto senso che il loro significato risulti generalmente incomprensibile. Il problema di fondo rimane la distanza cronologica e soprattutto culturale che ci separa da quel contesto e ci impedisce di cogliere molti sottintesi che dovevano invece essere evidenti a chi respirava quel clima.[8] E sarebbe anche paradossale che un testo che si presenta come uno "svelamento", ossia il senso letterale del termine greco "apokalypsis", non facesse altro che nascondere la verità ai suoi lettori.

5. La recezione nel canone

Al pari di altri testi come la *Lettera di Giacomo* o la *Seconda Lettera di Pietro*, *Apocalisse* ha incontrato una certa resistenza per essere accolta nel canone degli scritti ispirati. Curiosamente il problema non si è posto nell'epoca più antica, dato che fino all'inizio del terzo secolo - salvo sporadiche eccezioni - la sua canonicità non fu in discussione. Ma a partire da quel tempo osserviamo una divaricazione nella tradizione. In Occidente la lettura millenarista di Ap 20, 4-6 non suscita problemi, quindi si continua a considerarlo un testo ispirato e autorevole. In Oriente il dilagare di eresie porta a guardare con diffidenza questo libro che viene trattato in maniera difforme. Atanasio lo accoglie nel celebre elenco della lettera festale del 367, ma pezzi grossi del calibro di Cirillo di Gerusalemme, Giovanni Crisostomo e Teodoreto di Cirro lo respingono. Situazione analoga si verifica anche per le chiese: nel mondo copto viene accettato, mentre in quello siriaco verrà inserito solo in un secondo momento. In linea generale si riscontra una certa cautela verso il suo uso in ambito liturgico, testimoniato anche dalla tradizione manoscritta. I più antichi papiri, peraltro poco numerosi per *Apocalisse*, sembrano essere stati adoperati per uso privato e non pubblico. Ma anche quando i grandi codici onciali sdoganeranno *Apocalisse* tra i testi canonici, si continuerà a ricopiarla in manoscritti che riportano

testi non biblici, segno che chi li compilava aveva dubbi sul valore canonico di questo testo.

In realtà un discorso sulla canonicità di *Apocalisse* non dovrebbe focalizzarsi soltanto sulla effettiva recezione tra i testi ispirati, ma dovrebbe anche considerare il suo ruolo all'interno di questo *corpus.* Un dato che non può sfuggire al lettore è il suo posizionamento al termine del Nuovo Testamento, un fatto che non si spiega sulla base della semplice datazione, dato che ci sono scritti più recenti che tuttavia la precedono. La dislocazione all'ultimo posto ha un valore simbolico notevole, perché costituisce il punto di arrivo della rivelazione neotestamentaria. Se i Vangeli descrivono il tempo di Gesù e gli *Atti degli apostoli* e le Lettere le origini della chiesa, con *Apocalisse* siamo proiettati nel destino finale dei credenti. Questo aspetto ha una sua importanza perché il lettore biblico di *Apocalisse* arriva alla sua lettura dopo essere stato istruito dagli altri libri del Nuovo Testamento che ne condizionano la sua comprensione. Ma al tempo stesso *Apocalisse* può rappresentare una chiave di lettura per i testi che l'hanno preceduta, quindi lo scambio è reciproco.

6. Il messaggio di *Apocalisse*

La nostra riflessione è partita dalla valorizzazione del significato di *Apocalisse* per i destinatari immediati dello scritto, perciò anche il suo messaggio di fondo deve essere inquadrato nel contesto storico e sociale di queste persone prima di essere attualizzato per altre epoche. I cristiani a cui Giovanni di Patmos si rivolge sono una presenza marginale all'interno del vasto impero romano. Diversamente da altre comunità cristiane che sembrano abbastanza integrate nel loro contesto civile, quali possono essere alcune chiese paoline come Corinto o le chiese delle Lettere Pastorali, questi credenti sono una minoranza perseguitata che vive una dimensione che potremmo definire *settaria*, prescindendo dal valore peggiorativo che l'aggettivo assume in alcune occasioni. Queste piccole realtà locali non sembrano in grado di convertire i loro vicini pagani e neppure

sembrano essere intenzionate a farlo. La strategia che hanno adottato è quella di una resistenza ostinata fino al ritorno glorioso di Cristo. Naturalmente il protrarsi della situazione porta anche a interrogarsi su questo ritardo ("Fino a quando, Sovrano, tu che sei santo e veritiero non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue?": 6, 10), ma la certezza che la storia è divinamente guidata e orientata al riscatto finale porta a guardare con fiducia al futuro. A farne le spese invece è il presente: questo mondo corrotto dal peccato deve essere distrutto per fare spazio a "un cielo nuovo e una terra nuova" (21, 1). Letta in questa prospettiva, *Apocalisse* è un messaggio propagandistico rivolto all'interno, teso a rafforzare la speranza nella vittoria finale e la conseguente ricompensa per coloro che sono stati fedeli.

Questo è *in nuce* il contenuto del libro, anche se è evidente che nella storia della recezione sono state maggiormente valorizzate le immagini di distruzione e i flagelli rispetto al trionfo finale dell'Agnello. Ciò dipende purtroppo da una lettura episodica del testo, che isola le singole immagini rispetto al quadro complessivo. Perciò hanno trovato una certa fama i quattro cavalieri, le due bestie, la grande prostituta, lo stagno di fuoco, ma si perde di vista la lunga descrizione della nuova Gerusalemme, che tuttavia è il culmine di questa narrazione. Non si tratta, in verità, di scegliere il positivo a scapito del negativo. Entrambi sono parte di un unico racconto che deve edificare questa comunità tribolata. In un mondo che celebrava la potenza militare di Roma, che dopo la vittoria del 70 sembrava ormai invincibile e destinata a regnare a lungo, mettere in discussione quel potere poteva apparire una speranza velleitaria. Per poter offrire una prospettiva diversa, Giovanni deve intervenire sull'asse cronologico e soprattutto su quello geografico: ora è così, ma non sarà sempre così; perché qui è così ma in cielo le cose vanno diversamente. Ampliando l'orizzonte delle vedute, si scorge che il male in cielo è già stato sconfitto ("Il grande drago, il serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana e che seduce tutta la terra abitata, fu precipitato sulla terra e con lui anche i suoi angeli": 12, 9) e che la sua operatività quaggiù ha i giorni contati. Per usare una terminologia sinottica, potremmo dire che "il regno di Dio

è vicino" (Mc 1, 15), a patto però che non intendiamo questo regno come una realtà territoriale ma come il dominio di Dio per mezzo di Cristo. L'inizio di questo regno è da far risalire alla Croce e prosegue tuttora.

Nella visuale teologica di *Apocalisse*, questo assestamento del regno presenta due caratteristiche fondamentali. La prima è la progressività: il libro non descrive un evento unico in cui il bene prende il sopravvento sul male. L'arte narrativa di questo scritto si palesa anche nel suo prendersi il tempo necessario per raccontare il graduale dipanarsi di questa vittoria divina. C'è anche lo spazio per un regno intermedio di mille anni (20, 4-6), con una risurrezione primitiva che non è ancora definitiva e che non riguarda tutti i viventi. Solo con la seconda risurrezione, quella universale, avrà luogo il giudizio, un altro elemento fondamentale della regalità divina.

Seconda caratteristica è la radicalità dell'intervento divino. I flagelli che si sono abbattuti sugli abitanti della terra avrebbero dovuto produrre la loro conversione, ma in realtà non hanno sortito alcun effetto. Si ripresenta la situazione sperimentata col faraone nell'*Esodo*, l'indurimento del cuore che porta a radicarsi nel male. *Apocalisse* è un libro che non conosce le mezze misure, il male è male fino in fondo perciò gli schieramenti sono già definiti una volta per tutte; e anche questo mondo, sotto il controllo di queste potenze o ambiguamente compiacente, non è più recuperabile. Bisogna che prima siano spazzati via tutti i re della terra che si sono compromessi con il potere della Bestia e solo allora sarà possibile ricominciare. Non però restaurando quello che è a pezzi, ma introducendo qualcosa di nuovo. La *novità* in *Apocalisse* ha dei tratti molto marcati che evidenziano la discontinuità rispetto al presente: il nuovo non è il miglioramento o l'evoluzione del vecchio, ma una realtà alternativa.

Se *Apocalisse*, come quasi tutta la letteratura apocalittica, è espressione di un'epoca di crisi, non è semplice però stabilire quale minaccia abbia contribuito a farla partorire. Le persecuzioni non avevano ancora carattere sistematico, ma neppure i culti imperiali erano un elemento del tutto nuovo. Probabilmente andare in cerca di un'occasione precisa che abbia scatenato

la reazione di Giovanni di Patmos sarebbe seguire una pista errata. Più realistico è ipotizzare che a un clima molto ostile da parte del mondo pagano si assommi un raffreddamento della vita spirituale all'interno delle chiese che spinge il profeta a richiamare tutti all'ordine. In questa prospettiva, il giudizio che si profila all'orizzonte è la giusta condanna per coloro che hanno approfittato del loro potere per opprimere i deboli, tra i quali ci sono di fatto i credenti che devono subire diverse vessazioni. In quest'ottica la punizione dei malvagi deve funzionare come rassicurazione per i cristiani che vedranno così vendicati i soprusi che hanno dovuto sopportare. Al tempo stesso però il giudizio è una minaccia che incombe anche su quei credenti che hanno abbandonato lo zelo dei primi tempi e si sono adattati al compromesso con la mondanità, tollerando la coesistenza di pratiche idolatriche e lasciandosi sedurre dalla ricchezza. Da questo punto di vista il giudizio diventa un pungolo inquietante che deve stimolarli a cambiare vita per non incorrere nello stesso castigo degli infedeli.

La percezione inossidabile che Dio guida il corso della storia non implica automaticamente la salvezza dei credenti e Giovanni è onesto nel riconoscere non soltanto le palesi mancanze del mondo pagano ma anche le gravi incoerenze che si manifestano nelle chiese. La minaccia che viene rivolta all'angelo della chiesa di Efeso ("Se non ti convertirai, toglierò il tuo candelabro dal suo posto": 2, 5) presuppone la concreta possibilità che i battezzati perdano i privilegi che hanno acquisito. Dunque la situazione appare critica su tutti i fronti, quello esterno come quello interno. Non andremo lontano dal vero congetturando che lo scopo di questo libro sia allo stesso tempo alzare un baluardo contro le infiltrazioni pagane e consolidare le fondamenta di un edificio che cominciava a dare qualche segno di cedimento.

