

Gian Luca Potestà

Ripensare i messianismi

1. Retoriche di potenza. – 1.1. Dopo l'11 settembre. Soggetti messianici e «complessi messianici». – 1.2. Ritorno alle origini. Una «questione ebraica»? – 1.3. Fra attesa della Parusia e nuovi messianismi cristiani. – 1.4. Altri messianismi. 2. Fra teologia, profezia e politica. – 2.1. Messianismi tra eversione e conservazione dell'ordine costituito. – 2.2. Schmitt lettore di Paolo e dei Padri. – 2.3. Schmitt lettore degli interpreti medievali – 2.4. Pluralità e trasformazioni dei messianismi cristiani fra Antichità e Medioevo. – 2.5. Mito dell'anticristo, retoriche degli anticristi. – 2.6. Soggetti messianici e pretesi spazi messianici.

1. Retoriche di potenza

1.1. Dopo l'11 settembre. Soggetti messianici e «complessi messianici»

L'attacco aereo alle Twin Towers della mattina dell'11 settembre 2001 fu percepito, quanto meno in Occidente, come un evento imprevedibile e di portata inaudita, e come tale è rimasto scolpito nella memoria collettiva anche in forza delle spettacolari riprese televisive e fotografiche.

A seguito di esso, il governo statunitense pretese di imprimere una svolta alla storia del mondo. Iniziative belliche furono rapidamente intraprese con il sostegno di una campagna di propaganda mirante ad accreditare ragioni e strategie enunciate dal Presidente. E l'erosione di consenso che G.W. Bush aveva subito nei primi mesi di governo si arrestò di colpo, trasformandosi presto in un'adesione numericamente massiccia dell'elettorato al suo interventismo militare in Medio Oriente. A partire dall'11 settembre, poté godere per un paio d'anni di un sostegno che non gli era stato mai accordato prima, né gli fu dato dopo¹.

¹ Cfr. al riguardo la panoramica di E. Gentile, *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Roma-Bari, Laterza, 2006, in part. pp. 109-124. Per la retorica messianica dei discorsi del Presidente nel periodo compreso fra il discorso d'ingresso (gennaio 2001) e la proclamazione dell'avvenuta

Nella società civile, politica e religiosa statunitense la propaganda patriottica trovava un terreno fertile, irrigato dal sottosuolo puritano, dalle cui profondità irrompevano due spinte formidabili ad agire: la teoria del complotto (in questo caso, la cospirazione islamica imperniata sulla presunta alleanza fra Saddam Hussein e Al Qaeda)²; e la rappresentazione apocalittica della nazione americana come popolo eletto, il cui «destino manifesto» è compiere la missione di far prevalere il Bene sul Male e di svolgere nei confronti del mondo una funzione emancipatoria³. Una rappresentazione messianica, tendente a enfatizzare il ruolo universalmente liberatorio di un soggetto storicamente determinato: la nazione americana.

Alcuni critici denunciarono allora il «complesso messianico», che sovrasterebbe e orienterebbe «una nazione che si considera moralmente superiore alle altre perché patrimonio vivente di bontà e virtù esemplari, e come tale modello per tutta l'umanità»⁴. In effetti segnali evidenti connotano in questo senso la retorica patriottica statunitense: dal motto nazionale *In God we trust*, significativamente scelto nel 1956 in sostituzione del precedente *E pluribus unum*, al culto pubblico, familiare e individuale della bandiera a stelle e strisce⁵.

Un aspetto comune alle concezioni messianiche, che come tale le differenzia da quelle genericamente profetiche, è la messa a fuoco e la celebrazione

vittoria militare in Iran, cfr. M. Northcott, *An Angel Directs the Storm: Apocalyptic Religion and American Empire*, London-New York, I.B. Tauris, 2004, pp. 3-13.

