

LA BIBBIA NELLA LETTERATURA ITALIANA

1. Dall'Illuminismo al Decadentismo
2. L'età contemporanea
3. Antico Testamento
4. Nuovo Testamento
5. Dal Medioevo al Rinascimento
6. Dalla Controriforma all'Età napoleonica [*in preparazione*]

LA BIBBIA
NELLA LETTERATURA ITALIANA

Opera diretta da Pietro Gibellini

IV

Nuovo Testamento

a cura di Raffaella Bertazzoli e Silvia Longhi

MORCELLIANA

© 2016 Editrice Morcelliana
Via Gabriele Rosa 71 - 25121 Brescia

Prima edizione: ottobre 2016

L'opera è pubblicata con il contributo del Dipartimento Culture e Civiltà
dell'Università degli Studi di Verona

www.morcelliana.com

I diritti di traduzione, di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche), sono riservati per tutti i Paesi. Fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, comma 4, della legge 22 aprile 1941 n. 633 ovvero dell'accordo stipulato tra SIAE, AIE, SNS, SLSI e CNA, CONFARTIGIANATO, CASARTIGIANI, CLAAI e LEGACOOP il 17 novembre 2005. Le riproduzioni ad uso differente da quello personale potranno avvenire, per un numero di pagine non superiore al 15% del presente volume, solo a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da AIDRO, via delle Erbe n. 2, 20121 Milano, telefax 02.809506, e-mail aidro@iol.it

ISBN 978-88-372-2603-9

Litos s.r.l - Via Pasture, 3 - 25040 Gianico (BS)

RAFFAELLA BERTAZZOLI

INTRODUZIONE

1. *Un'esperienza di lungo respiro*

Non era ancora chiusa l'opera gemella di questa, *Il mito nella letteratura italiana*, ed era già iniziato il lavoro per la sua ideale continuazione, *La Bibbia nella letteratura italiana*, di cui questo libro, dedicato al *Nuovo Testamento*, rappresenta l'ideale conclusione; non l'*explicit* cronologico, visto che è in preparazione l'ultimo volume di taglio storico, quello dedicato agli echi scritturali nelle opere significative tra l'età tridentina e quella napoleonica.

Il rapporto tra le due opere è quanto mai stretto: riguarda la storia della cultura, poiché registra le due grandi epoche che stanno alle spalle della nostra civiltà europea, erede del mondo classico come di quello giudaico-cristiano. Ha un forte aggancio con l'attualità, che ci costringe a trovare nelle radici una identità che la nuova società globalizzata e multiculturale con le sue ondate migratorie può da un lato arricchire ma rischia anche di stemperare e confondere.

Da questo punto di vista, l'apertura ideale la offre il saggio di Silvia Longhi dal titolo suggestivo *Storie vecchie e storie nuove*: il rapporto tra mondo classico e mondo cristiano, attraverso fitti esempi iconografici e letterari, viene visto nel suo statuto di continuità-discontinuità, di salvaguardia di un patrimonio culturale che viene non smentito ma risemantizzato. In tal senso il tesoro della letteratura greco-latina si presenta, come diceva un padre della Chiesa, l'altro Antico Testamento su cui si innesta il Nuovo Vangelo che non smentisce ma porta anzi a pienezza quanto da quello prefigurato. Il saggio, di largo respiro antologico, si conclude ponendo l'accento sulla differente strategia adottata dalle due civiltà nei confronti del male, ricorrendo l'una all'oblio e l'altra al perdono: una conclusione che sposta l'obiettivo dal campo culturale a quello latamente morale.

All'interno del complessivo percorso editoriale dei volumi dedicati al rapporto tra Bibbia e letteratura, il binomio Antico e Nuovo Testamento ha rappresentato un punto di inscindibile sincretismo. Secondo

sione alla verità⁹³, a quella luce che ha brillato nel suo cuore prima di accedere a quello degli altri (2Cor 4,6). Il poeta vive della capacità di formulare preghiere intense, di avere una parola che conquisti gli altri (la "glossolalia" paolina); il poeta, come l'Apostolo, benché goda di questo elevato privilegio, sperimenta la propria fragilità nella fatica e nella sofferenza, rimanendo purtuttavia l'apostolo del vero e della vita. In tale dimensione esistenziale trova spesso collocazione molta letteratura drammatica contemporanea, cioè nell'ambito di quella carta d'identità dell'essere umano racchiusa nel *Nuovo Testamento* e così pure nelle *Epistole* paoline, vero alimento di vita e perfezione morale. Proprio in queste pagine sacre la poesia trova spesso il suo fondamento; essa si occupa della giustizia e della speranza, della carità e della redenzione, perché crede nell'uomo nuovo, nell'uomo che si rinnova e mira ad una palingenesi spirituale del mondo. All'inseguimento di tale obiettivo la poesia usa anche lo scandalo, la provocazione, la parola tagliente, ma non vuole mai rinchiudersi in se stessa, credendo nell'alterità, anche quando subisce lo scacco della sconfitta. In conclusione, l'affermazione della vita e la vittoria sulla morte, così come insegna san Paolo e com'è testimoniato da quelle forme artistiche, che attraverso l'immagine, il suono e la scrittura cercano la salvezza, possono essere condensate in un celebre verso di Cesare Pavese: «Verrà la morte e avrà i tuoi occhi»⁹⁴. Per il credente saranno gli occhi di Cristo⁹⁵, che annulla con la sua eternità il finito, la frontiera del morire; per il non credente gli occhi di quell'Assoluto, a cui vorrebbe dare un nome e senza il quale la sua umana condizione risulterebbe assai misera. Letteratura e fede si incontrano così in questa ricerca della verità, in cui il messaggio paolino s'incunea decisamente in direzione di un rinnovamento interiore e di un'agape universale. Nessuna meraviglia, pertanto, se l'uomo di Tarso continua ad ispirare il mondo moderno e se il poeta ancora oggi cerca nelle sue parole la forza e la ragione del proprio esistere: entrambi intendono riscoprire l'essenziale⁹⁶.

⁹³ Può risultare utile la lettura del recente: P. Boitani, *Letteratura e verità*, Studium, Roma 2013.

⁹⁴ C. Pavese, *Verrà la morte e avrà i tuoi occhi*, Einaudi, Torino 1951. La suggestione ci proviene dalla lettura dei *Commenti alla Bibbia* di G. Ravasi, cit.

⁹⁵ Si rileggano gli *Inni* cristologici presenti nel *corpus* paolino: *Fil* 2,5-11; *Col* 1,15-20; *Ef* 1,3-14.

⁹⁶ Sulla diffusione sempre crescente del pensiero di Paolo si legga il volume di G. Rossé - V. Vitiello, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Città Nuova, Roma 2014. Si legga, infine, un recente romanzo che vede san Paolo tra i protagonisti: P. Bruni, *La pietra d'Oriente*, Pellegrini, Cosenza 2015.

ALESSANDRO CINQUEGRANI

ANTICRISTO

«Noi non l'abbiamo riconosciuto, l'Anticristo»

1. Un personaggio letterario?

Come studi recenti hanno efficacemente dimostrato, l'Anticristo non è, a rigore, un personaggio biblico, ma un personaggio letterario, nato nelle pagine esegetiche o filosofiche di antichi scrittori. Per la precisione, nell'importante studio antologia di Gian Luca Podestà e Marco Rizzi si fa risalire all'opera di Ireneo *Adversus haereses* composta attorno al 180, quella che i curatori definiscono addirittura «l'invenzione dell'Anticristo»¹, la cui nascita, dunque, è successiva rispetto alla scrittura della Bibbia. In quanto personaggio letterario la cui identità è scarsamente codificata ma il cui potere di suggestione è indubbio, il Nemico dei tempi finali, come è stato definito, ha colpito e affascinato molti scrittori e filosofi nel corso dei secoli, che ne hanno modificato le caratteristiche a seconda del pensiero e degli obiettivi dei propri scritti. Anticristo è potuto diventare dunque un uomo politico, da Nerone a Hitler, un'intera fascia sociale secondo le letture più diverse da Ippolito a Joseph Roth, un dissacratore dello spessore di Nietzsche o della superficialità di Marilyn Manson, o persino una parte del Sé e della psiche come nella psicanalisi di Jung. Quella del nemico di Cristo è dunque davvero una «saga», come la definì Wilhelm Bousset già alla fine dell'Ottocento, oppure un «mito», nel senso più profondo del termine, che prevede infinite variazioni, come nello stesso periodo affermò Hermann Gunkel².

