

Salvezza per tutti? Appunti per una breve storia del concetto di “apocatastasi”*

FRANCESCO GHIA

«Ogni cosa che passa è solo figura.
Quello che è inattingibile qui diviene evidenza.
Quello che è indicibile qui si è adempiuto».
(Goethe, *Faust*: “Chorus mysticus”)

Può l’uomo, un essere finito, rendersi artefice di un peccato infinito, meritevole, in quanto tale, di una pena infinita? Sono cioè conciliabili – e se sì, come? – l’idea di una eternità della pena e la condizione di finitudine dell’uomo?

Si tratta di domande per così dire collaterali a ogni escatologia, sia essa teologica o filosofica, e che sempre e di nuovo ritornano nella metafisica delle cose ultime, vuoi per essere confutate con la dimostrazione della inde-

* Conformemente al carattere non sistematico e ad appunti di queste riflessioni, il testo non sarà corredato da un apparato di note. Comunque, per chi sia interessato ad approfondire le questioni qui evocate, segnalo, in ordine sparso e senza alcuna pretesa di esaustività, alcuni riferimenti a mio avviso utili: A. Oepke, voce *apokatastasis* in G. Kittel (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933, I, coll. 388-392; H.U. v. Balthasar, *Parola e mistero in Origene*, tr. it. di M. Martini, Milano 1991; Id., *Breve discorso sull’inferno*, tr. it. di C. Danna, Brescia 1993³; S. Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna 1982; L. Pareyson, *La sofferenza inutile in Dostoevskij*, in “Giornale di Metafisica”, n.s. 4 (1982), pp. 123-170; A. Caracciolo, *Nulla religioso e imperativo dell’eterno. Studi di etica e di poetica*, Genova 1990; P. Piovani, *La teodicea sociale di Rosmini*, Brescia 1997²; G. Moretto, *Il principio uguaglianza nella filosofia*, Napoli 1999; R. Celada Ballanti, *Erudizione e teodicea. Saggio sulla concezione della storia di G.W. Leibniz*, Napoli 2004; F.W. Graf, *Augenblick divino, kairos e altri tempi assoluti. Alcune considerazioni in merito ai discorsi teologici sul tempo nella Repubblica di Weimar*, in *Etica, Religione e Storia. Studi in memoria di Giovanni Moretto*, a cura di D. Venturelli – R. Celada Ballanti – G. Cunico, Genova 2007, pp. 115-153.

rogabilità morale dell’idea delle pene eterne, vuoi per essere suffragate con la asserzione della imperatività etica di elevare a principio filosofico – dunque universalizzabile – l’uguaglianza sostanziale e qualitativa (almeno *in spe*) degli uomini e della loro destinazione.

In ogni caso, quale che sia la risposta a queste domande, in esse si trovano a imbattersi le teologie e filosofie morali e della storia, quando, da considerazioni in astratto sulla giustizia del mondo, esse si volgono alla analisi concreta delle situazioni in cui quella evocata giustizia possa esplicarsi e si interrogano – per dirla in termini filosofico-giuridici – sul soggetto di imputabilità della violazione di quel principio di giustizia. Se un peccato, ovvero la violazione di quel principio di giustizia, è meritevole di una pena infinita, è chiaro che il male che quel peccato incarna debba essere a sua volta infinito: ne consegue che, al cospetto di questo male infinito, che inside strutturalmente il mondo nelle sue radici più profonde (non a caso Kant lo chiama il *male radicale*), quel peccato può essere imputato all’uomo agente solo a condizione di tradurre ed estendere l’idea teologica di un peccato di origine nel concetto filosofico di una *corresponsabilità cosmica* di ogni uomo. L’uomo cioè, come ha affermato il filosofo Alberto Caracciolo,