Note

1 M.A. Powell, *Introducing the New Testament. A Historical, Literary, and Theological Survey*, Baker Academics, Grand Rapids 2018[2], p. 531.

2 È un tratto distintivo delle apocalissi l'essere attribuite a un personaggio specifico che con la sua autorità garantisce l'attendibilità delle rivelazioni che vi sono contenute. Semmai il tratto specifico di *Apocalisse* è che invece di essere assegnata a una delle grandi figure del passato (Abramo, Mosè, Enoc eccetera) viene ascritta a un personaggio contemporaneo.

3 M. Hengel, *La questione giovannea*, Paideia, Brescia 1998, p. 181, n. 77.

4 G. Biguzzi, *Apocalisse*, Paoline, Milano 2005, p. 39.

5 Nel suo poderoso commentario ad *Apocalisse*, David Aune ha proposto di considerare il testo attuale del libro come il risultato della giustapposizione di una prima edizione composta verso il 60 e una seconda edizione redatta a fine secolo. In questo caso la cornice sarebbe di fatto indipendente dal corpo centrale (D. Aune, *Revelation 1-5* [WBC 52A], Word Books, Dallas 1997, p. LVIII). Questa separazione così radicale non tiene però conto delle effettive corrispondenze tra le promesse messianiche che suggellano le sette lettere e le visioni trionfali dei capitoli conclusivi del libro.

6 M.E. Boring, *Apocalisse*, Claudiana, Torino 2008, p. 24.

7 C.R. Koester, *Revelation*, Yale University Press, New Haven & London 2014, pp. 96-103.

8 Tra l'abbondante letteratura sul simbolismo in *Apocalisse*, segnalo due testi: G. Biguzzi, *L'Apocalisse e i suoi enigmi*, Paideia, Brescia 2004; I. Rojas Gàlvez, *I simboli dell'Apocalisse*, EDB, Bologna 2016.

Apocalissi letterarie

di Maria Nisii

1. Da rivelazione a catastrofe

Apocalisse è uno dei libri della Bibbia più noti, ma purtroppo anche il meno compreso, specie a causa delle tante letture fondamentalistiche che l'hanno piegato ai propri interessi. La stessa parola "apocalisse" appartiene al linguaggio comune, ove sussiste immemore del suo significato originario che intendeva parlare di rivelazione:

> *Rivelazione di Gesù Cristo, al quale Dio la consegnò per mostrare ai suoi servi le cose che dovranno accadere tra breve* (Ap 1, 1).

Una rivelazione di origine divina, di svelamento, quel togliere il velo che avvolge la realtà per mostrarne il lato nascosto. Oggi apocalisse è invece sinonimo di catastrofe e di fine del mondo, un termine adatto a ogni tipo di sciagure, cataclismi o barbarie. *Apocalisse Afghanistan* era il titolo in prima pagina su «La Stampa» quest'estate, come negli anni precedenti avevamo letto a proposito dell'11 settembre 2001, dello tsunami in Indonesia, del terremoto a L'Aquila e ad Amatrice e da quasi due anni in qua a proposito della pandemia da covid-19. Una parola che aggiunge suggestione ai titoli delle notizie più drammatiche, per attribuirvi magari una nota di orrore incombente, di fronte al quale l'umanità si sente schiacciata, percossa, indifesa.

Il passaggio di significato da rivelazione a catastrofe mostra anzitutto lo svuotarsi del contenuto rivelativo, già avvenuto a partire dal rinascimento e poi soprattutto nell'illuminismo. Una volta perso il suo senso originario allora, quel che resta è il lato scenico e reboante:

> *E vidi, quando l'Agnello aprì il sesto sigillo, e vi fu un violento terremoto. Il sole divenne nero come un sacco di crine, la luna diventò tutta simile a sangue, le stelle del cielo si abbatterono sopra la terra, come un albero di fichi, sbattuto dalla bufera, lascia cadere i frutti non ancora maturi. Il cielo si ritirò come un rotolo che si avvolge, e tutti i monti e le isole furono smossi dal loro posto* (Ap 6, 12-14).

Queste descrizioni, così tipiche di *Apocalisse*, sono le stesse che ancora oggi riscuotono tanto credito, nonostante il loro riferimento ne oblii totalmente il piano simbolico. Nel linguaggio biblico, infatti, gli sconvolgimenti cosmici indicano la teofania - come appare ad esempio nell'episodio di Mosè sul Sinai (Es 19, 18-19) o al momento della morte di Gesù secondo Matteo (Mt 27, 51-53).

Il repertorio di immagini funeste come terremoti, carestie, pestilenze, guerre e astri che precipitano sono l'aspetto più appariscente del libro, ma di per sé poco significativo per la sua comprensione se non si tiene conto del contesto di persecuzione e di crisi in cui è stato scritto. I grandi simboli della fine (il sole che perde luce, la luna che diventa sangue o il cielo che si arrotola) assumono valore solo se letti come manifestazioni del male radicale che colpisce l'umano, ma questo richiede appunto che non ci si fermi alla violenza cosmica: tali passi vogliono provocare il lettore e indurlo a cogliere la presenza attiva e trasformante di Dio nella storia.

2. Tempo di crisi

La cifra che meglio aiuta a comprendere il linguaggio simbolico (o cifrato) di *Apocalisse* è la coscienza di vivere in un tempo

di crisi. La parola che dà il titolo all'ultimo libro della Bibbia, oltre a parlare di rivelazione, rimanda a un genere letterario già presente nel post-esilio (538 a.C.) e in particolare nel libro di Daniele, in alcuni capitoli di Isaia, di Ezechiele, Gioele e Zaccaria. La tradizione prosegue nel Nuovo Testamento con la prima Lettera ai Tessalonicesi, mentre nei vangeli è attestata nel linguaggio di Giovanni il Battista e nei discorsi escatologici di Gesù. Mentre l'apocalisse sinottica nasce in risposta ai tempi di Caligola degli anni 38-40 e in seguito alla guerra giudaica del 66-70, l'*Apocalisse* di Giovanni da Patmos è stata scritta molto probabilmente durante la persecuzione di Domiziano (95-96). I cristiani del primo secolo si interrogano quindi sul senso di questi avvenimenti e si chiedono se non siano i segni di una fine imminente.

La rivelazione apocalittica è così mirata a educare la comunità dei fedeli ed eventualmente consolarla e incoraggiarla, offrendole una resistenza attiva contro tutto quello che impedisce la visione del progetto di Dio nella storia recente. *Il tempo si fa breve* e la risposta diventa urgente: l'umanità è chiamata a rompere la sua connivenza con i meccanismi viziati della società e delle istituzioni, perché diventi cosciente dello stato di oppressione in cui si trova e si impegni in un cambiamento radicale delle sue strutture.

È nei momenti di crisi che si comprende un'epoca ed è dalla sensazione di vivere la fine che si è meglio in grado di leggere quanto è stato: la fine dona il senso. Per tutto ciò il libro di *Apocalisse* diventa riferimento d'eccezione ogni qual volta si intenda formulare l'interrogativo sul senso della storia e della vita, anche alla luce di un dramma che sembra sconvolgere lo status quo. Tale carattere appartiene anche ai cosiddetti *disaster film*, un filone molto prolifico e apprezzato dal pubblico, nel quale si tratta il tema della fine del mondo o della sua minaccia a partire da vari cataclismi, quali l'incombere di un asteroide sulla terra (*Armageddon – Giudizio finale*) o di un virus letale (*Io sono leggenda*), di un'epidemia (*E venne il giorno*) o di uno tsunami (*La fine del mondo*), il compimento di una profezia (*2012*) o, infine, il nuovo tema ancora poco sfruttato del riscaldamento globale *(The*

day after tomorrow – L'alba del giorno dopo). Più spesso estraneo a qualunque riflessione di merito, il cinema apocalittico si ferma al livello spettacolare, interessato a giocare con gli effetti speciali e sul senso di vertigine, salvo gratificare il suo spettatore con una conclusione rassicurante una volta superata la catastrofe.

3. Caduta dei simboli e segni della fine

> *É caduta, è caduta Babilonia la grande, ed è diventata covo di demòni* (Ap 18, 2).

L'elaborazione del vissuto personale e collettivo delle tante apocalissi, reali o immaginarie, dà forma a quell'incredibile riserva di storie in cui prima o poi ogni lettore si è imbattuto. La letteratura ne conosce il lato spettacolare, ma la tensione che vuole suscitare non è quasi mai fine a se stessa; mentre laddove compare il riferimento esplicito al testo biblico, la vicenda narrata sembra offrirsi da esegesi attualizzata. Dunque le apocalissi letterarie non mancano di riservare qualche sorpresa, spesso in bilico tra rivelazione e catastrofe. A dispetto della notevole proliferazione del filone, ne vediamo una selezione mirata ad alcuni dei tanti temi presenti nell'ultimo libro della Bibbia, ai quali gli autori hanno attinto.

Una buona parte della letteratura apocalittica racconta la fine del mondo o il mondo che sopravvive a una delle tante crisi, talvolta enfatizzando la caduta dei suoi simboli culturali e politici come sono state le Twin Towers o il muro di Berlino. Nell'immaginario letterario più recente il tono apocalittico è diventato chiave interpretativa del caos della postmodernità, fatto di crisi e fallimenti, vuoti culturali e religiosi variamente sostituiti dalle nuove mitologie del benessere, spesso mediate dalla tecnologia. Le narrazioni della crisi mostrano la capacità (o incapacità) umana di reagire a quei cambiamenti più o meno drammatici in cui si è chiamati a vivere. Fine di un'epoca o eterno ritorno?

Tempi insidiosi

Il tempo infatti è vicino (Ap 1, 3).

Sabato di **Ian McEwan** (Einaudi, 2005) è un'apocalisse declinata come minaccia alla normalità del quotidiano, come è stata percepita nel mondo occidentale dopo l'11 settembre. Il romanzo si concentra su un'unica giornata, un sabato a Londra, a distanza di un anno e mezzo da quel tragico evento. Un sabato apparentemente normale eppure vissuto con una tensione "apocalittica", se l'atterraggio di un aereo in fiamme per avaria viene subito interpretato come un nuovo attentato, un'«aggressione al nostro intero modello di vita» (p. 42). Da quel momento tutti i più piccoli dettagli saranno oggetto di un'attenzione esclusiva da parte del protagonista Henry Perowne, neurochirurgo affermato e padre di famiglia. A quell'episodio mattutino seguiranno piccoli eventi di un sabato qualunque e altri eccezionali (una scampata tragedia), scanditi al ritmo del pensiero, del senso di inquietudine e di timore per quei tempi imprevedibili.