Figura metamorfica per eccellenza, l'Anticristo compare in realtà fin dalle pagine bibliche, e in particolare nelle *Lettere di Giovanni*. Si legge infatti nella prima lettera:

¹ *L'anticristo*, vol. I, *Il nemico dei tempi finali. Testi dal II al IV secolo*, a cura di G.L. Podestà e M. Rizzi, Fondazione Valla-Arnoldo Mondadori, Milano 2005, p. 29.

² Cfr. W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1895 e H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1895.

Figlioli, è un'ultima ora, e come udiste che viene un anticristo, così adesso sono nati molti anticristi, da cui conosciamo che è un'ultima ora. Sono venuti fuori da noi, ma non erano dei nostri. E voi avete l'unzione del Santo e tutti conoscete. Non vi scrissi che non conoscete la verità, ma che la conoscete e che qualsiasi menzogna non è della verità. Chi è il mentitore se non colui che neghi, dicendo che Gesù non è il Cristo? Questi è l'anticristo, il negatore del Padre e del Figlio (2,18-22).

E più avanti:

Amatissimi, non crediate a qualsiasi spirito, ma mettete alla prova gli spiriti, se sono da Dio, perché molti falsi profeti sono usciti nel mondo. In questo conoscete lo spirito di Dio: qualsiasi spirito che confessa che Gesù Cristo è venuto nella carne è da Dio, e qualsiasi spirito che non confessa Gesù non è da Dio: e questo è lo spirito dell'anticristo, che udiste che viene e che ora è nel mondo di già (4,1-3).

Il termine «anticristo» è dunque biblico, ma esso non corrisponde in questa lettera a una figura precisa e non ha un significato escatologico. Questo «anticristo» (scritto opportunamente con la minuscola nella traduzione) corrisponde piuttosto, genericamente, all'infedele, non ad un apocalittico antimessia, come diventerà effettivamente nell'immaginario cristiano l'Anticristo (con la maiuscola). Ed è perciò credibile l'osservazione di Podestà e Rizzi anche sull'«ora ultima» qui citata, che da molti era ritenuta testimonianza di una escatologia realizzata, ovvero di un'allusione a temi apocalittici, e da loro invece è stata reinterpretata semplicemente come «un'ora decisiva agli occhi dell'autore, legata alla sfida portata ai propri avversari»³.

2. *Nascita (o invenzione) dell'Anticristo: Ireneo e Ippolito*

L'opera di Ireneo, alla quale è possibile far risalire la nascita dell'Anticristo, è, come detto, l'*Adversus haereses*, nella quale l'autore, come si comprende dal titolo vulgato, si propone di confutare le più diffuse eresie a lui contemporanee, e per farlo propone una puntuale esegesi di alcuni passi biblici. Il termine «Anticristo» ha ancora un'oscillazione: se da una parte resta a designare genericamente gli oppositori della religio-

³ *L'anticristo*, vol. I, cit., p. 437.

ne, dall'altra si apre ad una lettura più propriamente escatologica, fino ad allora assente nei commentatori e nelle stesse pagine bibliche. Non sempre, in realtà, le due identità sono facilmente riconoscibili, ed anzi spesso si sovrappongono, come nel Libro I, quando in opposizione allo gnostico eretico Marco Mago si usano termini dell'immaginario apocalittico, facendo ipotizzare un'identificazione col figlio di Satana. Ma è a partire dal Libro III, nel quale è più chiaro l'intento esegetico dell'autore, che l'Anticristo diviene una figura precisa, nel momento in cui è associata alla terza bestia del salmo 90,13: «camminerai su aspidi e vipere e schiacterai leoni e draghi», dove il leone sarebbe proprio l'Anticristo.

È solo nel Libro V, però, che la lettura dell'Anticristo come figura chiaramente escatologica risulta evidentissima. In una serrata interpretazione delle lettere paoline, del libro di *Daniele* e dell'*Apocalisse* giovannea, Ireneo giunge a dimostrare che il Nemico è una presenza concreta, collocata nel tempo, vicina alle bestie dei tempi finali:

Cum autem deustauerit Antichristus hic omnia in hoc mundo, regnauerit annis tribus et mensibus sex et sederit in templo Hierosolymis, tunc ueniet dominus de caelis in nubibus in gloria patris, illum quidem et oboedientes ei in stagnum ignis mittens, adducens autem iustis regni tempora, hoc est requiectionem, septimam diem sanctificatam, et restituens Abrahae promissionem hereditatis, in quo regno ait dominus multos ab oriente et occidente uenientes recumbere cum Abraham, Isaac et Iacob⁴.

Da questo momento storico in poi, la figura escatologica dell'Anticristo entrerà a buon diritto nella tradizione e nell'immaginario apocalittico. L'autore riuscirà con il suo capillare lavoro di esegesi a sovrapporlo non solo alle bestie dell'Apocalisse ma anche a figure proprie dell'Antico e del Nuovo Testamento come il «Figlio della perdizione» della seconda lettera ai Tessalonicesi, o l'ultimo degli annunciati «falsi cristi» e «falsi profeti» delle «piccole apocalissi» dei *Vangeli* sinottici. Ma posto dunque, per Ireneo, che l'Anticristo esiste, e verrà a conquistare Gerusalemme, chi è, quali fattezze ha e come riconoscerlo concretamente?

⁴ [«Dopo che l'Anticristo avrà devastato tutto sulla terra, avrà regnato per tre anni e sei mesi e si sarà seduto nel tempio di Gerusalemme, allora il Signore verrà dal cielo sulle nubi, nella gloria del Padre, getterà lui e i suoi seguaci nello stagno di fuoco, porterà ai giusti il tempo del regno, cioè il riposo, il settimo giorno santificato, restituirà ad Abramo l'eredità promessa, quel regno in cui, dice il Signore, molti verranno da oriente e da occidente e sederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe»]. *Ibi*, pp. 68-69.

L'autore ci ragiona a lungo. In particolare esamina ogni possibile associazione del numero 666 a lettere dell'alfabeto greco, giungendo ad avanzare diverse ipotesi, tra le quali quelle che l'Anticristo appartenga all'Impero romano o al popolo ebraico, ma non pare abbracciare con decisione nessuna di queste, giungendo a concludere:

Nunc autem numerum nominis ostendit, ut caueamus illum uenientem, scientes quis est; nomen autem eius tacuit, quoniam dignum non est praecornari a sancto Spiritu. Si enim praeconatum ab eo fuisset, fortassis et in multum permaneret⁵.

Ireneo, dunque, pur affermando l'esistenza dell'Anticristo, con una interpretazione dei passi biblici che avrà assai fortuna nella tradizione, non mette a fuoco chi incarna concretamente sulla terra questa figura. Sarà il suo allievo Ippolito, che dedicherà ampie riflessioni a questo tema in opere tra le quali si ricorda soprattutto *De Christo et Antichristo*, a cercare un'identificazione più precisa.

Il punto di partenza, che si rivelerà fondamentale nella tradizione successiva, è la specularità tra Cristo e Anticristo, dimostrata in una lunga e suggestiva trattazione, dove si legge tra l'altro:

Essendo stato preannunciato il Signore e Salvatore nostro Gesù Cristo, il Figlio di Dio, quale leone per via della sua condizione regale e gloriosa, allo stesso modo le scritture hanno preannunciato l'Anticristo come un leone, per via del carattere tirannico e violento di quest'ultimo. L'ingannatore infatti vuole rendersi simile sotto ogni riguardo al Figlio di Dio. Leone è dunque il Cristo, e leone l'Anticristo. Re il Cristo, e re sulla terra l'Anticristo. E poiché il Salvatore si mostrò come agnello, anche costui analogamente si mostrerà come un agnello, mentre dentro è un lupo. Il Salvatore venne da circonciso nel mondo, e questi verrà allo stesso modo⁶.

L'importante parallelo tra Cristo e Anticristo sfocia in questo passo in un atteggiamento anti-giudaico. Il messia cristiano è infatti Cristo, mentre quello ebreo viene sovrapposto all'Anticristo.