«è fatto corresponsabile, si sente corresponsabile della realtà. L’aver mangiato del frutto proibito, dell’albero del bene e del male, l’aver raggiunto la coscienza del bene e del male vuol dire aver raggiunto, prima di tutto, la responsabilità, una *specie di responsabilità divina*. ... L’uomo non può operare se non assumendo questa responsabilità cosmica. Ecco perciò come la prima originaria scelta, il primo originario orizzonte della sua peccabilità, del suo poter peccare, del suo non poter non peccare, è proprio questo della corresponsabilità cosmica. E allora in che cosa consiste il primo peccato dell’uomo? Il primo fondamentale peccato dell’uomo, la prima possibilità del peccato è l’omissione del prendere coscienza e del prendere posizione di fronte a questo problema della responsabilità cosmica» (A. Caracciolo, *La virtù e il corso del mondo. Lezioni dell’anno accademico 1975/76*, a cura di G. Moretto, Alessandria 2002, p. 250).

Sulla medesima linea di una estensione universalistica del principio di corresponsabilità in ordine al rapporto tra il male del mondo e la redenzione si muovono anche le seguenti considerazioni del filosofo esistenzialista russo Nicolaj Berdjaev:

«Il problema che si pone alla nostra coscienza non è dogmatico, bensì di ordine etico-spirituale. Il problema non sta nel fatto che, da parte nostra, si desideri nuova-

mente edificare una teoria dell'apocastasi, come fecero Origene e san Gregorio di Nissa. Dalla sfera teologico-metafisica, in cui si risolvono i misteri ultimi del destino umano ricorrendo a categorie razionali (e quello di Origene fu appunto il tentativo di una escatologia razionale), tutto viene trasferito nella sfera del nostro orientamento spirituale e della nostra volontà morale. Noi dobbiamo aspirare non soltanto alla nostra salvezza personale, ma anche alla salvezza e alla trasfigurazione dell'universo. L'ultimo mistero, razionalmente irrisolvibile, è se tutti saranno salvati e in che modo si realizzerà il Regno di Dio. Da parte nostra, tuttavia, va compiuto ogni sforzo spirituale affinché tutti gli uomini raggiungano la salvezza. Dobbiamo salvarci insieme, con tutto l'universo, ecumenicamente, e non in solitudine» (N. Berdjaev, *Filosofia dello spirito libero*, a cura di G. Riconda, Cinisello Balsamo 1997, p. 397).

Antecedenti storici dell'idea di "apocastasi": dallo stoicismo a Origene

Come si è visto, all'inizio della citazione appena riportata Berdjaev fa riferimento all'idea di *apocastasi*. Si tratta di un termine, che si potrebbe tradurre con espressioni come "restituzione" o "reintegrazione", che compare originariamente nel contesto della filosofia stoica: esso è spesso correlato a quello, affine, di *palinghnesia* ("rigenerazione") e rinvia alla idea di una ricostituzione del mondo dopo la sua distruzione avvenuta per mezzo della *ekpyrosis* ("deflagrazione") universale. Di probabile ascendenza orientale, segnatamente orfico-pitagorica, esso è connesso a una concezione ciclica del tempo e della storia.

Va notato che i termini *apokatastasis* e *palinghnesia* ricorrono però anche in alcuni passi del Nuovo Testamento, p. es. in Mt 19, 28 [*hymeis oi apoloythesantes moi, en te(i) palinghnesia(i)*, «voi che avete seguito me nella rigenerazione»] e in At 3, 21 [*achri chronon apokastaseos panton*, «fino ai tempi della restituzione di tutte le cose»]: alla fine dei tempi, le creature verranno rigenerate e restituite all'ordine perfetto di Dio, voluto all'inizio della creazione e turbato dal disordine del male e del peccato; in questo modo Dio sarà *ta panta en pasin*, «tutto in tutti» (1Cor 15, 28).

È comunque a partire dal terzo secolo dell'era cristiana che il concetto assume, grazie a Origene, le fattezze del richiamo di tutte le creature, alla fine del mondo, a un'unica destinazione e quindi della messa in discussione dell'eternità delle pene dell'inferno:

«La fine del mondo avverrà quando ognuno sarà assoggettato alle pene secondo i propri peccati (Mt 24,36); e Dio solo conosce il tempo in cui ognuno riceverà ciò che merita. Riteniamo comunque che la bontà di Dio per opera di Cristo richiamerà tutte le creature ad unica fine, dopo aver vinto e sottomesso anche gli avversari» (Origene, *I Principi*, a cura di M. Simonetti, Torino 1968, p. 200).