«E adesso, che tempi sono questi? Sconcertanti e terribili» (p. 8). Si tratta di tempi di crisi, perché «l'attacco alle torri ha precipitato il mondo in una crisi globale» (p. 38), dunque tempi che richiedono di essere vissuti con una nuova consapevolezza. Perowne, infatti, segue le notizie e legge i giornali con «accanita maniacalità» (p. 38) durante i vari spostamenti della giornata: «ineluttabile, come la legge di gravità, sente il richiamo del notiziario imminente. Fa parte dei tempi, questo imperativo a sentire come vanno le cose del mondo, a unirsi alla totalità del pubblico, a una comunità fondata sull'ansia. L'abitudine è andata aumentando in questi ultimi due anni; certe scene mostruose e spettacolari hanno conferito un valore di portata diversa all'informazione» (p. 184). In uno stato d'animo tra l'angoscia che qualcosa possa sul serio accadere e la curiosità morbosa di sapere, ma più ancora di vedere, il protagonista riflette sulla particolare attenzione che in tanti ormai sono disposti a riservare all'informazione in diretta, costante compagna del tempo (le *all*

news ti seguono ovunque): «Le reti televisive si tengono pronte a trasmettere, e il pubblico si mantiene in attesa… Fa' che non debba succedere. Ma fa' anche che io veda ogni cosa mentre si verifica, e da ogni angolazione possibile, e fa' che sia tra i primi a saperlo» (p. 184).

Il nemico che può in qualunque momento invadere la tranquilla vita familiare ha molte facce, ma resta sempre inspiegabile: «lui appartiene al caos» (p. 45). Così di fronte all'ineffabile immanente, la preoccupazione si fa sempre più bruciante: «C'è gente in giro per il pianeta, una rete di gente bene organizzata, che vorrebbe uccidere lui, la sua famiglia e i suoi amici per dimostrare qualcosa» (p. 88), pensa il protagonista mentre sta per scontrarsi con l'auto di balordi, le cui conseguenze renderanno questo timore qualcosa di molto concreto. Alternando momenti di insolita euforia a una sensazione di aggressione incombente, Perowne tenta di relativizzare l'attuale crisi, pensando al fatto che «di crisi ce ne sono sempre, e il terrorismo islamico è destinato a ridimensionarsi, insieme alle ultime guerre, ai cambiamenti climatici, alla politica del mercato globale, alla sovrappopolazione e alla carenza d'acqua, a fame, miseria e tutto il resto» (p. 83). *Sabato* è allora un tentativo di abitare quel tempo insidioso, nel ripensamento di sé e del proprio mondo.

Fine 'apatica' del mondo

> *Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo!* (Ap 3, 15).

Apocalisse dell'umano, vissuta in un mondo che smette di funzionare per disinteresse da parte di chi fino a quel momento ne ha retto le sorti politiche ed economiche, è quella ritratta ne ***Le cose semplici*** di **Luca Doninelli** (Bompiani, 2015). Ambientato nella prima parte a Milano, le caratteristiche del nuovo mondo dopo la fine sono quelle tradizionali del genere: regressione dalla moneta al baratto, deregolamentazione di qualunque norma del vivere civile, caduta nell'inutilità di parole e significati, perdita

della memoria storica, invivibilità dei centri urbani (devastati e facile preda di bande violente), vita comunitaria all'aperto per difendersi dall'insicurezza dilagante, inservibilità di gran parte dei beni di consumo. In breve un rovesciamento del sistema più o meno organizzato, più o meno invivibile della società contemporanea, di cui si fa aspra critica.

Questa fine "apatica" del mondo è presentata come un «disastro annunciato da decenni eppure ugualmente imprevisto» (p. 31), dove l'indizio maggiore è l'indifferenza generale e l'incapacità di porsi domande su quanto stava accadendo. Tra i segni premonitori, troviamo (inevitabili) gli scempi al paesaggio naturale: «L'amore e il rispetto della terra avevano lasciato il posto a un business dove, in assenza di qualsiasi direttiva da parte di amministratori responsabili, le multinazionali agricole erano le sovrane assolute... i corsi d'acqua venivano regolarmente devastati dai fertilizzanti e dallo scarico dei liquami dei grandi allevamenti. La fauna ittica era quasi del tutto scomparsa e alcune specie arboree, come gli antichi gelsi che un tempo ornavano tanti ingressi di paesi, erano affette da malattie sconosciute» (p. 265). Il nuovo mondo vede invece avanzare i terreni coltivati a mano a mano che il cemento retrocede: una giungla di campi incolti ha preso il posto delle strade nei centri urbani, riaccogliendo specie viventi che da secoli non si spingevano in quelle aree.

La bestia apocalittica (Ap 13), simbolo del potere, ha perso la sua maschera e da portatrice di ordine si è evoluta in causa di disordine e ritorno al caos primordiale: «Perché tenere in piedi tutto questo baraccone che non vuole più saperne di stare insieme? Le difficoltà generali cominciarono a insinuare in loro l'idea che, in realtà, loro non avevano mai retto le sorti di alcunché, ne avevano solo tratto alcuni vantaggi ma niente più» (p. 313). E poiché il mondo aveva smesso di essere un affare vantaggioso, inizia il "grande ritiro" in quanto «chi aveva tenuto le redini del mondo, vale a dire i militari soprattutto americani e russi, i signori della salute, alcune grandi lobbies e alcune sterminate concentrazioni di potere economico e finanziario, dopo essersi ritirati dal governo del mondo ed essersi giovati vicendevolmente per un certo periodo, ritennero che anche questo gioco era

durato abbastanza e si ritirarono nelle loro ville in mezzo a parchi secolari» (p. 319). I poteri fasulli prima si accusano a vicenda e poi dichiarano una "sindrome da abbandono", finché lentamente le società restano senza dirigenti e, in una reazione a catena, si interrompono le forniture di gas, elettricità e l'importazione del greggio. Se l'interprete chiamato a spiegare la fine è un folle omicida, non verrà però fornito altro tentativo di spiegazione – come se questa storia non potesse che essere «raccontata da un idiota, piena di rumore e furore, che non significa nulla» (*Macbeth*).

4. La simbologia del disordine

> *Il primo [angelo] suonò la tromba: grandine e fuoco, mescolati a sangue, scrosciarono sulla terra. Un terzo della terra andò bruciato, un terzo degli alberi andò bruciato e ogni erba verde andò bruciata* (Ap 8, 7).

Le sezioni dei tre settenari - l'apertura dei sigilli (Ap 61-17), il suono delle trombe (Ap 8, 6-9, 21) e il contenuto delle coppe (Ap 16, 1-21) - riversano sull'umanità una serie di disastri naturali, segno di sovvertimento delle leggi che reggono il cosmo. Gli scenari dipinti sono drammatici ma di rara bellezza letteraria, come il ravvolgersi del cielo in un rotolo o il cadere delle stelle al pari di frutti avvizziti. Tale instabilità degli elementi fa percepire l'avvicinarsi della fine e per questo la reazione dell'umanità è la fuga in preda al terrore. I fenomeni provocati sono infatti terrificanti in quanto colpiscono (i settenari di trombe e coppe) terra, acque salate, acque dolci e firmamento. In alcuni casi si tratta di immagini macchinose, perché non è certo facile visualizzare una miscela nel sangue di grandine e fuoco. Anche in questo caso non ci si può fermare alla lettera, ma bisogna riandare alla biblica pioggia di fuoco che distrusse Sodoma e Gomorra (Gen 19, 24). E tuttavia non si rimane meno interdetti considerando come siano gli angeli a farsi ministri di distruzione delle cose più belle del creato, oltre al fatto che quella violenza sia frutto

ed esaudimento della preghiera dei santi. Il testo di *Apocalisse* sembra così respingere più che avvicinare, dimostrando ancora una volta come non lo si possa leggere senza una conoscenza profonda del contesto storico-culturale che l'ha generato. Eppure la letteratura ben conosce questa modalità narrativa, come risulta evidente dai testi tragici antichi che usavano tale espediente per parlare di disordini di carattere psicologico, civile o politico, come le immagini della pestilenza a Tebe nell'***Edipo re*** di **Sofocle** mostrano, in quanto segno visibile del peccato di parricidio e incesto di cui, suo malgrado, si è macchiato il protagonista.

Maschere del male

> *E vidi salire dal mare una bestia che aveva dieci corna e sette teste, sulle corna dieci diademi e su ciascuna testa un titolo blasfemo* (Ap 13, 1).

Come *Apocalisse* la letteratura toglie la maschera al male, celato dietro le tante facce con cui sa mimetizzarsi. In ***Macbeth*** (1606) anche **William Shakespeare** recupera la simbologia del disordine, della devitalizzazione e del dissesto naturale di matrice apocalittica, per svelare le distorsioni del potere della diabolica coppia dei protagonisti. Un vaticinio ha profetizzato a Macbeth il suo futuro di re solleticandone l'ambizione, così che egli stesso si prodigherà a realizzarlo grazie alla complicità della temeraria consorte. Per mantenere il potere ottenuto con l'infedeltà e l'omicidio, i due si macchiano di ripetuti altri assassini in un'escalation di morte e terrore, che terminerà solo con la loro eliminazione: Lady Macbeth muore per la follia di cui infine è divenuta preda e Macbeth in seguito alla congiura dei nobili sopravvissuti alla strage.

La follia in cui versa Lady Macbeth è quindi giocata come effetto del dissesto all'ordine naturale delle cose, evidente nella descrizione del medico che parla di «perturbamento della natura» (V.i.). E se «gli atti contro natura generano turbamenti innaturali», come viene commentato il suo stato, il sovvertimento dei segni

naturali aveva già *contribuito* a rivelare la follia distruttiva della coppia. Nel momento dell'uccisione del re, il paesaggio era stato infatti connotato da lutto incombente: «La notte è stata inquieta… si sono uditi nell'aria dei lamenti, strane grida di morte e voci che profetizzavano con terribili accenti di un'aspra conflagrazione e di confusi avvenimenti pronti a nascere in questi tempi di ferro. L'uccello dell'oscurità gridò l'intera notte: alcuni dicono che la terra tremò per la febbre» (II.iii.57-8).