Mentre con Ireneo erano gli elementi eresiologici a volgere le argomentazioni verso temi epistemologici, qui accade il contrario: un

⁵ [«Ora invece ha mostrato la cifra – perché noi ci guardiamo da lui che viene, sapendo chi è –, ma ne ha taciuto il nome, perché non è conveniente che venga proclamato dallo Spirito Santo. Se infatti fosse stato proclamato, forse rimarrebbe a lungo»]. *Ibi*, pp. 66-69.

⁶ *Ibi*, p. 123.

discorso di esegesi con chiari accenti epistemologici vira verso lo scontro tra religioni, che nel II e III secolo erano all'ordine del giorno, e per lungo tempo gli argomenti anti-giudaici hanno avuto fortuna nella tradizione. Ma già in quell'epoca tanto precoce, l'identificazione dell'Anticristo con una figura reale era varia e controversa. Oltre al popolo ebraico e il suo messia, l'altro polo al quale spesso si associava il Nemico dei tempi finali era l'Impero romano, come già visto tra le ipotesi avanzate da Ireneo per tradurre il numero 666 in lettere come *Lateinos*.

In quella stessa epoca si sviluppò una credenza più precisa secondo la quale sarebbe stato il malvagio Nerone il vero Anticristo. Le ragioni di questa sovrapposizione sono diverse e tanto più eterogenee quanto alimentate da dicerie e leggende. Bernard McGinn identifica tuttavia le ragioni principali del rinvenimento di questa identità:

Dal punto di vista cristiano il ruolo di Nerone nell'evoluzione della leggenda dell'Anticristo è legato all'identificazione di primo imperatore che perseguitò la nuova setta, mentre, dalla prospettiva della logica interna del significato mitico dell'Anticristo, è più importante un altro aspetto della sua vita (o meglio del suo dopo morte): la credenza che Nerone sarebbe risorto⁷.

Sarà, questo, solo il primo, e per la verità più macroscopico, caso di intersezione di motivi storico-politici a considerazioni esegetiche per la definizione delle fattezze dell'Anticristo. Questi tentativi di identificazione concreta produrranno nei secoli successivi un indiscriminato moltiplicarsi di figure, e in alcuni casi un solo autore – Commodiano, per esempio – ipotizza almeno due incarnazioni del Nemico una volta defunta o sparita la prima.

3. L'Alto Medioevo: Pseudo-Metodio e Adso di Montier-en-Der

Dopo la fine delle persecuzioni e poi la caduta dell'Impero romano d'Occidente, l'identificazione storica e politica dell'Anticristo risultò più difficile. La sua figura si fece via via più evanescente e, anche per l'influsso della tradizione orientale che diventò egemone, si sovrappose spesso a quella del Diavolo. Fa eccezione uno dei testi che avrà

⁷ B. McGinn, *L'Anticristo. 2000 anni di fascinazione del male*, Corbaccio, Milano 1996, p. 62.

più larga eco nell'Alto Medioevo, ovvero l'*Apocalisse dello Pseudo-Methodio*, composta probabilmente tra il 691 e il 692 in un monastero della Mesopotamia.

Strutturata come un'opera che ripercorre la storia dell'umanità, essa converge verso un primo apparente lieto fine, in cui un imperatore di pace cristiano, abbandonato il tempo dell'ebbrezza nefasta, farà calare sulla terra un tempo di pace e di fede incrollabile. A questa redenzione finale, tuttavia, si oppone una figura che l'autore ricava proprio dalla *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, ovvero il «Figlio della perdizione». Il destino che verrà prospettato a questa figura – descritta come un uomo – ricalcherà le parole della fonte paolina fino all'insediamento a Gerusalemme e al dominio per il periodo concessogli da Dio.

Nella tradizione dell'Anticristo resta un dubbio centrale relativo a questo testo, ovvero l'assenza di riferimenti diretti, nominali a questa figura. Se è vero che lo scritto di Ireneo permette una sovrapposizione del «Figlio della perdizione» con l'Anticristo, è vero altresì che la tradizione non era così consolidata da far ritenere automatica l'identificazione. Su questo punto i commentatori moderni non paiono concordi, ma è un fatto che anche antichi traduttori nel lavoro su questo testo non esitarono a trascrivere indifferentemente il nome del protagonista dell'*Apocalisse* come «Anticristo» o come «Figlio della Perdizione». Al di là delle reali intenzioni dell'estensore del testo, dunque, i lettori occidentali avevano a che fare nella maggior parte dei casi con una traduzione che non presentava alcuna differenza tra le due figure.

Secondo studi recenti⁸, pare che questa ambiguità sia stata introdotta non nelle prime traduzioni ma almeno a partire da un riadattamento risalente forse all'anno cruciale 732, quando gli arabi risalirono la Francia fino alla valle del Rodano. In quell'anno un anonimo monaco trascrisse liberamente il testo originale, chiosando più volte in corrispondenza del richiamo al Figlio della Perdizione, *id est Antichristus*, sancendo così definitivamente l'identificazione che d'ora in poi risulterà certa nella tradizione del termine.

Il testo di più ampia fortuna che si ispira direttamente allo Pseudo-Methodio è il *De ortu et tempore Antichristi* di Adso di Montier-en-Der, composto tra il 949 e il 954 e reso celebre in anni recenti per aver esplicitamente ispirato il personaggio di Adso di Melk, narratore del

⁸ Cfr. *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten griechischen und lateinischen Übersetzungen*, a cura di W.J. Aerts e G.A.A. Kortekaas, Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 569, Peeters, Lovanii 1998.

fortunatissimo romanzo di Umberto Eco *Il nome della rosa*, ma già presso i contemporanei assai diffuso come dimostra la mole ingentissima di manoscritti pervenutici (171). L'opera è importante almeno per due ragioni. La prima è che, profilandosi come un testo scritto per la regina dei Franchi Gerberga, ridefinisce il rapporto con l'Impero, verso il quale le opere precedenti avevano sempre guardato con diffidenza segnalandolo come la sede dell'Anticristo, e qui invece si legge in chiave positiva, auspicando l'arrivo provvidenziale di un imperatore franco. La seconda ragione è invece che l'opera è strutturata in modo da configurarsi come una vera e propria biografia dettagliata dell'Avversario, alla maniera delle numerose coeve vite di Santi. Il testo si propone quindi come una narrazione e non come un'opera esegetica, sancendo perciò la dimensione letteraria del personaggio ed aumentando il suo potere di suggestione presso il popolo, ragione del successo dello scritto:

Reges autem et principes primum ad se conuertet, deinde per illos ceteros populos. Loca uero, per que Christus dominus ambulauit ibit et prius destruet et quod dominus illustrauit. Deinde per uniuersum orbem nuncios mittet et predicatorum suos. Predicatio autem eius et potestas tenebit «a mare usque ad mare», ab oriente usque ad occidentem, ab aquilone usque septentrionem. Faciet quoque signa multa, miracula magna et inaudita. Faciet ignem de celo terribiter uenire, arbores subito florere et arescere, mare turbare et subito tranquillari, naturas in diuersis figuris mutari, aquarum cursus et ordinem conuertit, aera uentis et commotionibus multimodis agitari et cetera innumerabilia et stupenda, mortuos etiam «in conspectu hominum» suscitari, «ita ut in errore indicantur, si fieri potest, etiam electi». Nam quando tanta ac talia signa uiderint etiam illi, qui perfecti et electi Dei sunt, dubitabunt, utrum sit ipse Christus, qui in fine mundi secundum scripturas uenturus est, annon⁹.

⁹ [«Prima di tutto convertirà a sé i re e i principi, e in seguito, attraverso di loro, convertirà gli altri popoli. Andrà per tutti i luoghi percorsi da Gesù e comincerà con il distruggere ciò che il Signore ha reso luminoso. Poi manderà i suoi messaggeri e predicatori per tutto il mondo. La sua predicazione e il suo potere si estenderanno “da mare a mare” (Ps. 71,8), da oriente a occidente, da aquilone fino a settentrione. Farà anche molti prodigi, miracoli grandi e inauditi. Farà cadere fuoco dal cielo in modo terribile, farà fiorire e seccare d'improvviso gli alberi, agitare e subito calmare il mare, mutare le forme naturali, alterare il corso e l'ordine delle acque, renderà l'aria tempestosa con ogni genere di venti e di tempeste, e compirà innumerevoli altri portentosi, fino al punto di resuscitare i morti “al cospetto degli uomini” (Ap. 13,13), “per indurre in errore, se fosse possibile, anche gli eletti” (Eu. Matth., 24,24). Infatti quando vedranno tali e così grandi segni, anche coloro che sono perfetti e sono gli eletti di Dio avranno il dubbio se si tratti o no di Cristo, che secondo le Scritture verrà alla fine del mondo»]. G.L. Podestà e M. Rizzi, *op. cit.*, pp. 350-351.