² Sulle teorie del complotto come retoriche di lunga durata nella società americana, cfr. M. Butter, *Plots, Designs, and Schemes. American Conspiracy Theories from the Puritans to the Present*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014. Per articolazioni e utilizzi in riferimento al Medio Oriente, fino agli scenari più recenti, cfr. *Conspiracy Theories in the United States and the Middle East. A Comparative Approach*, a cura di M. Butter e M. Reinkowski, Berlin-Boston, De Gruyter, 2014. Per le teorie del complotto rivolte di recente contro lo stesso presidente Obama, cfr. M. Butter, *The Birthers' New World Order: Conspiracy Theories about Barack Obama*, in *Obama and the Paradigm Shift – Measuring Change*, a cura di B. Christ e G. Olson, Heidelberg, Winter, 2012, pp. 227-248.

³ Le origini della nozione di «destino manifesto», riferita alla nazione americana in quanto popolo chiamato a un compito di redenzione universale, risalgono agli anni Quaranta del secolo XIX, quando le possibilità di espansione territoriale ricevettero impulso dalla teologia protestante di impronta millenarista e dalle preesistenti concezioni predestinazioniste e missionarie. Cfr. in questo senso W.S. Hudson, *Nationalism and Religion in America: Concepts of American Identity and Mission*, New York, Harper & Row, 1970, in part, p. 55. E.L. Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, Chicago-London, Univ. of Chicago Press, 1980, II ed., pp. 91-136, in part. 125. Sulla componente remotamente puritana, cfr. A. Zakai, *Exile and Kingdom: History and Apocalypse in the Puritan Migration to America*, New York, Cambridge Univ. Press, 1992. G. McKenna, *The Puritan Origins of American Patriotism*, New Haven, Yale Univ. Press, 2007.

⁴ E. Gentile, *La democrazia di Dio*, p. 195, con riferimento a J. Gray, *The mirage of Empire*, in «The New York Review of Book», 12 gennaio 2006.

⁵ Criticamente rivelatore, al riguardo, il film *In the Valley of Elah* (2007), sceneggiato e diretto da P. Haggis (trad. it. *Nella valle di Elah*).

di un soggetto storico destinato a incarnare la figura salvifica e a compiere la missione divinamente assegnatagli. In linea di principio, può trattarsi di un singolo o di una collettività: un popolo, un'etnia, un continente, ovvero una città, una comunità o istituzione religiosa, una dinastia... Chiunque sia, è destinato a una funzione di redenzione o liberazione, universale o particolare, e all'instaurazione di un nuovo ordine mondano. Stabilito il soggetto messianico, modi forme e strategie della sua missione vengono definiti, orientati e aggiornati per iniziativa delle forze che alimentano *quel* messianismo.

Per restare all'11 settembre e alle sue conseguenze, almeno due grandi costellazioni di forze sostennero e stimolarono il governo statunitense in favore di un intervento militare diretto in Medio Oriente. Da un lato, i *Neoconservatori*, motivando l'intervento in nome della sicurezza e in chiave di interessi geopolitici, fecero leva sulla rappresentazione degli Stati Uniti come paese produttore ed esportatore di democrazia per eccellenza. Essi esprimevano quindi un messianismo secolare e mondano, interamente impegnato a esaltare il ruolo unico e insostituibile degli Stati Uniti in quanto fautori, attraverso una guerra costituente, di una nuova fase dell'evoluzione del mondo in senso democratico⁶. Dall'altro, la *Christian Right*, schieramento comprendente una molteplicità di soggetti e di canali di comunicazione mediatica⁷. Dopo l'11 settembre questi ultimi avviarono una campagna di propaganda contro l'Islam *tout court*, bollato come violento e aggressivo per natura, in quanto suo caposaldo nel corso dei secoli sarebbe la proclamazione del Jihad, presentato come appello permanente alla guerra santa contro gli infedeli. In questi ambienti la «guerra contro il terrore» fu pertanto rimodulata come guerra combattuta in nome dell'umanità intera dagli Stati Uniti, «ultima grande patria della fede»⁸. Sostenuti e alimentati da centri di elaborazione e gruppi di pressione distinti ma da tempo coalizzati, dopo l'11

⁶ Cfr. V. Schwediauer, *Der Kreuzzug im Irak. Christian Right und Neokonservatismus als symbiotische Herrschaftsideologien für den US-Krieg im Irak*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2006, p. 131, che rinvia a P. Greve, *Neokonservative Ideen und Akteure und die Außenpolitik der Regierung George W. Bush 2001-2004*, Marburg, Peter Lang, 2005, in part. p. 96.