Origene si era accostato a questa idea «con grande timore e cautela», consapevole dell'effetto dirompente che esso avrebbe potuto sortire in campo dogmatico. E in effetti, nel Concilio di Costantinopoli del 543, questa dottrina è stata condannata come eretica nel nono dei *Canones adversus Origenem*¹. Nondimeno la dottrina origeniana ha, nonostante l'anatema, continuato a vivere nella teologia: se ne trovano tracce in Clemente d'Alessandria, Gregorio di Nissa, Didimo il Cieco, Gregorio Nazianzeno e Massimo il Confessore; nel Novecento essa è rinvenibile per esempio in Karl Barth, dal versante riformato e, dal versante cattolico, in Hans Urs von Balthasar che nelle sue tesi sull'inferno la fa sua sostenendo, se pur solo a livello di speranza, la finitezza del male, senza dimenticare, benché con sfumature diverse, la teoria dei "cristiani anonimi" di Karl Rahner e la "teologia del corpo mistico" di Henri de Lubac.

Apocastasi e riabilitazione degli eretici: tra illuminismo e età di Goethe

La dottrina origeniana della apocastasi, dopo essere stata praticamente accantonata per oltre dieci secoli, conosce una rinnovata giovinezza agli albori dell'illuminismo e dell'età di Goethe. Non a caso il diciottesimo secolo si apre, idealmente, con l'opera (1699-1700) del grande storico del pietismo Gottfried Arnold *Storia imparziale delle chiese e degli eretici*, nella quale, secondo le parole di Friedrich Meinecke, egli, presentando tutta «una schiera di solitari ricercatori di Dio che erano entrati in conflitto con la teologia scolastica dominante», si è guadagnato un posto di rango come «precursore» dello storicismo etico, ossia dell'idea di una progressione morale

¹ Così recita la condanna: «Si quis dicit aut sentit, ad tempus esse daemonum et impiorum hominum supplicium, eiusque finem aliquando futurum, sive restitutionem et redintegrationem fore daemonum aut impiorum hominum, anathema sit» (cfr. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, Barcinone – Friburgi Brisg. – Romae 1960³¹, n. 211).

dell'umanità nel suo complesso che, per realizzarsi, si giova non solo delle esecuzioni ordinate, ma anche di quelle che esorbitano dalla linea retta.

E in effetti lo scritto di Arnold è per così dire dominato da quella che diventerà una vera e propria parola d'ordine dei secoli XVIII e XIX: *Rettung* o *Rehabilitierung*, ossia “riabilitazione” degli spiriti dannati come motivo ispiratore di un individualismo universalistico (si noti l'intenzionale ossimoro!) e come palese antitesi ai principi, dal versante cattolico, dell'esclusivismo della salvezza (*extra catholicam ecclesiam nulla salus*) e, dal versante riformato, segnatamente calvinista, della *praedestinatio gemina* (la “predestinazione gemella” ovvero congenita, alla vita e alla morte eterne). Il teologo ad aver individuato con maggior chiarezza nel concetto apocatastatico una tale antitesi all'idea dell'esclusivismo della salvezza e del particolarismo della grazia è stato sicuramente Friedrich Schleiermacher, nella cui *Dottrina della fede* del 1821-22 così leggiamo:

«Suscita enormi difficoltà immaginare che il risultato finale della redenzione sia tale che alcuni diventino sì partecipi per mezzo di essa della suprema beatitudine, ma altri, e invero la massima parte del genere umano secondo la concezione più corrente, vadano perduti in una infelicità irrimediabile. Sicché noi non dovremmo avvalorare una simile concezione senza testimonianze assolutamente certe (di cui invero non disponiamo) del fatto che è stato Cristo stesso a prevedere la cosa in questo modo. Pertanto, siamo autorizzati ad accordare perlomeno il medesimo diritto a quella visione più benevola, della quale si trovano comunque rimandi anche nella Scrittura (1Cor 15,26.55), secondo cui, grazie alla potenza della redenzione, si verificherà nei tempi ultimi una restaurazione generale [*allgemeine Wiederherstellung, apokatastasis panton*] di tutte le anime umane» (F. Schleiermacher, *La dottrina della fede*, a cura di S. Sorrentino, Brescia 1985, II, p. 586).