Se Adso rivalizzò e in parte ridefinì i caratteri dell'Anticristo, fu Gioacchino da Fiore, più di due secoli dopo, a riscrivere le fattezze del Nemico finale sia in termini di esegesi biblica sia nelle sue ricadute storico-politiche, oltre che letterarie.

4. Gioacchino da Fiore e la sua eredità nella poesia

Nell'arco della sua vita, tra il 1135 e il 1202, Gioacchino da Fiore tornò spesso a ripensare ai temi dell'*Apocalisse* biblica (e quindi dell'Anticristo), cercando una nuova esegesi in grado di rapportarsi direttamente al verbo delle Scritture, e superando così opinioni radicate nella tradizione dei commentatori. Per farlo costruì un complesso modello ternario (*alfa*) e un modello binario (*omega*) in grado di rappresentare i rapporti tra Dio e la storia, e di rileggere l'*Apocalisse* e le bestie ivi descritte.

Nella bestia dalle sette teste di *Ap* 17,8-18, l'autore identifica sette anticristi che perseguitano la Chiesa in sei tempi successivi. Egli infatti interpreta la storia dell'*Apocalisse* rileggendo il passato, il presente e osservando così gli eventi futuri. Dopo la sconfitta della bestia, si presenta per la Chiesa il millennio (numero che egli stesso riconosceva come simbolico) del regno di Cristo e dei santi sulla terra, al quale segue però la liberazione di Satana, il quale ricorre a Gog e Magog per la battaglia finale. È proprio Gog, dunque, inteso come in *Ez* 38-39, ad impersonare l'ultimo e decisivo Anticristo, permettendo quindi a Gioacchino di supporre la presenza di diversi anticristi senza escludere l'unico e più imponente Nemico finale, che si manifesterà due volte, la prima come la settima testa della Bestia e la seconda come Gog. Del resto questa doppia manifestazione corrisponde alla doppia venuta di Cristo supposta nelle sacre Scritture:

Nonnulli tamen doctorum illum regem undecimum nominant Antichristum, sicut et illum qui uocatur Gog, quod michi tamen ideo uerum uidetur, quia unus est draco, sed multa capita, et malitiam quam non complet in uno Antichristo, complebit in alio, et qui deterior eorum erit, ipse dicendus est maximus Antichristus¹⁰.

¹⁰ «Alcuni dottori chiamano Anticristo sia quell'undicesimo re, sia colui che è chiamato Gog; nondimeno la cosa a me pare fondata, proprio perché uno solo è il drago, ma molte sono le teste; e il male che non compie attraverso un Anticristo lo compirà un altro, e quello che di

Al di là della complessa esegesi di passi biblici, la finalità politica di Gioacchino pareva quella di dar conto ai fedeli della serie di attacchi che, in un secolo particolarmente turbolento, stava subendo il Papato. Egli dunque definisce e rintraccia storicamente diversi nemici che insidiano la curia, inserendosi nel cuore di un dibattito molto vivace, come testimoniano le opere di Ildegarda di Bingen o – importante precedente di Gioacchino – Gerhoch di Reichersberg.

Ma la lettura di Gioacchino resterà fondamentale nella storia soprattutto per l'incarnazione dei due testimoni come descritti in *Ap* 11. Mentre la tradizione precedente cercava una precisa identificazione di queste figure, ora l'autore pensa piuttosto a due soggetti collettivi ai quali è demandato il compito di contrastare l'Anticristo. Sebbene Gioacchino proiettasse in un futuro non meglio identificato queste considerazioni, presto gli ordini mendicanti francescani e domenicani si attribuirono il ruolo di difensori dei tempi finali, ridefinendo suggestivamente le parole di questo *Commento all'Apocalisse*. Gli strascichi di questo pensiero si protrassero per secoli, finché fu Lutero a identificare direttamente il potere malvagio nel Papato e ad opporvisi quale difensore della vera fede.

Ma il testo di Gioacchino fu piegato e rivisto in chiave antipapale almeno a partire dal 1210 quando la setta eretica degli almariciani lo utilizzava per associare il papa all'Anticristo. Ma fu poco dopo, con lo scontro tra il Papato e Federico II, che si utilizzò l'appellativo di «Anticristo» per accusare i due contendenti in un conflitto durato per decenni.

Nella sua ricostruzione storica, ovviamente mossa da intenti romanzeschi, in quanto tali con l'opportuna libertà autoriale, Umberto Eco nel *Nome della rosa* ricorda questo momento storico:

«Lo sai, l'abate Gioacchino aveva detto la verità. Siamo giunti alla sesta ora della storia umana, in cui appariranno due Anticristi, l'Anticristo mistico e l'Anticristo proprio, questo accade ora nella sesta epoca, dopo che è apparso Francesco a configurare nella sua stessa carne le cinque piaghe di Gesù Crocifisso. Bonifacio fu l'Anticristo mistico [...]. Ma il numero della bestia, se ne leggi il nome in lettere greche, è *Benedicti!*». Mi fissò per vedere se avevo capito e alzò un dito ammonendomi. «Benedetto XI fu l'Anticristo proprio, la bestia che ascende dalla terra!»¹¹

loro sarà il peggiore deve essere detto l'Anticristo massimo». Gioacchino da Fiore, *Expositio in Apocalypsim*, in G.L. Podestà e M. Rizzi, *op. cit.*, pp. 528-529.

¹¹ Umberto Eco, *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980, p. 70.

L'influenza di Gioacchino fu dunque certamente ampia durante tutto il Medioevo, le sue tesi vennero discusse, commentate e variamente applicate a figure storiche, per più di un secolo. Alla fine del XIII secolo, per esempio, il teologo Pietro di Giovanni Olivi, nella sua *Lectura super Apocalipsim*, disegnò due aspetti dall'Anticristo, uno *mysticus* che associava ai laici carnali e uno *magnus* che corrispondeva storicamente all'Islam.

Un dibattito così vitale e longevo è destinato a penetrare ben presto nelle opere poetiche di autori importanti. L'Anticristo irrompe nel *Roman de la Rose*, composto intorno al 1230 da Jean de Meung. Apparentemente relegato in una parentesi marginale del racconto, in realtà il passo svela la tensione morale che volge verso un'età apocalittica:

C'erano Faulx Semblant il traditore,
figlio di Barat e falso ministro di Ipocrisia,
sua madre, che verso le virtù è tanto amara;
e c'era madonna Abstinence Contrainte,
incinta di Faulx Semblant
e prossima a partorire l'Anticristo,
come nel libro è scritto.
Questi, senza fallo, son coloro che superarono il cancello.
Prego per loro, per quel che vale.
Colui che vuol esser traditore
faccia di Faulx Semblant il suo maestro
e prenda Abstinence Contrainte,
poi pratici la doppiezza e finga l'umiltà¹².

Il pellegrinaggio che conduce alla violenza sulla Rosa, preannuncia dunque la nascita dell'Anticristo. Appare inoltre di un certo interesse, nel definire l'iconografia di questa figura, che Faulx Semblant sia travestito da prete e Abstinence Contrainte da beghina: la tradizione popolare che conserva tracce fino a tempi recenti vuole infatti che l'Anticristo sia procreato da religiosi.

Più addentro alla polemica che travolge la Chiesa è Jacopone da Todi, che racconta il conflitto tra Papato e ordini mendicanti con toni apocalittici, per esempio nella lauda VIII che così si chiude:

¹² La citazione, come l'interpretazione in chiave apocalittica del passo, è ricavata da B. McGinn, *op. cit.*, pp. 225-226.

Fase clamare Ecclesia le membra de Anticristo;
aguàrdace, Signore, no 'l comportar plu quisso!
Pùrgala questa Ecclesia; e quel che c'è mal visso
sia en tal loco misso che purge so peccata!¹³

Eloquente nella sua forza dissacratoria, il paragone tra Chiesa e corpo dell'Anticristo. Del resto anche in altri testi Jacopone sferza la Chiesa, invitandola a rivolgersi all'autenticità di Cristo e non al suo doppio malvagio (Lauda I).