Un vecchio definisce l'evento «contro natura»: i cieli sembrano reagire alla violenza umana, celando la luce del giorno, e persino i cavalli si ribellano, come a volersi vendicare del sangue versato (II.iv.17-18):

VECCHIO
Posso ben ricordare settant'anni,
e nel volgere di questo tempo ho visto
ore tremende e cose strane, ma questa dura notte
ha reso insignificante ciò che sapevo prima
ROSS
Ah, buon padre, vedete come i cieli,
quasi sconvolti dall'atto dell'uomo
minacciano il suo teatro sanguinoso: per l'orologio è giorno,
e tuttavia l'oscura notte soffoca la mobile lampada.
È per il predominio della notte, o per la vergogna del giorno,
che l'oscurità seppellisce il viso della terra, quando dovrebbe
baciarla la luce viva?
VECCHIO
è contro natura, proprio come l'atto che è stato compiuto…
ROSS
e i cavalli di Duncan (cosa assai strana, e certa)…
divennero selvaggi, spezzarono le sbarre, balzarono fuori,
ribellandosi all'obbedienza, come se volessero
muovere guerra al genere umano.

Terra desolata

> *Ne seguirono folgori, voci e tuoni e un grande terremoto, di cui non vi era mai stato l'uguale da quando gli uomini vivono sulla terra* (Ap 16, 18).

Un uomo e un bambino sulla strada. Un padre e un figlio. Di nessuno dei due è detto il nome, né altri nomi compariranno, neppure delle tante località attraversate. Un vecchio incontrato sulla strada e soccorso per le insistenze del bambino dice di chiamarsi Ely, per poi confessare che non è il suo vero nome. Le identità di luoghi e persone sono rarefatte, quasi irrilevanti. Ciò che conta è muoversi, spostarsi continuamente e proseguire il cammino per non perdere la speranza, perché in gioco c'è la vita stessa.

Il mondo de ***La strada*** di **Cormac McCarthy** (Einaudi, 2007) sopravvive alla fine che si è verificata qualche anno prima, quando una notte gli orologi si sono fermati per sempre. Una luce improvvisa e movimenti terrestri erano stati i primi segni, a seguire il fermo della corrente elettrica – prima conseguenza della fine e prima dipendenza da spezzare. Di lì a poco tutte le riserve di cibo sarebbero esaurite, «in breve tempo il mondo sarebbe stato popolato da gente pronta a mangiarti i figli sotto gli occhi, e le città dominate da manipoli di predoni anneriti che scavavano gallerie in mezzo alle rovine e strisciavano fuori dalle macerie in un biancheggiare di occhi e denti, reggendo reti di nylon piene di scatolame bruciacchiato, come avventori negli spacci dell'inferno» (pp. 137-8).

Il sole si è spento e la natura è morta, incenerita in seguito all'esplosione che ha messo fine – come già aveva dato inizio - alla vita sul pianeta. Sono incendiati i terreni, neri e ricoperti di una cenere che aleggia ovunque; lo sono tante delle abitazioni isolate che si incontrano nella prateria o nelle città attraversate, dove si rinvengono cadaveri in tutte le fogge dell'orrore: «Nel giro di un anno c'erano roghi sulle creste dei monti e allucinate litanie nell'aria. Le urla degli assassinati. Di giorno i morti impalati lungo la strada. Che cosa avevano fatto? Arrivò a credere che nella

storia del mondo forse c'era più castigo che delitto, ma non ne trasse grande conforto» (p. 26). Le descrizioni della devastazione incontrata *sulla strada* intercalano la storia dei due protagonisti, che continuano a muoversi nel tentativo disperato di cercare qualcosa da mangiare e soprattutto un luogo più ospitale per vivere.

«La terra era sterile, erosa, sventrata. Acquitrini disseminati di ossa di creature morte. Mucchi di rifiuti indistinti» (p. 135), una terra desolata, una *wasteland* di eliotiana memoria, devastata ed erosa fino alle radici. Un'apocalisse della natura e dell'umanità, probabilmente causata dalla violenza e devastazione di civiltà evolute (forse l'atomica) e quindi subìta da esseri umani che si muovono come figuranti immemori, regredendo lentamente in uno stato di disumanità senza legge e senza dio. In questo nuovo caos in cui l'umano è piombato, immagine di entropia e decreazione, l'unica possibilità di bene e di speranza è ridotta al frammento, ultimo baluardo con cui «puntellare le rovine» del mondo perduto: la piccola comunità di padre e figlio e la comune in cui il bambino alla fine troverà accoglienza. La terra era stata ricca e fertile, sicura e organizzata, un bel luogo in cui vivere; ora è una terra morta, pericolosa e in preda all'anarchia.

5. Tempo della fine, tempo di giudizio

E vidi un cielo nuovo e una terra nuova (Ap 21, 1).

Il tempo del giudizio, che nel testo biblico apre al rinnovamento di tutte le cose con una visione messianica di futuro dell'umanità proiettata nella Gerusalemme celeste, vede la letteratura contemporanea arrestarsi sulla soglia, come incapace di mostrare una speranza. Così dopo le storie della crisi, brillantemente caratterizzate da tinte apocalittiche a loro modo "rivelative", quelle che si sporgono a guardare la fine si tengono a distanza dalle immagini di beatitudine eterna.

L'auspicio per un futuro migliore permane nella critica distopica, un genere che ha conosciuto sviluppi interessanti

nel Novecento, evolutosi inizialmente nella direzione della fantascienza e della fantapolitica totalitaria, salvo aprirsi ai nuovi fronti simbolici dell'economia, della scienza e della tecnica. Si tratta di apocalissi minori, mancanti come sono di un vero orizzonte escatologico, ma ugualmente efficaci nel rappresentare le prospettive del transumano e postumano. E forse tale espediente è già azione salvifica, nella misura in cui raccontando un futuro non desiderabile si svela il vero volto del presente.

Veggente della fine

> *Fui preso dallo Spirito nel giorno del Signore e udii dietro di me una voce potente, come di tromba* (Ap 1, 10).

Cosmopolis di **Don DeLillo** (Einaudi, 2003) racconta una giornata di Eric Packer, giovane multimiliardario immerso nel traffico cittadino di Manhattan, dentro e fuori la sua limousine allungata dove lavora, riceve visite, fa sesso e si sottopone al suo check-up quotidiano. Eric vive nella ricerca ossessiva della novità e dell'eccesso, di cui è modello ineguagliabile. Ma ancor più Eric è un essere del futuro, per cui tutto ai suoi occhi è sorpassato e obsoleto: «è sempre avanti, pensa oltre ogni novità […] Vuole essere in anticipo di una civiltà rispetto a quella attuale» (p. 131). Da un lato si compiace di anticipare gli eventi, dall'altra con i suoi pronostici modifica l'andamento delle cose – come ha fatto con successo fino a quel momento nel mercato valutario. Eric è colui che "vede", una dote che gli ha consentito di farsi da sé con le sue "previsioni" finanziarie, secondo la più celebre tradizione americana del *self-made man*.

I tanti schermi presenti nella limousine riproducono immagini interne ed esterne all'abitacolo, offrono dati e informazioni necessarie all'attività lavorativa del protagonista, proiettano filmati di quanto sta accadendo in quel momento attorno a lui e dall'altra parte del mondo. Ogni tanto su quegli schermi Eric si accorge di "vedere" le cose prima che queste accadano, ma per i suoi tecnici si tratta di un baco del sistema. La tecnica dona a Eric

quel delirio di onnipotenza che lo renderà carnefice di se stesso. Perché la tecnica offre l'unica alternativa possibile dopo la morte di dio, in quanto via per l'immortalità e per una vita eterna che non conosce più la trascendenza, ma che di questa non ha perso le categorie né le parole della tradizione: «Perché morire quando puoi vivere su disco? Un disco, non una tomba. Un'idea al di là del corpo. Una mente che è tutto ciò che sei stato e che sarai, senza mai essere stanca o confusa o indebolita» (p. 91).

L'ossessione del tempo, specie nella prima parte del romanzo, è continua e costante: «Non c'è tempo», ripetono diversi personaggi, richiamando la preoccupazione che è già di *Apocalisse* (10, 6). Il tempo di *Cosmopolis* è carico di attesa - della realizzazione dei pronostici, della minaccia che attenta alla sicurezza, di una ricerca spasmodica e senza oggetto. Il protagonista crede di poterlo rallentare, concedendosi pause di immobilità e di vuoto in mezzo a una giornata dal moto costante. E se «I soldi creano il tempo» (p. 68), con la sua capacità (geniale e profetica) di produrre denaro, Eric crede di poter sprecare l'uno e l'altro, indifferente persino alla possibilità concreta della propria morte.

Alla ricerca di piaceri nuovi, nel suo vagabondare per la città, a fine giornata incappa in un techno-rave che un gruppo di giovani ha improvvisato in quello che un tempo era stato un teatro: rispetto a questi ragazzi Eric si sente un "vecchio", ma anche loro in fondo mostrano lo stesso bisogno di stordirsi, sebbene con musica, droghe e alcol. Di qualunque cosa si tratti, per Eric tutto quello rappresenta "la fine". Perché se nulla può offrire quell'appagamento ambito e spasmodicamente cercato, quel che resta è l'autodistruzione. La fine appunto. Non del mondo, ma di se stessi, in una visione escatologica immanente e autocentrata. L'uomo divinizzato si consegna ai microchip.

Assetati di immortalità

> *A colui che ha sete io darò gratuitamente da bere alla fonte dell'acqua della vita* (Ap 21, 6).

A discapito della giusta varietà che ci si potrebbe attendere da una selezione, scegliamo di chiudere questa carrellata di narrazioni apocalittiche ancora con un romanzo di DeLillo, che ha sondato le potenzialità del genere su vari fronti. La letteratura americana, di tradizione protestante, rilegge la Bibbia con una frequenza più significativa delle altre letterature mondiali e il libro di *Apocalisse* offre la scenografia adatta a tante delle ossessioni contemporanee. Con ***Zero K*** (Einaudi, 2016) DeLillo prosegue il discorso sull'immortalità già intravisto in *Cosmopolis* per mostrare la realizzazione in versione fantascientifica e postmoderna dei "cieli nuovi e terra nuova" in un *eschaton* ipertecnologico.