Perfezionamento morale ed educazione del genere umano tra evoluzione e apocalisse

Un esempio di applicazione della nozione di “apocatastasi” all'idea di una valorizzazione anche delle esecuzioni che esorbitano dalla linea retta è rappresentato invece dal filosofo forse più affine alla temperie del barocco che la storia della filosofia conosca: Gottfried Wilhelm Leibniz. Un anno prima della morte, Leibniz redige, nel 1715, un *Frammento sull'apocatastasi*. Si tratta di un “torso”, di un piccolo frammento di “filosofia della storia” (come è noto, il termine vero e proprio verrà però coniato

solo cinquant'anni più tardi da Voltaire), letta alla luce della *lex continui* (*natura non facit saltus*). Alla luce di tale legge del *continuum*, fondata sull'idea cara a Linneo di una «catena degli esseri» capace di porre un argine all'emersione dello *horror vacui*, in Leibniz, come ha osservato Hans Blumenberg, «evoluzione e apocalisse coincidono»: l'apocatastasi diventa cioè il vertice di una teoria della crescita e del perfezionamento infinito del genere umano che implica, come presupposto per la sua realizzazione, una reintegrazione o, appunto, una “restituzione” progressiva della pienezza conoscitiva.

Un procedimento non dissimile viene posto in essere anche da Immanuel Kant per postulare, come conseguenza della sua teoria del sommo bene, l'immortalità dell'anima – senonché Kant è un fiero avversario di tutte le teorie apocatastatiche, così come di quelle, in fondo a esse connesse, che si rifanno a una qualunque forma di “espiiazione vicaria”, perché per lui, anche se non è lecito far dipendere l'esecuzione del comportamento virtuoso dalla promessa di un premio, tuttavia, da un punto di vista pragmatico, rappresenta pur sempre un grave pericolo derogare dal principio morale di una retribuzione degli atti individuali.

Il nesso tra escatologia apocatastatica, educazione del genere umano e conoscenza della salvezza raggiunge poi piena formulazione, nella seconda metà del Settecento, con Herder e Lessing. È in particolare quest'ultimo a porsi sulla scia di Origene. Infatti, come ha scritto Jacob Taubes nel suo poderoso affresco sulla *Escatologia occidentale*,

«i temi principali della teologia origeniana, la *prónoia* e la *paidéusis*, sono presenti anche nell'escatologia di Lessing. Nell'economia della salvezza di Origene esiste solo la via dell'educazione. Se la provvidenza di Dio deve ricondurre a sé le anime, tutelando, però, anche la libertà dell'uomo, l'unica via possibile allora è quella dell'educazione. Solo attraverso questa strada la meta della compiutezza di tutte le cose può essere raggiunta, senza che la libertà sia limitata. In questo senso per Origene, come anche per Lessing, la provvidenza, la *prónoia*, e l'educazione, la *paidéusis*, sono la stessa cosa. L'educazione degli esseri liberi e raziocinanti attraverso la provvidenza “costituisce il nucleo centrale della cristianità” che “trova espressione in ogni singola parte della sua teologia”. Origene pensa che l'educazione si realizzi “attraverso la creazione del mondo visibile, la filosofia, l'ebraismo, il Logos, la vita all'interno della chiesa e lo sviluppo futuro”. L'idea dello sviluppo dà una risposta a tutti i problemi della teodicea. L'opera peculiare di Origene è quella di aver trasformato il cristianesimo in idealismo pedagogico» (J. Taubes, *Escatologia occidentale*, Milano 1997, pp. 172-173).