⁷ La Destra cristiana si profila come tale a partire dalla campagna elettorale del 1980. Cfr. M. Scherer-Emunds, *Die letzte Schlacht um Gottes Reich. Politische Heilsstrategien amerikanischer Fundamentalisten*, Münster, Edition Liberación, 1989, pp. 18 ss.; J.C. Green, M.J. Rozell, C. Wilcox, *The Christian Right in American Politics: Marching to the Millennium*, Washington D.C., Georgetown Univ. Press, 2003; nonché la breve e puntuale ricognizione storica in V. Schwediauer, *Der Kreuzzug im Irak*, cit., pp. 61-66.

⁸ *Ibidem*, pp. 127 e 131-132. La citazione è da M. Brocker, *Protest – Anpassung – Retablierung. Die Christliche Rechte im politischen System der USA*, Frankfurt a. M., Campus Verlag, 2004, p. 135.

settembre i due schieramenti saldarono una alleanza strategica in nome della «guerra contro il terrore»⁹.

Si è discusso a lungo se G.W. Bush sia stato a sua volta personalmente sovrastato da un «complesso messianico»¹⁰. Risulta certo efficace la definizione del presidente come «pontefice» di una teologia di guerra¹¹. Pontefice proprio in quanto si avvale della potenza elettorale, mediatica, finanziaria di tali *lobbies* e ne fu influenzato e condizionato, cercando a suo modo di galleggiare fra orientamenti differenti e di ampliare il consenso presso una più vasta opinione pubblica. La sua fu una navigazione incerta, sospinta dai venti del messianismo civile e del messianismo religioso ed esposta a improvvisi e vistosi cambi di rotta: lo stesso appello iniziale alla «crociata» in Iraq dovette essere immediatamente rimodulato per limitare i rischi di profonde lacerazioni nel tessuto multiculturale e multireligioso degli Stati Uniti¹².

In ambienti circoscritti della *Christian Right* la retorica messianica antislamica fu ulteriormente affilata grazie all'introduzione del minaccioso profilo di un nemico caratterizzato come anticristo, identificato nell'Islam¹³. Un celebre saggio degli anni Novanta proponeva di considerare l'anticristo come «un'ossessione americana»¹⁴. Negli ultimi decenni alcuni statunitensi lo hanno in effetti voluto via via riconoscere nell'Impero sovietico, nelle Nazioni Unite, nell'Unione Europea, nel femminismo e perfino nei codici magnetici a barre¹⁵. Infine, fu Saddam Hussein ad essere marchiato come ricostruttore di Babilonia, precursore dell'anticristo o anticristo egli stesso, già durante la prima Guerra del Golfo (1991) e di nuovo alla vigilia dell'invasione dell'Iraq. Negli anni più recenti (anche questo è un effetto collaterale dell'11 settem-

⁹ Per il rafforzarsi dopo l'11 settembre dell'alleanza strategica fra i due settori qui di seguito indicati, cfr. V. Schwediauer, *Der Kreuzzug im Irak*, cit., pp. 97 ss.

¹⁰ Cfr. in questo senso M. Rotschild, *Bush's Messiah Complex*, in «The Progressive», febbraio 2003; G. Müller-Fahrenholz, *In göttlicher Mission. Politik im Namen des Herrn – Warum George W. Bush die Welt erlösen will*, München, Droemer/Knaur, 2003.

¹¹ E. Gentile, *La democrazia di Dio*, pp. 186-187. Cfr. anche *ibidem*, pp. 111 e 119.

¹² *Ibidem*, pp. 125-127.

¹³ Schwediauer, *Der Kreuzzug im Irak*, pp. 127, 131-132.

¹⁴ Cfr. R. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*, New York-Oxford, Oxford Univ. Press, 1995. Cfr. anche F.P. Boyer, *When U.S. Foreign Policy Meets Biblical Prophecy*, 20 febbraio 2003, <http://www.alternet.org/story/15221>.