Certamente Gioacchino da Fiore era conosciuto e apprezzato anche da Dante, che pone nel Paradiso «il calavrese abate Giovacchino / di spirito profetico dotato» (*Pd* XII 140-141). L'ammirazione di Dante è dunque esplicita, ma è controversa la portata dell'influenza dei suoi scritti e della sua visione escatologica sulla *Divina commedia*. L'Anticristo non è mai citato direttamente nel testo e diversi sono i punti in cui se ne possono vedere tracce, tuttavia le interpretazioni divergono. La presenza in *If* XIX della figura di Simon Mago, descritta nei secoli, almeno a partire da Filosseno di Mabbung, come Anticristo¹⁴, potrebbe essere una traccia esplicita.

Pure di non univoca decifrazione la rappresentazione della Chiesa nel canto XXXII del *Purgatorio*, nel quale un gigante, assimilabile al re di Francia, rapisce il Papato corrotto e lo porta via (ad Avignone). Ma l'interpretazione politica, come si è visto, non esclude mai quella apocalittica, e dunque il gigante potrebbe essere anche un Anticristo, pur conservando il suo significato storico-politico.

Se esistono delle tracce di questa presenza tra i canti della *Commedia* non vi è mai una sua interpretazione condivisa che possa far affermare con certezza che Dante guardasse al Nemico ultimo. È possibile, però, rinvenire un richiamo esplicito all'Anticristo nelle pagine di uno dei suoi lettori e commentatori trecenteschi, Jacopo della Lana, che così chiosa su *Pd* XXXII 127-129:

lo Evangelista, il quale ne scrisse sua visione di quelle gravezze che riceverà la congregazione delli fedeli da Anticristo nella fine del secolo, come appare nell'*Apocalissi*; e però dice della bella sposa, cioè la santa Chiesa¹⁵.

¹³ Jacopone da Todi, *Laude*, a cura di F. Mancini, Laterza, Roma-Bari, 1974.

¹⁴ Si veda su questa figura un recente e suggestivo racconto di Danilo Kiš in *L'enciclopedia dei morti*, Adelphi, Milano 1981.

¹⁵ Il riferimento si trova in P. Gibellini, *Bibbia e letteratura. Un filo verbale sull'Anticristo*, in

L'avvento dell'Anticristo storicamente definito sarebbe dunque ciò che vide san Giovanni Evangelista prima della sua morte: «quei che vide tutti i tempi gravi, / pria che morisse, de la bella sposa / che s'acquistò con la lancia e coi clavi».

5. Riforma e Controriforma

Se per raccontare l'ampiezza del dibattito sul Nemico finale Podestà e Rizzi possono utilizzare l'espressione «il trionfo dell'Anticristo», tanto era capillare e diffusa la sua presenza in scritti soprattutto esegetici e filosofici, ma come s'è visto anche poetici, in un'epoca successiva – e per la verità già a partire dal Quattrocento – l'interesse per questi temi si riduce drasticamente (anche se si deve ricordare, per esempio, il ciclo pittorico realizzato da Luca Signorelli per il Duomo di Orvieto e centrato su questa figura). È solo con le dispute nel tempo della Riforma e della Controriforma che l'Anticristo torna ad essere utilizzato come catalizzatore di reciproci attacchi di natura teologica e politica. Sul vigore di questo ritorno di interesse è tuttavia eloquente quanto scrive Bernard McGinn:

Nonostante le migliaia di pagine scritte sull'Anticristo dai polemisti cattolici tra il 1520 circa e il 1660 dopo Cristo, il secolo e mezzo durante il quale si ebbero le fasi più aspre del dibattito cattolico-protestante, l'impressione è che in realtà si stesse combattendo un'azione di retroguardia. Come abbiamo visto nell'esaminare Lutero e i suoi successori, in quegli anni i protestanti prendevano l'Anticristo seriamente, i cattolici, invece, sembravano desiderare di poterlo lasciar perdere¹⁶.

In questo contesto in cui dunque, almeno in area cattolica, l'Anticristo sembra perdere interesse e risulta per lo più desemantizzato o comunque privato del suo senso strettamente escatologico, si segnala lo scritto di Tommaso Campanella *De Antichristo* del 1623, che è uno degli ultimi trattati sistematici di area cattolica su questa figura. Benché nato in clima controriformistico, il testo indica Lutero soltanto come precursore di un Anticristo più grande e potente: l'obiettivo polemico

Anticristo. Letteratura Cinema Storia Teologia Filosofia Psicoanalisi, a cura di A. Cinquegrani, Il Poligrafo, Padova 2012, p. 110.

¹⁶ B. McGinn, *op. cit.*, p. 302.

di Campanella infatti è l'Islam, nell'ambito del quale sarebbe nato il vero e più temibile Nemico Finale.

L'Anticristo, del resto, risulta essere protagonista anche della *Theologia* di Campanella, come spiega Paola Gatti:

Sciogliendo le profezie riguardanti la caduta della Chiesa romana, Campanella afferma decisamente che, nonostante le tribolazioni e le afflizioni per purificarsi, essa non verrà mai meno e, superate le ferite inferte dall'Anticristo, risorgerà da ogni miseria e riposerà, dando inizio all'ultima fase della visita di Dio al genere umano. Questa fase finale è analizzata dettagliatamente nei libri escatologici della *Theologia*¹⁷.

6. Letteratura e filosofia tra Otto e Novecento

Dopo il drastico calo di interesse per questo mito nel Settecento, l'Anticristo torna a comparire tra le pagine dei libri nel secondo Ottocento, sotto la spinta distruttiva della filosofia nietzschiana. Scritto nel 1888-1889, *L'anticristo. Maledizione del cristianesimo*, torna a spostare l'attenzione sull'accezione sociale e religiosa del termine, deprivato del suo valore escatologico. Anticristo non è più, per Nietzsche, il nemico dei tempi finali, ma è una figura di difficile decifrazione che certamente si oppone, però, alla Chiesa.

Di sicuro ebbe importanza in quegli anni la lettura degli autori russi Tolstoj e Dostoevskij (avviata nel 1887), per i quali la riflessione sull'identità di Cristo è sempre stata uno dei punti centrali della scrittura. È in particolare il secondo a dare al filosofo tedesco degli spunti chiari, come quello sulla presunta «idiozia» di Cristo, ovvero la sua apertura sentimentale verso l'altro che lo conduce ad una debolezza che Nietzsche accosterà alla *decadence*. Ma un altro punto centrale è quanto emerge dal racconto dell'Inquisitore dei *Fratelli Karamazov*, nel quale si delinea una opposizione netta tra la bontà di un Cristo tornato sulla terra e l'Inquisitore rappresentante della Chiesa, ma anche figura diabolica di ingannatore. Per quanto non esistano elementi per affermare che si parli davvero di una figura di Anticristo nel romanzo, è possibile comunque considerarlo un precedente importante nel discorso di Nietzsche e degli autori successivi.

¹⁷ P. Gatti, *Il gran libro del mondo nella filosofia di Tommaso Campanella*, Pontificio Istituto Biblico, Città del Vaticano 2010, p. 492.

Nell'*Anticristo* viene ripreso proprio questo tema e disegnata un'opposizione netta tra la vita di Gesù col suo insegnamento e il Cristianesimo paolino. Solo Gesù, afferma Nietzsche, è stato un vero cristiano, Paolo, invece, ne ha travisato il messaggio, costruendo la visione dell'aldilà e del peccato. Egli fa di Paolo il vero fondatore del Cristianesimo storicamente riconosciuto, riprendendo una tesi già diffusa nell'Ottocento tedesco¹⁸, ma condannandone recisamente le tesi, e in particolare l'idea stessa di peccato e di vita ultraterrena: «il cristianesimo – afferma riferendosi al messaggio autentico di Gesù – nega la Chiesa»¹⁹.