Il peccato del mondo e la teodicea della storia: Hegel

Si comprende in tal modo come la dottrina della apocatastasi, inserita nel contesto di un idealismo pedagogico tipico di una filosofia razionalistica della storia, si presenti come il compimento finale di una “teodicea della storia”, ovvero della storia come giustificazione di Dio al cospetto del male e del peccato del mondo. Questa almeno la conclusione cui si perviene attraverso la ri-lettura dell’apocatastasi fornita da colui che ha definito la sua complessiva filosofia della storia «una teodicea, una giustificazione di Dio» [*eine Theodizee, eine Rechtfertigung Gottes*]: Hegel.

Tutto il male del mondo, incluso il male morale, deve venire accolto, per il filosofo di Stoccarda, nel *Begriff*, nel concetto; lo spirito pensante deve essere conciliato con la sua negazione. A questo riguardo, opportunamente Hans Urs von Balthasar ha individuato l’analogo della dottrina origeniana della *apokatastasis* nella teoria hegeliana della *Aufhebung*, ossia nel terzo momento, quello risolutivo, della dialettica.

Si tratta, a me pare, di un parallelo di grande rilievo. Infatti, si potrebbe con buon diritto vedere, nel termine tedesco *aufheben*, una sorta di evocazione del verbo cristologico per eccellenza: *tollere*. Come si sa, il primo traduttore italiano della hegeliana *Scienza della logica*, Arturo Moni, ha reso il verbo tedesco proprio con «togliere». Sembrerebbe trattarsi, in tutto e per tutto, di una reminiscenza appunto del plesso di significazioni contenute nel verbo latino che, al pari del tedesco *aufheben*, è ben più ampio di quello dell’italiano “togliere”: *tollere* esprime infatti l’atto del prendere qualcosa su di sé, di caricarsene il peso sollevandolo da terra e quindi sì del “togliere”, ma solo come effetto mediato, ossia come dislocazione, come spostare un oggetto dal suo luogo originario per collocarlo altrove. È sintomatico, però, che se volessimo trovare un termine greco che renda altrettanto bene la medesima valenza semantica dovremmo probabilmente ricorrere al verbo *bastazein* che, nei vangeli, ricorre, per esempio, in Gv 16,12, nelle parole del commiato di Gesù prima della crocifissione («Molte cose ho ancora da dirvi, ma per il momento non siete capaci di portarne il peso») e che, in Gv 19,17 e Lc 14,27, indica l’atto del *caricarsi la croce sulle spalle, del prenderla su di sé*, in un senso tanto reale (nel cammino verso il Golgota), quanto metaforico. Così, l’espressione liturgica che vede in Gesù l’agnello di Dio *qui tollit peccata mundi* andrebbe propriamente tradotta non, secondo l’uso abituale, con il verbo “togliere”, ma con i verbi “portare”, “prendere su di sé”...

È allora in questo senso che, assecondando la felice intuizione balthasariana, l’*Aufhebung* hegeliana potrebbe essere suggestivamente letta in chiave apocatastata: il momento finale, l’atto che riconcilia tutte le dis-teleologie dialettiche, è l’atto con cui quelle dis-teleologie non vengono eliminate, ma dislocate, portate in un altro luogo (in chiave escatologica ovviamente nell’al di là della storia) e da qui restituite alla loro finalità originaria.

L’annichilimento della storia: circolarità tra inizio e fine

Ora, la circolarità tra l’inizio e la fine è un *topos* della rilettura romantica della dottrina della apocatastasi. Paradigma di tale circolarità è il *Faust* di Goethe, che inizia con un “prologo in cielo” che ricalca praticamente alla lettera il modulo narrativo del “prologo in cielo” del Libro di Giobbe e termina con una *Himmelfahrt*, una “ascensione” di Faust nel cielo della visione beatifica. Questa “ascensione” è cagionata, per un verso, dalla inesauribilità dello *Streben*, del tendere e dell’anelare dell’anima ricercante di Faust e per altro verso dall’intervento soccorrevole e misericordioso dell’amore divino.