¹⁵ Una miniera di informazioni al riguardo in P. Boyer, *When Time Shall Be no More. Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1992. Per la polemica contro l'Onu in quanto preparerebbe la strada all'Anticristo cfr. anche i testi indicati in Schwediauer, *Der Kreuzzug im Irak*, pp. 30 e 128. Per la polemica contro l'Unione Europea e i suoi dieci paesi (= i dieci regni di Daniele), *ibidem*, p. 31.

bre), la propaganda apocalittica il cliché è stato riferito e applicato allo stesso Barack Obama¹⁶.

In verità, l'anticristo è un'ossessione non solamente americana. Il suo fantasma è ben presente nella stessa Russia post-sovietica, dove è agitato da settori della Chiesa ortodossa visti con favore dal regime nazionalista post-comunista. Se per gli Stati Uniti si può risalire fino ai puritani, per la Russia è stato da tempo individuato il percorso che, dalle prime rappresentazioni del papa come anticristo giunte alla corte zarista a fine '500 per tramite di mercanti protestanti inglesi¹⁷.

La ricerca e l'individuazione delle radici remote di una rappresentazione corrente non bastano però a dare conto di essa. Una recente ricerca riguardante l'anticristo nella Russia post-sovietica ha messo in luce un aspetto a prima vista sorprendente: la diffidenza nei confronti di carte di credito e codici a barre è risultata negli stessi anni comune a Stati Uniti e a Russia (in quest'ultima si è addirittura giunti al ritiro dalla circolazione di carte di credito contenenti il numero 666, ovvero la cifra della bestia dell'Apocalisse)¹⁸. Segno evidente che schemi e cliché non si perpetuano sempre uguali a se stessi lungo il corso dei secoli, bensì vengono rimodellati, ripresi e rilanciati spesso in contemporanea, attraverso spazi e culture solo a prima vista lontani.

In prima approssimazione, pare dunque che la nozione di messianismo presupponga almeno quattro elementi: 1) un soggetto storico che incarna le attese/proiezioni messianiche; 2) l'individuazione di un nemico per eccellenza, un antimessia destinato a contrastare, apertamente o subdolamente, l'affermazione messianica; 3) forze impegnate a definirne concretamente tattiche e strategie e a propagandarle; 4) discorsi persuasivi, cioè retoriche, miranti a sostenere e articolare il progetto messianico entro una plausibile cornice narrativa, contrassegnata da alcuni elementi costanti nello spazio e nel tempo.

Quanto alla figura dell'anticristo, è costitutiva delle retoriche messianiche, al punto che la comparsa in un certo ambito del suo profilo è generalmente rivelatrice di concezioni e attese orientate in direzione specularmente opposta

¹⁶ Cfr. B.E. Whalen, *Antichrist as (Anti)Charisma: Reflections on Weber and the «Son of Perdition»*, in «Religions», 4 (1), 2013, pp. 77-95; doi: 10.3390/rel4010077.

¹⁷ Cfr. C.G. De Michelis, *I nomi dell'avversario. Il «papa-anticristo» nella cultura russa*, Torino, Albert Meynier, 1989.

¹⁸ M. Hagemeister, *Das Dritte Rom gegen den Dritten Tempel – Der Antichrist im postsowjetischen Russland*, in *Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge*, a cura di M. Delgado e V. Leppin, Fribourg-Stuttgart, 2011, pp. 461-485.

(anche se non espressamente dichiarate). La demonizzazione del nemico, cui è di fatto attribuita una potenza uguale e contraria a quella del soggetto messianico, mira a consolidare lo schieramento di quest'ultimo e a porre la sua *mission* in una luce più alta: il conflitto annunciato o in corso risulta transvalutato al rango di campagna per la liberazione dall'agente mondano di Satana. In tale prospettiva, gli atti che il soggetto messianico compie, i conflitti in cui si impegna, i tempi e i luoghi in cui opera risultano proiettati e consacrati in una luce provvidenziale. Ciò permette non solo di spiegare i conflitti, ma persino di esaltarli come strumento di soluzione dei contrasti, proiettandoli in una luce divina e definitiva.