La nuova Gerusalemme è qui rappresentata da Convergence, città non celeste ma sotterranea, costruita nel deserto del Kazakistan e realizzata come un setting cinematografico, impreziosito dall'arte visionaria delle installazioni di *land art* e *body art*. L'isolamento del nuovo mondo nasce dal bisogno di difendersi dagli orrori onnipresenti all'esterno: «gli affamati, i senzatetto, gli assediati, le fazioni in guerra, le religioni, le sette, le nazioni. Le economie annichilite. Gli impeti furibondi del clima. Possiamo essere invulnerabili al terrorismo? Possiamo respingere le minacce degli attacchi informatici?» (pp. 56-7). Fuori è l'apocalisse, dentro il nuovo mondo creato per gli eletti.

Il protagonista arriva a Convergence per dare assieme al padre l'addio alla matrigna che, malata allo stadio terminale, si vota alla speranza di un futuro in cui il suo corpo, mantenuto in sospensione criogenica, potrà tornare alla vita: «Non vedo l'ora. Non vi so dire quanto. Di fare questa cosa. Di entrare in un'altra dimensione. E poi tornare. Per l'eternità. Mi ripeto queste parole. Di continuo. Come sono belle. Per l'eternità» (p. 47). Nell'attesa fiduciosa della rinascita, Convergence è il "qui e ora" per i suoi adepti, regno escatologico immanente, che vive e respira nel futuro, preparando gli "abitanti dell'aldilà" con ogni cura consentita dalla tecnologia, a sua volta sostenuta da benefattori soggiogati da una filosofia paranoica e allucinata. L'utopia ipertecnologica di questo nuovo mondo confida infatti nel totale affidamento alla scienza e alla tecnica dei suoi finanziatori, disposti a credere in risultati non ancora raggiunti, ma che certamente il futuro

garantirà in termini di guarigione di quelle malattie che al presente non offrono speranze di sopravvivenza.

I cieli nuovi e terra nuova di questa città-bunker promettono vita eterna ai suoi eletti, preservandoli a "zero (gradi) k" in capsule nel profondo sottosuolo. Una *fiction* dell'orrore dunque, fantastica ma non meno vera, nel suo essere radicata nella fede per la scienza e la tecnica, le religioni postmoderne più consone al postumano, nonché meglio capaci di realizzare quella *societas perfecta*, pronta a rinascere un giorno e a ripopolare il mondo desertificato dopo la fine.

***

Che cosa resta di *Apocalisse* dopo le tante apocalissi lette, guardate, vissute? La storia della recezione di questo libro biblico, eccezionale, misterioso ma quasi illeggibile, rivela come le interpretazioni e le riscritture possano dare vita nuova a modi antichi di intendere il mondo e gli eventi che lo sconvolgono. Dalla crisi del giudaismo post-esilico alla pandemia da covid-19 la storia degli uomini e delle donne sembra realmente attraversata da un filo rosso-apocalisse. Perché l'umano nutre la "*passion du sens"* (R. Barthes), quel desiderio che lo spinge a cercare significati nelle storie, vissute o immaginate che siano. E la fine, l'apocalisse, è quella soglia dalla quale tutti noi talvolta siamo costretti a sporgerci, guardando indietro, per chiudere la narrazione in una totalità significante. Per intuire un ordine nel caos, immaginare una luce nelle tenebre.

Apocalissi e apocalittici

di Oreste Aime

Pur avendo vissuto due guerre mondiali, l'avvento e lo scontro dei totalitarismi, i genocidi, la lunga guerra fredda sotto l'incubo nucleare, il Novecento, tranne poche eccezioni, è stato refrattario al linguaggio apocalittico, che invece lentamente sta riaffiorando dopo la fine del secolo breve. Si potrebbe obiettare che circolavano molte distopie, ed è vero, ma l'obiezione conferma la tesi: la distopia è l'inverso e il contrario dell'utopia, non è propriamente un genere apocalittico, genere antico e diverso da quello utopico tipico della modernità, ora in via di dissoluzione. Non era, però, del tutto assente – l'incubo atomico aveva una sua incidenza - affidato a quello spazio che la distopia o il fascino della fine occupano nella cultura di ogni tempo, guardato con sospetto quando valicava i confini stabiliti a una fantasia compatibile con un assetto mentale, ideale e ideologico, refrattario all'apocalittica.

Il ritorno, a partire dagli anni Ottanta del Novecento, è stato probabilmente favorito dall'incombere della minaccia ecologica e in modo più subliminale dal clima di concorrenza spietata tra nazioni, soprattutto tra Oriente e Occidente, che fa presagire una catastrofe. Da allora in poi le sue variazioni sono numerose e non è possibile darne una presentazione completa. In questa occasione se ne presenta una selezione significativa dal punto di vista riflessivo.

1. Lessico apocalittico

Quando si parla di apocalisse, si affollano alcuni significati che è bene tener distinti, anche se talvolta si attraggono o si assommano. Può essere preso come sinonimo di *disastro*, di solito causato su iniziativa umana (come nei casi emblematici Bhopal 1984, Černobyl 1986, Fukushima 2011), o *catastrofe*: l'entità del danno ha qualcosa di talmente grave da annunciare quello conclusivo. Apocalisse può semplicemente voler dire *fine – di tutte le cose*, non tanto come obiettivo da raggiungere, ma come interruzione non voluta e drammatica (può avere un significato "positivo" come nella ricostruzione di Latour, come si vedrà). Può valere per il suo significato etimologico: *rivelazione* di qualcosa che è nascosto; l'uso letterario biblico però l'ha associato a qualcosa di catastrofico per le cose e per gli uomini; il significato originario è perciò diventato raro. Ancora più raro, ma strettamente congiunto con il significato etimologico originario, è quello di *eschaton*, fine di tutte le cose ma come compimento – biblicamente - nel Regno di Dio.

Evocare la fine richiederebbe la simmetria con l'origine, ma raramente avviene. Compare talvolta la domanda sul senso o non senso, sul Bene e sul Male e si affaccia qua e là lo spettro del nichilismo.

2. Sintomi apocalittici

Un sintomo di questa diffusa tendenza di ritorno apocalittico lo troviamo in due esempi narrativi, ma non sono i soli.

«Tutti vogliono possedere la fine del mondo» – così si incide l'incipit bruciante di *Zero K* (2016) di Don DeLillo. Immediatamente il romanzo visionario ci porta nel centro del nostro tempo dove la fine del mondo e l'apocalisse sono diventati temi ricorrenti. DeLillo ne ha trattato anche in altri suoi romanzi, in un modo che suonava in passato insolito e spiazzante (*Rumore bianco*, 1985; *Underworld*, 1997; *Punto omega*, 2010; *Il silenzio*, 2020). Ma era una forma di preveggenza. L'apocalisse in *Zero K*

diventa contemporaneamente la distruzione veniente e l'attesa di una palingenesi grazie a pratiche che permettano di ottenere l'immortalità con il ricorso alla criogenesi (ibernazione), tipica dei progetti transumanisti.

Il secondo esempio è di altra natura, quasi opposto, si trova in Lars Iyer, *Nietzsche il nichilista*. L'elemento distopico può diventare del tutto normale e ricorrente nei discorsi e nei comportamenti di un gruppo di studenti e al tempo stesso band musicale, alla vigilia dell'esame di maturità, nei sobborghi anonimi di Londra. La singolarità di questo romanzo è nel mettere insieme cultura giovanile, esperienza liminale, nichilismo e apocalisse in un intreccio inedito.

«Ecco perché fantastichiamo di apocalisse. Di fine del mondo, ma che sia subito. Ecco perché vogliamo che si avvicini la catastrofe.

Saremo distrutti, ma lo sarà anche il mondo. Bruceremo, ma brucerà anche il mondo. Finiremo a pezzi, ma finirà a pezzi anche il mondo.

E toccherà anche a loro, a quelli che si danno da fare nel mondo. Moriranno tra le fiamme, quelli che amano il mondo. E noi moriremo *ridendo*, proprio mentre loro moriranno *urlando*. Moriremo contenti, proprio mentre loro cercheranno di sfuggire alla morte e avranno paura di morire …

Ecco perché scriviamo millenarista sugli astucci. Ecco perché ascoltiamo death folk e doom metal. Ecco perché guardiamo quasi esclusivamente film sulla fine del mondo»[1].

3. Prima o dopo l'apocalisse?

Per spiegare l'atteggiamento distanziante nei confronti del discorso apocalittico si può accogliere, almeno in parte, la lettura che ne propone Bruno Latour in *La sfida di Gaia*. La sua riflessione sulla religione e sull'apocalisse emerge, quasi improvvisamente, mentre esamina il modo moderno di considerare il rapporto dell'uomo con il mondo, modo che ha disabilitato tutte le forme di *agency*, di azione reciproca, a favore di quella codificata in

soggetto vs oggetto, cultura vs natura. È il paradigma scientifico che si afferma come estraneo a quello religioso. Latour esclude questa contrapposizione: visione scientifica e visione religiosa sono simmetriche. Nella visione scientifica «nulla di più accade in questo mondo di quanto avvenga in quello del Dio creatore»; perciò «non è possibile opporre né riconoscere la visione scientifica e la visione religiosa del mondo. Non sono abbastanza differenti da essere opposte, né abbastanza simili da essere fuse insieme»[2]. La lotta della natura contro la religione è stata scambiata per l'annichilimento di ogni questione religiosa, ma ciò non è avvenuto; si tratta piuttosto di non mescolarle (così come propone la teoria di Gaia nell'elaborazione di Latour).

Nella modernità la religione non è affatto scomparsa, come afferma la teoria della secolarizzazione, ha rivestito un'altra foggia particolarmente inquietante. Per rintracciarla Latour parte dalla domanda: perché di fronte al mutamento ecologico restiamo indifferenti? Due atteggiamenti, spavalderia e impotenza, vanno di pari passo: «la *disinibizione* per l'azione rivolta al futuro e l'*inibizione* nel registrare le conseguenze retroattive. La spavalderia da un lato, l'impotenza dall'altro»[3].

Per capirne la loro origine è decisivo riconoscere nell'avanzata dello gnosticismo il tratto essenziale della modernità, come aveva diagnosticato Ernst Voegelin. Latour rintraccia e denuncia nella concezione scientifico-naturalista la riapparizione dell'antico gnosticismo, divenuto culto del sapere certo e disprezzo della materia. Le conseguenze si fanno sentire sulla stessa religione, trasformata in sforzo di somigliare alla conoscenza certa e indiscutibile. A motivo di questa infiltrazione e di questa trasformazione, la religione si trasforma in controreligione e dal vero Dio si passa ad altre autorità supreme, alla triade moderna di Stato, Natura e Scienza, a cui infine si aggiunge il Mercato.