L'attenzione del filosofo si sposta dunque dalla concezione della vita ultraterrena a quella tutta raccolta nell'esperienza del mondo e nell'interiorità di ognuno, dove è soltanto nella sensibilità e nella beatitudine del cuore – come del resto sosteneva Dostoevskij nell'*Idiota* – che si può leggere il messaggio di Gesù. Pure, questa identità permette al primo Cristo di configurarsi come un esempio non negativo quanto il Cristianesimo paolino, anche se viziato dalla debolezza decadente del suo fondatore. Dunque, in definitiva, Nietzsche afferma che è esistito un solo cristiano e che questi è Gesù, mentre già i *Vangeli* hanno iniziato a travisarne il messaggio.

Se dunque sono chiari l'impianto accusatorio e la visione del Cristianesimo presenti nel testo nietzschiano, meno chiaro è il modello proposto, in positivo. Leggendo altre opere del filosofo, Sebastiano Galanti Grollo oppone a Cristo Dioniso, come scrive in *Ecce Homo* («Dioniso contro il Crocifisso»), e ribadisce nel *Tentativo di autocritica alla Nascita della tragedia*:

Nel *Tentativo di autocritica* aggiunto alla terza edizione (1886) della *Nascita della tragedia*, Nietzsche aveva affermato che già in quest'opera era presente una «tendenza antimorale»: «contro la morale [...] una valutazione anticristiana. Come chiamarla? [...] non senza una certa libertà – giacché chi saprebbe l'esatto nome dell'Anticristo? – [...] la chiama *dionisiaca*». In altri termini, nel leggere la figura di Dioniso alla luce della concezione biblica dell'Anticristo, Nietzsche avrebbe ripreso e approfondito quanto già sostenuto nella *Nascita della tragedia*²⁰.

¹⁸ Si veda A. Magris, *Nietzsche*, Morcelliana, Brescia 2003, p. 307.

¹⁹ F. Nietzsche, *Anticristo. Maledizione del cristianesimo*, Adelphi, Milano 1977, p. 35.

²⁰ S. Galanti Grollo, *Il «cristianesimo originario» e l'Anticristo: Heidegger e Nietzsche*, in *Anticristo*, a cura di A. Cinquegrani, cit., p. 47.

Se dunque Dioniso si può configurare come un novello Anticristo, resta il fatto che nell'opera che porta il nome del Nemico, questa figura non compaia. È probabile allora che Nietzsche nella sua *Maledizione del cristianesimo* intenda come Anticristo lo stesso Gesù, in totale antitesi col Cristo disegnato da Paolo e la cui esperienza, nonostante la debolezza, è ancora in grado di trasmettere un messaggio positivo a chi è disposto ad ascoltarlo.

Prendendo le mosse da una critica sia a Nietzsche che a Dostoevskij, un altro autore russo si interroga direttamente sull'Anticristo: si tratta di Vladimir Solovev, che nel 1900, poco prima di morire, scrive *I tre dialoghi, sulla guerra, il progresso e la fine della storia universale con assieme un breve racconto sull'Anticristo*. Il filosofo parte dall'idea della fine della Storia per intromissione del Nemico finale, incarnato per l'appunto dall'Anticristo. Il racconto che lo riguarda si immagina scritto da un monaco, Pansofio, e la sua morale è così sintetizzata da Bernard McGinn:

Solo un essere umano, non il diavolo, può avere la capacità di esigere e al tempo stesso compiere o rifiutare il bene. Perciò non esiste comprensione del vero significato del male prescindendo dall'Anticristo²¹.

Anticristo non è colui che opera il male, ma colui che non crede nel valore della resurrezione alla vita eterna, nella quale, secondo Solovev e in aperta polemica con Nietzsche, si definisce e dà senso al conflitto eterno tra bene e male. Il filosofo russo cercherà, come poi farà Jung, di spiegare attraverso questa figura la natura del male e di segnare la via per superarlo. Questo Anticristo ha insomma tratti simili a quello di Nietzsche ma la sua valutazione è di segno totalmente opposto: mentre il tedesco gli conferiva un valore positivo in opposizione al Cristianesimo, per Solovev torna ad essere un Nemico, un modello, cioè, negativo.

Il messaggio di Solovev avrà grande eco in Russia in autori tra i quali il più importante sarà certamente Andrej Belyj. Mentre però il pensiero d'area russa tende a interpretare questa figura in senso filosofico, in Europa assume sempre più nei decenni sembianze terrene e riconoscibili. Nel 1934 Joseph Roth identifica l'Anticristo nel totalitarismo del quale fu vittima, in uno scritto appassionato e sconvolgente: «L'Anticristo è venuto travestito in modo tale che noi, noi che siamo

²¹ B. McGinn, *op. cit.*, p. 353.

abituati ad attenderlo da anni, non lo riconosciamo. E già abita in mezzo a noi, in noi stessi»²². E continua:

Ora, però, poiché giunge non come un distruttore che puzza di zolfo ma addirittura, talvolta, come un uomo devoto che profuma d'incenso; ora, poiché si fa il segno della croce e al tempo stesso fa il saluto militare, prega il Padre Nostro e gioca in Borsa, decanta le virtù umane per distruggerle, finge di difendere la cultura europea con le armi con cui la annienta, promette di venerare il passato e assicura un futuro (poiché sa che dopo di lui non ve ne sarà più alcuno); promette di aiutare a redimere la natura umana e l'umanità e al tempo stesso uccide gli uomini – come se la lingua menzognera non sapesse quel che compie la mano assassina: ora, poiché è venuto, dunque, bugiardo e travestito, noi non l'abbiamo riconosciuto, l'Anticristo²³.

La potente invettiva sociale di Roth sembra travolgere tutto: dall'industria alla moda, da Hollywood, regno dell'ombra, alla finanza. Si tratta di un Anticristo, quindi, metamorfico, già presente ovunque e in panni totalmente diversi.

7. Nei confini della letteratura italiana

Questo significato sociale o antisociale è quello che penetra maggiormente nella letteratura italiana, a partire dal secondo Ottocento. Dopo Campanella, e per tutto il secolo dei Lumi, l'Anticristo pare incompatibile con gli interessi di intellettuali e scrittori. Nell'Ottocento ritornano alcune attestazioni, tuttavia poco significative. Come ricorda Pietro Gibellini, Giuseppe Gioachino Belli raccoglie diverse tradizioni popolari nel sonetto *La fin der monno*:

Come saranno ar monno terminate
le cose c'ha ccreato Ggesucristo,
se vederà ussci ffora l'Anticristo
predicanno a le ggente aridunate.

Vierà ccor una faccia da torzate,
er corpo da ggigante e ll'occhio tristo:
e pper un caso che nun z'è mmai visto,
nasscerà da una monica e dda un frate.

²² J. Roth, *L'Anticristo*, Editori Riuniti, Roma 2010, p. 5.

²³ *Ibi*, pp. 8-9.

Poi pe ccombatte co sta bbrutta arpia
tornerà da la bbùscia de San Pavolo
doppo tanti mil'anni er Nocchilia.

E appena usscito da l'inferno er diavolo
a spartisse la ggente cor Messia,
resterà er Monno pe sseme de cavolo²⁴.

La particolare formula del verso 11 è così spiegata in una nota d'autore: «Credenza romanesca, che da un buco, sconosciuto, presso la Basilica di S. Paolo usciranno Enoc ed Elia, chiamati dal popolo, con un solo vocabolo: *er Nocchilia*».

È con la Scapigliatura, però, che l'importanza di simbolo di opposizione sociale dell'Anticristo tornerà nei versi poetici. Nel *Preludio* alle poesie di Emilio Praga, infatti, la posizione alternativa al pensiero dominante si concretizza nel personaggio biblico:

Noi siamo i figli dei padri ammalati;
Acquile al tempo di mutar le piume,
Svolazziam muti, attoniti, affamati,
Sull'agonia di un nume.

Nebbia remota è lo splendor dell'arca,
E già all'idolo d'or torna l'umano,
E dal vertice sacro il patriarca
S'attende invano;

S'attende invano dalla musa bianca
che abitò venti secoli il Calvario,
E invan l'esausta vergine s'abbranca
Ai lembi del Sudario...

Casto poeta che l'Italia adora,
Vegliardo in sante visioni assorto,
Tu puoi morir!... Degli antecristi è l'ora!
Cristo è rimorto! –

O nemico lettor, canto la Noja,
L'eredità del dubbio e dell'ignoto,
Il tuo re, il tuo pontefice, il tuo boja,
Il tuo cielo, e il tuo loto!