1.2. Ritorno alle origini. Una «questione ebraica»?

Il termine «messia» è di matrice ebraica, viene dal participio passato dell'ebraico *maschiach* ed equivale a «unto». Messia è dunque un «unto», o «l'Unto» di Dio, scelto fra gli uomini o direttamente mandato dal cielo per compiere la missione affidatagli: una figura storica – in ambito ebraico: un prete, un re o altri, – destinata a esercitare un ruolo di liberatore alla fine dei tempi, o comunque in un tempo storico decisivo¹⁹. Si proietta su questo sfondo la diffusa convinzione che le attese messianiche siano proprie e in un certo senso esclusive degli ebrei, laddove i cristiani, riconoscendo in Gesù il Messia per eccellenza, avrebbero già chiuso per sempre la loro partita messianica.

La contrapposizione secca, su questo punto, fra ebraismo e cristianesimo fu sancita da Gershom Scholem, cui più che ad altri si deve la riscoperta del messianismo come tratto costitutivo della coscienza ebraica del '900. Nella celebre sintesi dedicata ai *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, lo studioso affermò che «ebraismo e cristianesimo si differenziano radicalmente intorno al concetto di redenzione, deducendo da esso atteggiamenti essenzialmente divergenti circa il messianismo»²⁰. Secondo Scholem, l'ebraismo «si è sempre attenuto a un concetto di redenzione come evento pubblico che si compie sulla scena della storia e nel cuore della comunità»²¹. Come tale «rigetta e combatte [...] proprio ciò che il cristianesimo proclama [...] come conquista

¹⁹ Per tale definizione mi riferisco a G.S. Oegema, *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998, in part. p. 26, sulla base di un'ampia ricognizione storiografica sul significato del termine messianico in relazione alle sue matrici giudaiche.

²⁰ G. Scholem, *Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo*, in Id., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, trad. it. Genova, Marietti, 1995², pp. 105-150, in part. 107 (l'ed. originale risale al 1970).

²¹ Ivi.

positiva del suo messaggio». Diversamente dall'ebraismo, infatti, «il cristianesimo concepisce la redenzione come evento che accade nell'ambito dello spirituale e dell'invisibile: come un accadimento che si produce nell'anima, nell'universo del singolo, inducendo una misteriosa trasformazione interiore che non necessariamente corrisponde a un mutamento esteriore dell'ordine del mondo»²².

Le ricerche di Scholem hanno rappresentato uno snodo fondamentale per il recupero contemporaneo della nozione di messianismo: si pensi solo al suo legame con W. Benjamin o ai rapporti che con lui cercò di intavolare J. Taubes, venendone contraccambiato da profonda avversione²³. Ricerche ulteriori compiute a partire dalle sue hanno peraltro comportato, in anni recenti, una riconsiderazione approfondita della sua impostazione, troppo semplice per essere vera.

I punti su cui negli ultimi anni esse si sono maggiormente distanziate dalla sua impostazione riguardano fondamentalmente 1) il presunto carattere fondativo e unitario del messianismo ebraico; 2) la presunta assenza di orizzonti messianici dalle proiezioni cristiane; 3) la rilevanza delle attese messianiche in altre grandi tradizioni religiose.

Per quanto riguarda il primo punto, si è innanzi tutto chiarito che la pratica di ungere re e sacerdoti non nacque in ambito ebraico e non fu propria ed esclusiva di quello, ma fu comune a popoli e civiltà del Vicino Oriente²⁴. In ambito ebraico, l'«idea messianica» fu orientata solo nel corso del tempo in senso escatologico e in direzione di un redentore futuro inteso in senso personale²⁵. Nella storia del giudaismo si registrano peraltro pluralità e varietà di modelli²⁶. Il «Messia figlio di Giuseppe» è destinato a cadere nella battaglia finale e a preparare così l'avvento del «Messia figlio di Davide», il

²² Ivi, con significativo richiamo ad Agostino e al *De civitate Dei*.

²³ Cfr. al riguardo E. Stimilli, *Jacob Taubes, Sovranità e tempo messianico*, Brescia, Morcelliana, 2004.

²⁴ Cfr. in questo senso P. Sacchi, *Le figure messianiche superumane del Secondo Tempio e il figlio dell'uomo*, in *Il Messia tra memoria e attesa*, a cura di G. Boccaccini, Brescia, Morcelliana, 2005, pp. 69-85, in part. 69-70.