Un altro elemento che connota la controreligione moderna, è la comparsa onnipresente del termine *apocalisse*, ma con una mutazione di significato. «Abbiamo mantenuto *il tempo della fine* come anche l'idea di *verità definitiva*, ma le due nozioni sono riunite da allora nella forma più improbabile: *un certo numero di popoli si ritiene ora assolutamente certo di aver raggiunto la fine dei*

tempi, di essere giunto in un altro mondo e di essere separato dai tempi antichi da una cesura assoluta»[4].

Per i popoli irreligiosi, laici e secolari la fine dei tempi si è indubbiamente realizzata. I moderni non sono mai nel loro tempo, vivono già sempre dall'altra parte dell'Apocalisse. «I moderni sono coloro che sono riusciti a porsi al riparo dal tempo che passa, appropriandosi della più pericolosa e instabile delle forme di controreligione»[5]. Se religione per una sua etimologia vuol dire relazione e cura, gli irreligiosi invece sono disinibiti, «hanno fatto della negligenza il loro valore supremo»[6].

Questo è possibile nella nuova accezione di apocalisse. «Non appena traduciamo il "tempo della fine" con la "fine dei tempi", ci ritroviamo sull'orlo di una vertiginosa metamorfosi – e diventa irresistibile la tentazione di *passare dall'altra parte abbandonando* il tempo delle finitudine e della mortalità»[7]. La crescita dell'Occidente è stata interpretata come un'apocalisse della civiltà ma «credendoci portatori di salvezza, siamo divenuti l'apocalisse per gli altri»[8]. Volendo il Paradiso in Terra si è ottenuto l'Inferno. È una controreligione dapprima contro la divinità, poi contro l'idea di Dio, infine contro la Natura.

«I moderni non sono irreligiosi che in questo: trascurano in effetti la materialità»[9]. Occorre disintossicarsi dalla nozione moderna di materia, «riscoprendo la materialità, quindi restituendo l'autonomia, la temporalità, la storia a tutte le *agency* e alla loro distribuzione»[10]. Per fare questo occorre un atto paradossale: tornare al linguaggio apocalittico per ridivenire consapevoli del radicamento terrestre. Lo fa Gaia. «Gaia mette fine all'ipocrisia dell'invocazione di una Natura di cui si nascondeva il fatto che Lei era il nome di una divinità»[11]. L'apocalisse è un appello a essere razionali – con i piedi per terra. «Gaia è un'ingiunzione a *rimaterializzare l'appartenenza al mondo*, ingiunzione che ci obbliga a riesaminare l'interferenza dello gnosticismo nelle controreligioni. O, in altre parole, Gaia è una *potenza di storicizzazione*»[12]. Una religione liberata dalla controreligione è necessaria per vivere lo spazio e il tempo della finitudine, senza cadere nell'utopia: «Vivere *al tempo della fine* è

innanzitutto accettare la finitudine del tempo che passa e farla finita con la negligenza»[13].

4. Apocalisse senza regno

Controcorrente, aveva aperto un discorso apocalittico ma senza valenze simboliche o religiose Günther Anders. Il nazismo, lo sterminio degli ebrei, la bomba atomica sono *i fatti* attorno a cui ruota il suo pensiero polemico e di lì si dilata a un esame critico di tutta la società, nella metamorfosi totalitaria a cui è stata sottoposta dall'egemonia della tecnica e dal suo impatto nella vita degli uomini; emblematico il titolo con cui egli ha raccolto in due volumi molti suoi saggi: *L'uomo è antiquato*. La tesi centrale dei suoi studi è che il prodotto tecnico ha sopravanzato l'uomo e lo ha asservito con la sua potenza ormai ineguagliabile. Non c'è ambiguità nella tecnica (come in M. Heidegger); il suo totalitarismo non è solo teoricamente affermato (come in T. W. Adorno) ma analiticamente descritto ed esplicitato.

Con una distinzione analitica, non storiografica, secondo Anders ci sono state *tre* rivoluzioni industriali. La *prima* è stata contrassegnata dall'introduzione del macchinismo ovvero dall'affermazione del principio di iterazione (produzione di macchine a mezzo di macchine). La moltiplicazione delle fasi di produzione allontana dal prodotto destinato al consumo. I protagonisti di questa fase non sono i beni di uso ma i mezzi di produzione.

La *seconda* introduce la produzione dei bisogni e la colonizzazione dell'uomo a opera della tecnica; artificiali sono le cose, artificiale la disposizione a utilizzare, desiderare e consumare. Il ruolo principale è assunto dall'industria della pubblicità: «Ogni pubblicità è appello alla distruzione» [14].

La *terza* avvia la produzione di mezzi destinati ad alterare in modo irreversibile l'ambiente di vita e a compromettere la sopravvivenza dell'uomo. La bomba atomica è l'emblema di questa fase.

In sintesi: la *prima* rende superfluo l'uomo; la *seconda* lo soggioga; la *terza* mira a distruggerlo. La sequenza va dall'*homo faber* all'*homo creator* (della seconda natura) fino all'*homo materia* (destinato a illimitata manipolazione), secondo un principio guida che diventa imperativo inderogabile: «*Non solo ciò che si può fare si deve fare, ma anche ciò che si deve fare è ineluttabile*»[15].

Pier Paolo Portinaro riassume i caratteri dell'epoca nella descrizione di Anders: «il carattere totalizzante e quindi totalitario della megamacchina tecnologica; il carattere entropico della dissoluzione dell'ordine sociale e normativo …; l'irreversibilità di un processo che è sfuggito al controllo degli individui e anche dei governi»[16].

Il futuro è dunque un'apocalisse nel segno di una distruzione voluta, cieca e inesorabile. Non c'è traccia di componente religiosa, esplicitamente esclusa – quasi un grido disperato e come nel vuoto. Con una provocazione radicale: «Oggi, dato che apocalisse è tecnicamente possibile e anche verosimile, essa sta sola davanti a noi: nessuno crede più che un "regno di Dio" la seguirà. Neanche il più cristiano dei cristiani»[17].

5. Il disastro incombente

Il nesso semantico è debole, ma non assente. Quando si parla di disastro si può anche pensare a qualcosa come l'apocalisse, almeno in modo allusivo. I tratti apocalittici possono emergere o no; in ogni caso possono non essere caratterizzanti. La letteratura al proposito incomincia a essere abbastanza ampia; ne ricaviamo solo qualche esempio.

Un nuovo imperativo morale. Si deve ricordare come punto di partenza l'opera di Hans Jonas, *Il principio responsabilità*, 1979. È una riflessione etica, che prende in esame la necessaria trasformazione dell'imperativo morale a partire dal fatto ormai evidente che la vita sul e del pianeta Terra è in grave pericolo sotto l'incombere della guerra nucleare. L'analisi della situazione è preoccupata ma i toni sono sempre controllati, per quanto Jonas

proponga di ricorrere al *principio paura* per allertare gli uomini di fronte al pericolo. Il principio paura in qualche misura controlla gli esiti del disastro a venire. L'intento della sua riflessione è però è quello di formulare un'etica in grado di reggere la nuova situazione creata dalla società tecnologica.

L'antropocentrismo classico (il riferimento è soprattutto I. Kant) è divenuto insufficiente per far fronte ai problemi della bioetica: i nuovi soggetti etici sono le generazioni di domani e la biosfera. La prospettiva temporale non è più quella della contemporaneità, qui e ora, ma del futuro: le conseguenze di un atto vanno misurate a lunga scadenza e in ultima istanza sulla possibilità futura di esistenza di una vita autenticamente umana sulla terra.

Se l'etica moderna, che puntava sull'autonomia del soggetto, era individuale e rivolta alla coscienza, ora se ne deve dare una nuova formulazione, in grado di includere la vita sulla terra, l'umanità e le generazioni future. «Un imperativo adeguato al nuovo tipo di agire umano e orientato al nuovo tipo di soggetto agente, suonerebbe press'a poco così: "Agisci in modo che le conseguenze della tua azione siano compatibili con la permanenza di un'autentica vita umana sulla terra", oppure, tradotto in negativo: "Agisci in modo che le conseguenze della tua azione non distruggano la possibilità futura di tale vita", oppure, semplicemente: "Non mettere in pericolo le condizioni della sopravvivenza indefinita dell'umanità sulla terra", o ancora, tradotto nuovamente in positivo: "Includi nella tua scelta attuale l'integrità futura dell'uomo come oggetto della tua volontà"»[18].

Metafisica del disastro. Ancora sul terreno etico di Jonas, ma più attento alle implicazioni con il male insieme alle sue domande e al disastro in quanto tale, di ieri e del futuro, è Jean-Pierre Dupuy, *Piccola metafisica degli tsunami. Male e responsabilità nelle catastrofi del nostro tempo* (2005). Di fronte alle catastrofi, in particolare quello dello tsunami del 26 dicembre 2004, a cui egli collega l'11 settembre 2001 e ancora Auschwitz e Hiroshima, il breve saggio pone la domanda metafisica sul senso e quella etica sulla responsabilità.

La domanda non è nuova: l'aveva imposta, a metà del secolo dei Lumi, il terremoto di Lisbona (1755), con le prese di posizione di Voltaire e Rousseau, rispetto alla metafisica del migliore dei mondi possibili di Leibniz. Dupuy ricostruisce questo dibattito che gli permette di vedere la differenza con la comprensione data negli ultimi decenni ai «fatti» di Auschwitz, Hiroshima e New York. Al proposito formula un'ipotesi interessante sull'atteggiamento che di recente si è imposto: «Se la figura dello tsunami funge da riferimento comune alle grandi catastrofi morali del nostro tempo, è perché ci rifiutiamo di prenderne in considerazione l'aspetto eminentemente religioso»[19]. Siamo assorbiti dentro un processo di totale naturalizzazione del male, che ne nasconde aspetti decisivi.

La sua visione è lucida e senza concessioni, come quella di Anders: «Siamo entrati senza possibilità di tornare indietro in un'era che ha come orizzonte la distruzione dell'umanità»[20]. Sono criminali le soluzioni che non ne tengono conto, soprattutto quelle che si fondano sul principio di prestazione (capitalista) ma anche quelle che Dupuy aveva elaborato in precedenza con il titolo di "catastrofismo illuminato".

La corsa verso l'abisso è una forma di autotrascendenza. «Il male non è morale né naturale – questo male del terzo tipo, lo chiamerei sistemico. La sua forma è identica a quella del sacro»[21]. Bisogna andare oltre la versione naturalistica e rifiutare di «trovare nella scienza e nella tecnica la soluzione ai problemi generali della scienza e della tecnica»[22]. Questo atteggiamento è di fatto una negazione del futuro.