²⁴ Per questo sonetto e la nota successiva si veda P. Gibellini, *op. cit.*, pp. 116-117.

Canto litane di martire e d'empio;
Canto gli amori dei sette peccati
Che mi stanno nel cor, come in un tempio,
Inginocchiati.

Canto le ebbrezze dei bagni d'azzurro,
E l'Ideale che annega nel fango...
Non irrider, fratello, al mio sussurro,
Se qualche volta piango:

Giacché più del mio pallido demone,
Odio il minio e la maschera al pensiero,
Giacché canto una misera canzone,
Ma canto il vero²⁵!

L'opposizione culturale all'immagine allora dominante di Manzoni si concretizza in un'invocazione agli «antecristi» declinato al plurale, ma che ben identifica un modello.

Il termine viene quindi lessicalizzato qui come altrove nella letteratura italiana del tempo ad indicare il male, in accezione quasi sempre negativa, e qui invece positiva, come accadrà successivamente, con un'altra profondità, in Nietzsche. Così De Roberto nei *Viceré* lo declina in termini politici (*anticristi* sono semplicemente i nemici della Chiesa) e Verga, in *Don Licciu Papa*, una novella rusticana, lo utilizza come un insulto.

È a Novecento inoltrato, con Benedetto Croce, che questa figura torna ad avere pregnanza. In uno scritto del 1946 intitolato *L'Anticristo che è in noi*, questa figura è utilizzata per segnalare la responsabilità dell'uomo in un'epoca di tragedie. Anticristo non è infatti una figura escatologica ma tutt'altro:

non è un uomo, né un istituto, né una classe, né una razza, né un popolo, né uno stato, ma una tendenza della nostra anima, che, anche quando non si fa sentire in essa operosa, vi sta come in agguato; [...] è in noi. E anche quando noi lo aborriamo e lo combattiamo con tutte le nostre forze, non lo rendiamo mai a noi esterno ed estraneo, perché nessuno di noi si può distaccare con un taglio netto, sicuro e definitivo dalla società e dalla umanità alla quale appartiene, né rinnegarla e disconoscerla e crederci puro tra gli impuri, irresponsabile delle colpe altrui²⁶.

²⁵ E. Praga, *Penombre*, Casa Editrice degli Autori-Editori, Milano 1884, pp. 5-6.

²⁶ B. Croce, *L'Anticristo che è in noi*, in Id., *Filosofia e storiografia*, a cura di S. Maschietti, Bibliopolis, Napoli 2005, pp. 292-293. Per una trattazione su questo tema cfr. M. Panetta,

Il richiamo all'Anticristo serve dunque per invocare una società migliore, perché quel nemico dentro di noi conduce a

impoverimento, l'imbarbarimento, l'inselvaticamento, l'ora aperto ora represso e fremente *bellum omnium contra omnes* [...]. E i periodi e le età così configurate si chiamano di varia decadenza e corruzione e imbarbarimento, e si ricordano con orrore dalle diverse età in cui gli ideali predominano, guidano, incoraggiano al fare in tutte le sue forme, e che si chiamano di progresso e di civiltà²⁷.

È evidente in questo passo il valore storico-sociale assegnato a questa figura utilizzata come simbolo di una condizione che deve essere superata per riportare l'ordine sociale. Si tratta di temi che verranno ripresi con una più compiuta e complessa teorizzazione da Carl Gustav Jung.

8. Carl Gustav Jung e il suo magistero

In tutte le epoche che ci hanno preceduto si credeva ancora agli dei, sotto una qualsiasi forma. È stato necessario l'impoverimento senza precedenti dei simboli per riscoprire gli dei come fattori psichici, come archetipi cioè dell'inconscio [...]. Da quando le stelle sono cadute dal cielo e i nostri simboli più alti sono impalliditi, domina nell'inconscio una vita segreta. Perciò abbiamo oggi una psicologia, perciò parliamo di inconscio. Sarebbe, ed è in realtà, superfluo in un'epoca dotata di simboli poiché i simboli sono spirito che viene dall'alto, e allora anche lo spirito è in alto. [...] Occuparci dell'inconscio è per noi questione vitale. Si tratta di essere spiritualmente o non essere²⁸.

A partire da questo punto, ovvero dalla corrispondenza tra universo simbolico incarnato dagli dei e archetipi presenti nell'inconscio, Carl Gustav Jung rivede e ripensa radicalmente anche la figura dell'Anticristo che viene ad assumere un significato tutto nuovo, non solo nel suo ruolo psicologico ma anche in termini più strettamente escatologici. È in *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé* che l'analisi degli archetipi viene declinata su motivi propriamente cristologici, come

«L'Anticristo che è in noi» di Benedetto Croce, in *Anticristo*, a cura di A. Cinquegrani, cit., pp. 179-190.

²⁷ *Ibi*, p. 294.

²⁸ C.G. Jung, *Gli archetipi dell'inconscio collettivo*, Bollati Boringhieri, Torino 1977, p. 22.

dichiarato fin dalla prefazione d'autore: «Mi riferisco qui al dilemma Cristo-Anticristo»²⁹.

Il testo, dopo aver ricordato i principali archetipi dell'Io, ovvero il Sé, l'Anima, l'Animus e l'Ombra, si sofferma sull'interpretazione dell'immagine di Cristo che a partire dai versetti biblici attraversa le pagine di vari antichi commentatori, soffermandosi infine sulle parole particolarmente significative, a suo dire, di Ireneo nella sua lettura della posizione degli gnostici:

Cristo avrebbe, secondo la loro teoria, «reciso, tagliato via da sé la propria ombra». Se vogliamo attribuire un qualche peso a questa concezione, non è difficile riconoscere l'ombra recisa nella figura dell'Anticristo. L'Anticristo si sviluppa nella leggenda come un perverso imitatore della vita di Cristo. È un vero e proprio *antimimon pneuma*, uno spirito imitatore (maligno) che in certo qual modo segue le orme di Cristo, come l'ombra il corpo. Questa figura complementare, che aleggia nel Nuovo Testamento, della figura unilateralmente chiara del Redentore, ha probabilmente un significato particolare. [...] Se nella tradizionale figura di Cristo riconosciamo un equivalente del fenomeno psichico del Sé, l'Anticristo corrisponderà all'Ombra del Sé, ovvero alla metà oscura della totalità umana, che non dobbiamo giudicare troppo ottimisticamente³⁰.

Se dunque l'Anticristo corrisponde all'Ombra come archetipo psichico, sarà vero altresì che esso non andrà rimosso o negato, ma al contrario riconosciuto, così come avviene nel processo di individuazione con l'Ombra. Se esiste un rapporto di diretta dipendenza tra Sé e Ombra, così esisterà un analogo rapporto tra Cristo e Anticristo:

Se la teologia designa Cristo come meramente buono e spirituale, dev'esserci da un'altra parte un elemento "malvagio", "ctonio" e "naturale": l'Anticristo, appunto. Ne risulta un quaternio di opposti unificato a livello psicologico dal fatto che il Sé non è caratterizzato come meramente "buono" e "spirituale", cosicché anche la sua Ombra risulta assai meno nera³¹.

È solo nel riconoscimento reciproco che l'Ombra può risultare meno nera e il Sé meno astratto, da qui la loro reciproca necessità. Questo comporta una ridefinizione di una delle basi della fede cristiana, ovvero il dogma della Trinità. Attraverso una fitta argomentazio-

²⁹ Id., *Aion. Ricerche sul simbolismo del Sé*, Bollati Boringhieri, Torino 1997, p. 1.

³⁰ *Ibi*, pp. 40-41.

³¹ *Ibi*, p. 60.

ne che attraversa diverse simbologie e il parere di molti esegeti, Jung giunge a dimostrare la necessità di sostituire alla Trinità un quaternio, nel quale al quarto polo stia propriamente l'Anticristo, necessario alla completezza della divinità.