Non è un caso dunque che la dottrina della apocatastasi si riaffermi con forza nell’ambito delle riflessioni teologiche, di filosofia della storia e di filosofia della religione dei primi del Novecento (in specie nel periodo della prima guerra mondiale e della Repubblica di Weimar) proprio in una tempeste che vede il concomitante imporsi, da un lato, nelle scienze della natura, del paradigma evolutivo e, nelle scienze storico-sociali, del paradigma storicistico e, dall’altro lato, il riemergere, nell’estetica e nella filosofia della religione, di correnti neo-romantiche.

In questo contesto, la dottrina apocatastata diventa la cifra escatologica di una *annihilatio historiae* (per usare la formulazione di F.W. Graf), di un annichilimento del concetto evolutivo di storia e dello smascheramento della caducità di ciò che per gli storicisti era *das Historische*, “lo storico”, sostituito con il concetto del Regno di Dio come unico *telos* della storia. Così per esempio scrive Karl Barth nel 1919 (*Il cristiano nella società*): Il Regno di Dio

«è lo scopo della storia, il *telos* di cui parla Paolo in 1Cor 15,23-28, non un evento storico accanto agli altri, ma la *summa* della storia *di Dio* nella storia, nella Gloria a noi nascosta, ma rivelata ai nostri occhi illuminati da e per lui» (K. Barth, *Der Christ in der Gesellschaft*, in J. Moltmann [ed.], *Anfänge der dialektischen Theologie*, München 1962, I, pp. 3-37, qui p. 34).

In questo contesto, la ripresa della dottrina apocatastatica si accompagna anche alla riscoperta, soprattutto da parte della teologia liberale protestante, della teologia di Dante e in particolare della seconda Cantica. Questo il caso per esempio di Ernst Troeltsch, affascinato dal *Berg der Läuterung*, il “monte della purificazione”, ovvero *lo monte che salendo altrui dismala* [*Purg.* XIII, 3]: nella dottrina cattolica del Purgatorio viene cioè visto il *pendant* adeguato della teoria apocatastatica proprio nella misura in cui essa riprende, universalizzandola, l’idea della espiazione vicaria.

Sebbene più cauto, anche Dietrich Bonhoeffer si accosta in *Akt und Sein* (“Atto ed essere”), la sua opera più filosofica, alla dottrina apocatastatica, definendo il “discorso dell’apocatastasi” come «*il sospiro della teologia [der Seufzer der Theologie]*, quando essa deve parlare di fede e non-fede, di elezione e riprovazione» (D. Bonhoeffer, *Atto ed essere*, tr. it. di A. Gallas e C. Danna, Brescia 1993, p. 14).

«Colligite quae superaverunt fragmenta, ne pereant»...

In conclusione, si noti ancora come il sospiro o sussurro della teologia nell’affrontare, con “timore e tremore”, il mistero dell’apocatastasi potrebbero forse trovare motivo di incoraggiamento in un brano del Vangelo di Giovanni. Si tratta delle parole dette da Gesù ai suoi discepoli al termine della moltiplicazione dei pani e dei pesci: «Raccogliete i pezzi avanzati, perché nulla vada perduto» (Gv 6,12).

Perché nulla vada perduto... La chiara allusività del contesto del brano all’istituzione dell’eucaristia, con il connesso concetto dell’inesauribilità della grazia, induce a intravedere in questa espressione un fondamento per tutte le speranze apocatastatiche, quale che sia il modo della loro formulazione. Non a caso, lo stesso verbo che indica l’atto del perdere, del corrompere e quindi del perire ritorna, con accenti che lasciano poco spazio per equivocare, alcuni versetti dopo con un rimando chiaramente escatologico: «E questa è la volontà di colui che mi ha mandato: *che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma che lo risusciti nell’ultimo giorno*» (Gv 6, 39). ■