Guardando alla catastrofe che viene, occorre trovare nel futuro la leva di Archimede. «Il futuro è il nostro fuori, la leva che deve permetterci di sollevarci al disopra di noi stessi e di scoprire un punto di vista da dove potremo contemplare la storia della nostra specie e, forse, darle un senso. Il futuro è il nostro sacro»[23].

All'umanità è miracolosamente concessa in questa situazione di estremo pericolo la presa di coscienza di sé. Ma sarà mai possibile metterla in atto?

Disastro e visione rivelativa. In modo non apocalittico Paul Virilio si è misurato con tutte le forme e le intensità del disastro. La sua attenzione si è mossa dall'urbanizzazione dello spazio reale all'urbanizzazione del tempo reale, in cui scompare ogni motricità naturale. La sua analisi si focalizza sulla sostituzione della conoscenza visiva con quella tattile, sul passaggio dal mondo del "permanente" a quello dell'"accidente" a motivo di un'accelerazione continua (studi di "dromologia").

Con *L'incidente del futuro* (2002) formula la tesi che il futuro, come è stato concepito negli ultimi due secoli e mezzo – attesa e orizzonte del cambiamento e del progresso –, non esiste più: è stato sostituito da una serie di accidenti o eventi che culminano con l'incidente, in cui l'accadimento naturale (terremoto, tromba d'aria, nubifragio, ecc.) è oramai superato da quello artificiale prodotto dall'uomo stesso.

L'incidente è in tutto e per tutto un effetto della tecnologia: il volo dell'aeromobile comprende quello della sua caduta così come la costruzione dell'automobile quella dello scontro. Non andiamo più dal passato al futuro passando per il presente, ma ci muoviamo di incidente in incidente, tanto che il futuro stesso ci appare sotto questa forma, che temiamo e al tempo stesso auspichiamo.

La sua non è una vera apocalisse o, come dice Marco Belpoliti (su *Doppiozero*), «la sua è un'apocalisse continua, in cui l'incidente, all'interno dell'accelerazione del mondo, dei suoi oggetti e dei suoi abitanti, appare come il modo stesso attraverso cui si mostrano le relazioni tra i fenomeni, ovvero tra le cose che accadono nel mondo». Perciò si può affermare che il disastro rivela ed è la vera essenza del mondo.

La scienza è una malattia che deve fare i conti con gli incidenti di cui è responsabile. Infatti il disastro è causato non dal fallimento ma dal successo delle tecnoscienze. È perciò necessario promuovere una "università del disastro" (2007), con lo scopo non solo di misurare ma di prevenire l'accidente/incidente prodotto dallo stesso successo scientifico. Altrimenti il progresso a ogni costo si rivela tragicamente suicida.

In una intervista a Laure Noualhat, il 3 luglio 2010, alla domanda su come l'ecologia debba adattarsi alla velocità, Virilio rispondeva: «Per essere completa, l'ecologia deve anche diventare ecologia del tempo. L'ecologia verde tratta l'inquinamento delle sostanze, della fauna, della flora, dell'atmosfera, in breve di tutti gli ecosistemi. L'ecologia grigia dovrebbe trattare l'inquinamento delle distanze, delle scale, della grandezza naturale. Le cose esistono attraverso delle proporzioni: sopra i 2,5 metri non siamo più uomini, ma fantasmi o sicomori se si arriva ai 18 metri di altezza. Ora, la velocità dei trasporti e delle trasmissioni istantanee riduce il mondo a nulla. Viviamo in un'epoca singolare, il nostro apprezzamento del tempo e delle distanze è sconvolto e la terra è diventata troppo piccola per il progresso. Le società antiche non hanno vissuto ciò che noi viviamo, questo mondo ridotto a quasi nulla per via della velocità delle trasmissioni, e a poca cosa per la velocità supersonica. Non si tratta di credere alla fine del mondo e all'apocalisse, ma siamo di fronte a una singolarità assoluta. Ci vuole una visione rivelativa (*révélationnaire*), non più rivoluzionaria (*révolutionnaire*)».

Per un presente senza apocalisse. Ancora un tassello sul disastro, con Jean-Luc Nancy, *L'equivalenza delle catastrofi*, 2012, dopo l'incidente di Fukushima. Equivalenza vuol dire in questo caso quella rete che costituisce il mondo attuale e che fa sì che tutto sia connesso, interdipendente e livellato – dunque anche le catastrofi, che intrecciano aspetti naturali, scientifici, politici, economici, culturali secondo uno schema ormai unico. «Non esistono più catastrofi naturali: non esiste che una catastrofe di civiltà che si propaga ad ogni occasione»[24] .

Pensare la catastrofe vuol dire pensare la tecnica, che «è il modo della nostra stessa esistenza»[25] e ciò che sono diventati il mondo e l'umanità. «Ecco la legge della nostra civiltà: l'incalcolabile vi è calcolato come equivalenza generale»[26] – l'incommensurabile è ridotto a calcolo.

Occorre uscire dall'equivalenza dei fini e dei mezzi, per uscire dalla finalità stessa. E se il fine ha qualche attinenza con il futuro, «ciò che sarebbe decisivo, invece, sarebbe pensare al presente

o pensare il presente». O anche la congiunzione di finalità e finitudine, «conoscenza dell'esistenza come capacità infinita di senso» [27].

Tale presente è prossimità: attenzione, tensione, rispetto – stima – della singolarità. «Il presente che desidero evocare è quello che si apre a questa stima del singolare sottraendosi all'equivalenza generale e alla sua valutazione dei tempi passati e futuri, dell'accumulazione di antichità e di costruzione di progetti»[28]. Dalla catastrofe al futuro al presente della prossimità – senza apocalisse, se la si vuole evitare.

La fine dei tempi e il Male. Di futuro come fine di tutto invece osa parlare Pierre-Henri Castel, in *Il male che viene.* Filosofo e psicanalista (lacaniano), propone di affrontare a viso aperto la fine e il suo carattere negativo che può divenire perverso.

Il mondo va alla sua fine, è ormai certo. Conoscerne il carattere ineluttabile modifica il suo significato. Se la fine viene e non è possibile allontanarla, perché non approfittare di questa occasione per usarne senza limiti? Il Male che viene, dunque, non è tanto la fine, inevitabile, ma il modo in cui verrà accolto, accelerato, intensificato. «Ora, più la fine sarà certa, più l'ultimo godimento che ci resterà sarà il godimento del Male»[29]. A nulla serve la paura o il catastrofismo illuminato come deterrenti.

Non solo un'apocalisse senza regno ma con il Male e, soprattutto, il godimento del Male. Questo male che viene è simile alla pulsione di morte teorizzata da Sigmund Freud. L'unico Bene residuo sarà non lasciarsi intimidire, attuato come una vita buona e senza domani, forte e persino violenta, se sarà il caso.

6. La tendenza all'estremo

Apocalisse è una nozione che attraversa tutta la riflessione antropologica e culturale di René Girard. Con due significati, il primo, e più importante, è quello che designa la *rivelazione* che il cristianesimo opera nella storia e nella cultura umana: rivela la

violenza nascosta del principio sacrificale e del capro espiatorio che regola la vita della società e la salva dalla competizione che porta alla sua distruzione. La vicenda di Gesù Cristo rivela che la vittima è innocente e che la concezione atavica della vittima colpevole, depositata nei miti di tutte le culture, è un falso. La cultura e la convivenza sono possibili perché si è d'accordo di far cadere la tensione distruttiva sulla vittima designata, prima dichiarata colpevole e poi elevata ad onori divini o semidivini. «*Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*» - riprende un titolo di uno dei primi libri di Girard: l'apocalisse cristiana è la scienza vera che illumina l'enigma che connota l'uomo e la sua storia.

Il secondo grande criterio che Girard utilizza per capire la dinamica sociale è il *principio mimetico*: gli uomini e i gruppi sociali entrano costantemente in competizione, talvolta fino alla distruzione, perché il loro desiderio mira allo stesso oggetto e vuole ottenerlo senza esclusione di colpi. Non è tanto l'oggetto in quanto tale a contare ma la gara che si instaura con il concorrente, che può giustificare una lotta fino all'estremo. Qui si innesca un altro aspetto dell'apocalisse, questa volta nel senso dell'esito disastroso e esiziale della competizione. Ci si ferma solo ricorrendo al capro espiatorio.

Dunque apocalisse come rivelazione e come rovina. Questi temi che illuminano soprattutto il passato sono ripresi in una considerazione contemporanea nell'ultimo volume importante di Girard, in dialogo con Benoît Chantre, *Portando Clausewitz all'estremo*.

Che ne è della violenza nel mondo moderno, una volta che è stata rivelata come tale dal cristianesimo? La storia moderna degli uomini mostra un paradosso: la violenza cresce nella misura in cui diminuisce. *Diminuisce*: la passione e rivelazione di Gesù Cristo ha denunciato i meccanismi sacrificali; si sono via via imposti sistemi giudiziari più razionali e umanitari (fino all'abolizione della pena di morte). *Cresce*: senza le religioni sacrificali arcaiche e senza altri meccanismi per arginarla, la violenza si è espressa soprattutto tra gli stati (guerre, genocidi, persecuzioni con una crudeltà senza precedenti); la guerra fin dai tempi di Napoleone

ha assunto la natura di una prassi terrorista, abolendo i codici istituzionalizzati tradizionali. La «tendenza all'estremo» si è servita ieri di Bonaparte, poi del pangermanesimo, oggi il terrorismo islamista ne è l'ultima variante.

Girard propone di collegare il nuovo regime climatico e un elemento che potrebbe sembrare esterno: «Il riscaldamento climatico del pianeta e l'aumento della violenza sono due fenomeni assolutamente legati. … L'amore invece si è "raffreddato". … A differenza di molti, continuo a pensare che la storia abbia un senso … Questa corsa verso l'apocalisse è la realizzazione superiore dell'umanità. Ma più la fine si fa probabile, e meno se ne parla. … Bisogna dunque svegliare le coscienze assopite. Voler rassicurare significa sempre contribuire al disastro»[30].