²⁵ Al riguardo, il dibattito recente presuppone il nuovo impulso dato alle ricerche dal Primo Simposio di Princeton sul giudaismo e le origini cristiane, i cui Atti si trovano raccolti in *The Messiah. Developments in Earliest Judaism and Christianity*, a cura di J.H. Charlesworth, Minneapolis, Fortress Press, 1992. Ulteriori sviluppi nel volume collettivo, riguardante dottrine ed esperienze messianiche dalle origini ai giorni nostri, in *Toward the Millennium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*, a cura di P. Schäfer e M. Cohen, Leiden, Brill, 1998.

²⁶ Cfr. al riguardo *Judaism and Their Messiahs at the Turn of the Christian Era*, a cura di J. Neusner, W. Scott Green e E.S. Frerichs, New York, Cambridge University Press, 1987. P. Stefani, *Luce per le Genti. Prospettive messianiche ebraiche e fede cristiana*, Milano, Paoline, 1999. G. Boccaccini, *Uomo, Angelo o Dio? Alle radici del messianismo ebraico e cristiano*, in *Il Messia tra memoria e attesa*, cit., pp. 15-48.

redentore ultimo²⁷. Accanto a queste due figure principali si scorgono attese rivolte sia a una coppia messianica (re/sacerdote), sia alla discendenza stessa di Israele in quanto popolo eletto e stirpe santa²⁸. Quale che sia il soggetto, nella tradizione biblica la venuta del messia è prevista come dolorosa per coloro che l'attendono, in quanto per gli eletti sarà preceduta o accompagnata da sofferenze carestie e guerre: le «doglie del messia», dovute a popoli ed eserciti nemici, quelli che il profeta Ezechiele (capp. 38-39) indica con i nomi di Gog e Magog.

In che misura è possibile preparare la venuta del messia e agevolare l'instaurazione del suo regno? Semplificando al massimo, nell'ebraismo si registrano al riguardo due prospettive tendenzialmente opposte, ben riconoscibili fin dentro l'epoca contemporanea. L'emergere del sionismo come orizzonte ideale e movimento organizzato, a partire dal secolo XIX, ha contribuito a renderne più netti i profili. Secondo la prima, il popolo eletto deve accettare con pazienza l'esperienza dell'esilio e del deserto, nella convinzione che il tempo del messia sia divinamente prefissato, e che non sia possibile agire direttamente per modificarlo o accelerarlo (sarebbe come pretendere di «forzare la fine»); occorre perciò limitarsi a compiere opere buone, rispettare i precetti della Legge e vivere in modo mite e corretto. Nella prospettiva opposta si ritiene che «è la fine che forza», cioè la divina chiamata impone di riconoscere il messia che viene, e di accoglierlo con attivismo militante. Egli può avere i tratti di un personaggio concreto, ed ecco allora i (pretesi) messia giudaici, lampeggianti entro fratture improvvise createsi lungo l'ordinato fluire del tempo²⁹. Oppure può assumere il profilo di un movimento storico, di un'entità istituzionale e perfino statuale, cui si attribuisce (o che rivendica) il potere di instaurare la sovranità divina in un tempo preciso e in uno spazio determinato³⁰. In questo caso si tratta di messianismi senza messia, di processi di redenzione che non esigono la presenza viva della figura

²⁷ Cfr. D. Berger, *Three Typological Themes in Early Jewish Messianism: Messiah Son of Joseph, Rabbinic Calculations, and the Figure of Armilus*, in «AJS Review», 10, 1985, pp. 141-164.

²⁸ Cfr. rispettivamente Zc 4,11-14 e soprattutto Dn 7,13-14 (il «figlio d'uomo»), per la cui interpretazione in riferimento al popolo di Israele cfr. P. Sacchi, *Le figure messianiche superumane*, cit., in part. pp. 76-77.

²⁹ Su di essi cfr. G.S. Oegema, *The Anointed and his People; Toward the Millennium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*.

³⁰ Per l'individuazione dei due modelli fondamentali e per una lettura articolata delle posizioni assai differenziate presenti nel giudaismo contemporaneo riguardo al profilo da attribuire al sionismo e alla Shoah, alla Terra e allo Stato di Israele in relazione alla problematica messianica cfr. A. Ravitzky, *La fine svelata e lo stato degli ebrei. Messianismo, sionismo e radicalismo religioso in Israele*, trad. it. Genova, Marietti, 2007 (ed. orig. Tel Aviv, 1993).

umana di un redentore³¹. Come si vede, in questa duplicità di posizioni si scorge come interna all'ebraismo la dialettica che Scholem tendeva a istituire tra ebraismo e cristianesimo tout court.