La posizione di Jung avrà grande risonanza in ambito più strettamente letterario, in quanto è in grado di fornire elementi facilmente spendibili nella costruzione psicologica del personaggio. Giacomo Debenedetti, ad esempio, utilizza addirittura le categorie junghiane per leggere i principali *plot* narrativi, come ha dimostrato efficacemente Beniamino Mirisola, commentando tra gli altri questo passo della *Probabile autobiografia di una generazione*:

Viene, ha da venire, il giorno che Don Giovanni incontra il Povero, Zaratu-stra [*sic*] il Ciarlatano, Don Chisciotte più o meno direttamente il Curato e il Barbiere, Pinocchio il Grillo Parlante, ecc. È scritto che ognuno si deva imbattere in un personaggio che antagonista non può dirsi e neppure dèmone, quantunque dell'uno tenga la natura provocatoria e dell'altro quella influitiva e parente. Si tratta della propria *ombra*³².

Questa interpretazione junghiana dell'Anticristo e dell'Ombra può dunque essere utilizzata come chiave di lettura per innumerevoli mitologemi presenti in intrecci di varia natura. Altrove si trovano riferimenti più espliciti a Cristo e Anticristo come luce e Ombra reciprocamente dipendenti. Nella *Storia* di Elsa Morante, ad esempio, dove pure si può leggere una reinterpretazione dell'Apocalisse e la presenza di un Anticristo nel delirio finale di Davide Segre, si trova un testo poetico dello stesso Davide che ridefinisce Cristo come «Ombra luminosa»:

«E come riconoscerlo?» ho domandato.

E m'hanno risposto: «Il suo segno

è l'OMBRA LUMINOSA.

Si può ancora incontrare chi porta questo segno

che raggia dal suo corpo ma insieme lo reclude

e perciò si dice LUMINOSA

ma anche OMBRA³³.

³² G. Debenedetti, *Probabile autobiografia di una generazione*, in Id., *Saggi*, a cura di A. Berardinelli, Mondadori, Milano 1999, p. 97. I corsivi, che evidenziano le parti direttamente collegabili a Jung, sono introdotti da Beniamino Mirisola in *Debenedetti e l'ombra*, in *Anticristo*, a cura di A. Cinquegrani, cit., p. 198. Cfr. anche B. Mirisola, *Debenedetti e Jung. La critica come processo di individuazione*, Franco Cesati, Firenze 2012.

³³ E. Morante, *La storia*, Einaudi, Torino 1995, p. 526. Per la lettura del delirio di Davide

Tra le molte rivisitazioni del magistero junghiano, forse la più interessante per la profondità dei riferimenti è il film *Antichrist* di Lars von Trier, ultimo esplicito richiamo al Nemico dei tempi finali. Nella storia di una coppia, significativamente composta da persone senza nome, chiamate semplicemente Lui e Lei, che ha perso il piccolo figlio, si ritrovano infatti gli archetipi così come li descrive l'analista svizzero. Nella fredda razionalità dell'uomo che elabora il lutto lucidamente e cerca di curare allo stesso modo la moglie si può leggere l'opposto della incontrollabile disperazione della donna, come fossero rispettivamente Anima e Animus della stessa persona. Ma presto, dopo essersi recati in una casa di montagna chiamata Eden, la donna rivelerà il proprio carattere maligno, con richiami alla stregoneria e all'isteria ad essa associata negli studi di Freud, tanto da configurarsi direttamente come Ombra dell'uomo e non più soltanto come Anima. I riferimenti alla «Chiesa di Satana» rendono esplicita poi la corrispondenza tra l'Ombra e l'Anticristo del titolo. Il quaternio junghiano è richiamato dalle costellazioni ricostruite e dagli animali che appaiono nel film (tra questi particolarmente significativo il doppio corvo-corvus).

Il processo di individuazione dell'uomo dunque deve fare i conti con la propria Ombra, abbandonare la sua identità tutta centrata sul lume della ragione (con espliciti richiami a Cristo, per esempio nella resurrezione) e accogliere in sé la parte negativa, anche distruttiva, del dolore. Nella lotta con la donna si può vedere questo processo di assunzione del dolore e dell'Ombra che culmina con l'uccisione di Lei alla quale segue una eloquente immagine nella quale l'uomo, che porta chiari segni di una serenità raggiunta, ha sulla schiena il simbolo della femminilità, come se la donna – l'Ombra – fosse effettivamente diventata una parte dell'Io, come prescritto da Jung.

L'epilogo, quando l'uomo torna alla civiltà, si configura come una discesa sulla terra di un nuovo messia che raccoglie in sé le figure complementari di Cristo e Anticristo, la luce e l'Ombra³⁴.

Segre come rivisitazione dell'Anticristo e dell'*Apocalisse*, cfr. A. Cinquegrani, *Anticristo e anarchia nella «Storia» di Elsa Morante*, in *Anticristo*, a cura di A. Cinquegrani, cit., pp. 215-228.

³⁴ Per una lettura di questo ed altri riferimenti (soprattutto a Freud) cfr. A. Cinquegrani, *«Il caos regna». Un caso di nevrosi demoniaca del XXI secolo*, in *Anticristo*, a cura di A. Cinquegrani, cit., pp. 17-31.

L'APOCALISSE E IL GIUDIZIO UNIVERSALE NELLA LETTERATURA ITALIANA TRA OTTO E NOVECENTO

L'idea originaria di considerare il solo tema del Giudizio universale in un frammento della storia letteraria italiana si è subito dissolta con l'accostamento al testo biblico, in particolare alle fonti neotestamentarie del *Vangelo secondo Matteo* (Mt 24-25)¹, per l'articolato discorso escatologico, e soprattutto dell'*Apocalisse* di Giovanni. In entrambi i casi il Giudizio universale rappresenta il momento topico incastonato nel racconto della fine dei tempi; a questo contribuisce la tensione narrativa sprigionata da una complessa struttura letteraria concepita come un crescendo di sezioni rivolte a «un punto d'arrivo finale»²: solo dopo terribili cataclismi storici e naturali si giunge all'avvento di Dio e al Giudizio, cui verrà sottoposto tutto il genere umano. Difficile dunque, per fedeltà alla Bibbia, separare i due momenti correlati.

Insieme a questa necessaria premessa va ricordato che enormi sono stati gli influssi esercitati dall'*Apocalisse* sul pensiero e sulle arti³. Lo

¹ Cfr. *Mc* 13, *Lc* 21.

² G. Ravasi, *Apocalisse*, Piemme, Casale Monferrato 1999, p. 16; cfr. *Apocalisse di Giovanni*, in *Grande enciclopedia illustrata della Bibbia*, vol. 1, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 85. Di seguito si segnalano alcuni titoli che, oltre al già citato volume di Ravasi, con diverse competenze – introduttive, divulgative, di commento – sono d'ausilio per l'interpretazione letteraria dei simboli presenti nell'opera giovannea: C. Doglio, *Introduzione all'Apocalisse di Giovanni*, in G. Ghiberti, *Opera giovannea*, Elledici, Torino 2003, pp. 133-178; E. Lupieri, *L'Apocalisse di Giovanni*, Fondazione L. Valla-Mondadori, Milano 1999; A. Cannizzo, *Apocalisse ieri e oggi*, M. D'Auria Editore, Napoli 1984; U. Vanni, *La struttura letteraria dell'Apocalisse*, Morcelliana, Brescia 1980. In generale sulla Bibbia nella letteratura contemporanea si veda: *La scrittura infinita. Bibbia e poesia in età romantica e contemporanea*, Atti del convegno (25-26 giugno 1997), a cura di F. Stella, Olschki, Firenze 1999. Massimo Bontempelli, che ha subito la seduzione del testo giovanneo, lo ha descritto così: «Poema d'immensi respiri, tutto costruito a sovrapposizioni e arresti e riprese e pause piene di speranza rotte da ritmi di vertigine: orrore sacro, odio splendido e potente amore, nuvole gonfie sopra un mondo di pietra dura. Quando il crescendo starà per diventare insostenibile, trionfo finale e il saluto della grazia» (*Apocalisse di Giovanni*, traduzione e postfazione di M. Bontempelli, SE, Milano 1987, p. 96). Cfr. *Apocalisse di Giovanni*, introduzione di A. Tagliapietra, traduzione e cura di M. Bontempelli, Feltrinelli, Milano 1992; *L'Apocalisse*, 20 litografie originali di G. De Chirico, introduzione di M. Bontempelli, Edizioni della Chimera, Milano 1941.

³ Mi limito a segnalare due volumi sulla fortuna dell'*Apocalisse* nelle arti figurative e nel cinema: F. Van Der Meer, *Apocalypse: visions from the Book of Revelation in Western Art*, Tha-