7. Gli apocalittici necessari

Nel 1964 una raccolta di saggi di Umberto Eco fece scalpore, in particolare per il titolo oppositivo e ammiccante, *Apocalittici e integrati*. Tra gli apocalittici Eco inseriva il filosofo francofortese Theodor W. Adorno e un pensatore di tutt'altra estrazione, Élemire Zolla, studioso di religioni, miti e mistica. La loro comunanza di pensiero sarebbe stata il rifiuto critico e aristocratico nei confronti della cultura moderna e di massa. Tale appaiamento è forzato, perché non c'è nulla di comune tra i due; anzi, Zolla ha sempre avuto un atteggiamento di rifiuto per la dimensione apocalittica, che invece è presente in Adorno. La distinzione, semplificatrice e razionalisticamente rassicurante, creata e rilanciata da Eco anche *Nel nome della rosa*, ha tuttavia conquistato un posto di prestigio nella disamina della cultura contemporanea e continua a mantenerlo pur nella mutata situazione, dove l'apocalisse sta rientrando con forza nel dibattito.

Tra gli apocalittici, invece, vorrebbe essere annoverato Geminello Alvi, conosciuto soprattutto per i suoi studi e la sua attività di economista e di editorialista. Il suo recente volume, *Necessità degli apocalittici*[31], si presenta come un commentario analitico al testo dell'Apocalisse neotestamentaria. Il libro

che chiude la Bibbia cristiana vi è trattato come il Libro più importante della Bibbia, a cui ricondurre (e ridurre) gli stessi vangeli e le lettere di Paolo.

Il titolo indica la traccia di lettura: per comprendere il difficile e misterioso testo, Alvi si affida a un drappello di quarantadue «apocalittici». Sono persone che hanno fatto dell'apocalisse il centro della loro vita. Il gruppo è molto eterogeneo: ci sono teologi di ogni provenienza, esegeti (non quelli di stampo storico-critico), un bel gruppo di iniziati definiti gnostici cristiani, alcuni personaggi singolari e stravaganti. Si potrebbe dire che non sono studiosi ma a loro modo «praticanti» dell'Apocalisse, il libro dello Spirito Santo, che svela l'eterno nel tempo e a chi si lascia guidare indica una strada di realizzazione metamorfica che libera dalla corrotta condizione terrena.

Qualche riferimento alla situazione contemporanea affiora qua e là, come critica al capitalismo, al modello cinese avanzante, alla politica della globalizzazione. Il registro preferito è per quello di una visionarietà atemporale, cosmica e urgente. Il nucleo cristologico e trinitario è avvolto e forse inghiottito da un elemento esoterico e criptico. Non mancano alcune intuizioni interessanti in questa lettura gnostica che si vuole elitaria; ma colpisce ancora di più la sua comparsa nel nostro contesto, con un riferimento diretto all'Apocalisse di tradizione cristiana, sebbene in una lettura iniziatica e forse alla fine dissolvente.

8. Teologia apocalittica

L'inquietudine apocalittica attraversa la riflessione di Sergio Givone, la sua filosofia e i suoi romanzi. Nell'ultimo suo volume, *Quant'è vero Dio*, ripropone la questione di Dio – controcorrente rispetto al pensiero oggi autorizzato, oscillante tra ateismo, agnosticismo e nichilismo – a partire dalla domanda sul senso – delle cose, del mondo, della vita; in questo itinerario si fa sentire in modo particolare un filone di pensiero russo in cui l'elemento apocalittico è attivo, in qualche caso preponderante: Fëdor Dostoevskij, Vladimir Solov'ëv, Nikolaj Berdjaev.

Rilevato che l'apocalisse non ha basi nel pensiero greco – la natura con i suoi cicli è eterna – e che oggi ha qualche rimando scientifico (il buco nero, la distruzione nucleare, la crisi ecologica), Givone connette il tema della fine (e dell'origine) con quello del senso. Tenendo conto di quanto hanno detto Giorgio Agamben e Massimo Cacciari, afferma la necessità di una teologia apocalittica, perché le categorie religiose hanno ancora un contenuto e un valore illuminante. Essa dovrà ruotare attorno alla questione aperta del mistero del male: «Se il potere è ideologia, e se l'ideologia è inganno e menzogna, cosa dobbiamo aspettarci dal disvelamento del *mysterium iniquitatis*?»[32].

Il punto di partenza è in particolare il pensiero di Solov'ëv. Di fronte al male, individuale e sociale, e alla morte che accomuna tutti, non ci sono soluzioni reali. La sola risposta al male è la risurrezione – risposta razionale, anche se non dedotta né deducibile. «Se la morte è la fine di tutto, il bene è una chimera. Ma il bene non è una chimera, dice la ragione. … solo la resurrezione può essere posta a baluardo del bene: lo preserva, ne custodisce la fragilità e la povertà di fronte alla morte. Perciò è la stessa ragione a reclamare la risurrezione. Non può provarla, naturalmente, essendo cosa della fede. Può però affermare che la fede sarebbe vana se non ci fosse la risurrezione»[33].

Qui apocalisse è soprattutto la vittoria finale che tutto riscatta. Ma in Givone c'è anche un'altra possibilità che esplora in un capitolo finale. Si deve affermare che non c'è senso senza sacro – quel sacro che in Grecia appartiene alla natura e nel mondo ebraico-cristiano a Dio. Nel primo caso «la natura è il sacro. Il sacro è la natura»[34]; nel secondo è di Dio, perché la natura non è autonoma, è tratta dal nulla, senza parvenza sacrale: santo è solo Dio. Di conseguenza mentre in Grecia violare la natura non si può perché non si deve, nella prospettiva ebraico-cristiana si può ma non si deve. Necessità e libertà si fronteggiano. Il destino del sacro è segnato, dal momento che l'uomo è libero e il sacro è «l'inviolabile quale appare dopo essere stato violato e come l'al di là della violazione». È qualcosa che avviene - «ovunque il nulla la vinca sull'umano»[35].

Che cosa impedirà il collasso del sacro, e dunque anche del senso? A trattenerci dal baratro non sarà sufficiente l'etica. Se il sacro appare solo con la sua violazione, potrebbe non apparire più. C'è qualcosa di indecidibile per Givone: è probabile che il collasso avvenga – e allora il nulla avrebbe vinto.

9. Una nota finale

Non è possibile trarre una parola conclusiva da questo ampio ma incompleto panorama della presenza del tema apocalittico nella cultura e nel nostro modo di sentire degli ultimi decenni. Già la molteplicità dei significati ricordata all'inizio non lo consente, o lo rende molto difficile. Un indicatore può, però, segnalare la direzione. Il tema apocalittico è di nuovo presente, non suona estraneo o abnorme come in un recente passato, pone domande e inquietudini che sono legate ai nostri tempi e che non possono essere eluse. Per quasi tutti gli autori ricordati non è una stranezza o una forma di irrazionalità, ma è una necessità assumerlo senza reticenze, come molti di loro ripetono.

Se a tutto ciò si vuole imprimere una nota apocalittica cristiana si può far leva su quanto dice Giuseppe Riconda, ispirato da Nikolaj Berdjaev: «Il mistero dei misteri non è il male, ma il bene»[36].

Note

1 L. Iyer, *Nietzsche il nichilista*, Neri Pozza, Vicenza 2021 (ed. or. 2019). Cfr. J. Franzen, *E se smettessimo di fingere?*, Einaudi, Torino 2020 (ed. or. 2019).

2 B. Latour, *La sfida di Gaia. Il nuovo regime climatico*, Meltemi, Milano 2020 (ed. or. 2015), pp. 244, 245-246.

3 Ibidem, p. 270.

4 Ibidem, p. 274.

5 Ibidem, p. 275.
6 Ibidem.
7 Ibidem, p. 276.
8 Ibidem, p. 288.
9 Ibidem, p. 295.
10 Ibidem, p. 296.
11 Ibidem, p. 297.
12 Ibidem, p. 305.
13 Ibidem, p. 391.
14 G. Anders, *L'uomo è antiquato*. 2. *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*, Bollati Boringhieri, Torino 2003 (ed. or. 1980), p. 34.
15 Ibidem, p. 11.
16 P. P. Portinaro, *Il principio disperazione: Tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 114.
17 G. Anders, *Le temps de la fin*, L'Herne, Paris 2007 (ed. or. 1960), p. 115.
18 H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990 (ed. or. 1979), p. 16.
19 J.-P. Dupuy, *Piccola metafisica degli tsunami. Male e responsabilità nelle catastrofi del nostro tempo*, Donzelli, Roma 2006 (ed. or. 2005), p. 109.
20 Ibidem, p. 111.
21 Ibidem, p. 114.
22 Ibidem, p. 115.
23 Ibidem, p. 118.
24 J.-L. Nancy, *L'equivalenza delle catastrofi. (Dopo Fukushima)*, Mimesis, Milano-Udine 2016 (ed. or. 2012), p. 49.
25 Ibidem, p. 51.
26 Ibidem, p. 47.
27 Ibidem, p. 52.
28 Ibidem, p. 54.
29 P.-H. Castel, *Il male che viene. Saggio incalzante sulla fine dei tempi*, Queriniana, Brescia 2020 (ed. or. 2018), p. 39.
30 R. Girard, *Portando Clausewitz all'estremo*, Adelphi, Milano 2008 (ed. or. 2007), pp. 312-313.

31 G. Alvi, *La necessità degli apocalittici*, Marsilio, Venezia 2021.
32 S. Givone, *Quant'è vero Dio. Perché non possiamo fare a meno della religione*, Solferino, Milano 2018, p. 100.
33 Ibidem, p. 111.
34 Ibidem, p. 174.
35 Ibidem, p. 177.
36 G. Riconda, X. Tilliette, *Del male e del bene*, Roma, Città Nuova 2001, p. 115.

Le Edizioni Solidarietà intendono con le pubblicazioni mantenere viva l'attenzione e dare voce alle realtà del mondo del lavoro e alle persone che ne sono coinvolte.

La Gioventù Operaia Cristiana è un movimento di giovani del mondo operaio e popolare. Svolge un lavoro educativo e di evangelizzazione con i giovani lavoratori, iniziandoli alla presa di coscienza, alla militanza negli ambienti di vita e di lavoro, alla riflessione sulla vita e alla ricerca di Fede, in piccoli gruppi e attraverso la riflessione e l'azione, usando il metodo della Revisione di Vita (Vedere, Valutare, Agire).

Il Centro Studi Bruno Longo di Torino ha per scopo quello di promuovere attività culturali, di studio e di ricerca. Mette a disposizione un centro di documentazione costituito da una biblioteca, un'emeroteca e un archivio ragionato del materiale. I libri, le riviste e i documenti raccolti trattano principalmente i temi che concorrono nelle ricerche sulla condizione operaia e nell'analisi delle problematiche sociali ed ecclesiali del lavoro.