1.3. Fra attesa della Parusia e nuovi messianismi cristiani

Il secondo presupposto ormai superato dell'impianto di Scholem è che la dimensione messianica sia sostanzialmente estranea all'orizzonte dei cristiani. Scholem li proietta verso orizzonti e attese puramente personali e interiori, tutti intenti a cercare di pregustare il Regno, in attesa di ritornare dall'esilio terreno alla patria celeste. Certo, fin dalle origini cristiane l'attesa della Parusia, cioè della manifestazione imminente, personale e definitiva del Risorto, è stata controbilanciata e parzialmente neutralizzata dall'annuncio evangelico secondo cui «il Regno è (già) venuto» in Gesù, sicché fino al suo ritorno non resterebbe ai fedeli che imitarne e seguirne le tracce, sul piano personale e collettivo. Di fatto la nozione stessa di messianismo risulta un'acquisizione recente in riferimento al cristianesimo: significativamente, i termini «messianismo» e «messianico» sono entrati in uso solo dal secolo XIX, a quanto pare per la prima volta nel titolo di un'opera del filosofo polacco J.H. Wróński pubblicata nel 1831³². E poiché i termini esprimono concetti, viene da pensare che fino a quel momento in ambito cristiano non si sia avuta chiara coscienza della alterità del concetto di «messianismo» rispetto a quello tradizionale di «attesa del (ritorno del) Messia».

Nella propria volontà di mostrare che modello ebraico e modello cristiano sono specularmente contrapposti, Scholem ignorò però che anche in ambito cristiano si sono dati fin dalle origini soggetti convinti che l'instaurazione del Regno va preparata sulla terra e anticipata in tempi e luoghi determinati. La storia del cristianesimo è affollata, non meno di quella del giudaismo, di forze, movimenti e annunci miranti a «forzare» la fine, ad annunciare come ormai prossima, anzi già presente, la rottura dei tempi e la svolta finale della storia.

³¹ *Ibidem*, p. 113: «In questi circoli [...] la tensione religiosa diretta non si concentra su un'attesa pressante della vicina apparizione del Messia personale. Qui, nonostante l'adesione di principio alla fede tradizionale, l'attenzione si concentra tutta quanta sull'ambito storico generale, collettivo, sulla scoperta dei segni e dell'impronta della mano della divina Provvidenza all'interno dell'avvenimento nazionale attuale».

³² Cfr. Al riguardo G. Cunico, *Ripensare il messianismo. Introduzione*, in *Messianismo. Ebraismo Cristianesimo Filosofia*, a cura di F. Camera e G. Cunico, in «Humanitas», 60, 2005, pp. 5-27, in part. 12 e 18.

Per chiarire portata e rilevanza della distinzione fra «attesa cristiana (del ritorno) del Messia» e «messianismo cristiano» si può attingere all'arsenale statunitense, ponendo a confronto due comunità religiose entrambe di matrice cristiano-evangelica: Testimoni di Geova e Mormoni. I due movimenti presentano elementi di analogia: nati nel secolo XIX, nei primi decenni furono entrambi avversati dalle autorità civili e dalle Chiese cattoliche e protestanti, cui reagirono accentuando entrambi il ricorso all'arsenale apocalittico³³. Attese apocalittiche e calcoli messianici dei Testimoni di Geova sono però interamente rivolti verso la Parusia di Gesù e rifuggono da qualsiasi commistione tra fede, terra e patria, come attestano i numerosi procedimenti giudiziari subiti da membri della loro Chiesa per aver vietato ai figli il saluto scolastico alla bandiera, per ragioni squisitamente religiose³⁴. La *Chiesa di Cristo dei santi degli ultimi giorni* fonda invece il proprio credo religioso su di una potente visione messianica, alimentata dal *Libro Mormone* (1830), considerato come la bibbia degli abitanti originari dell'America, la Rivelazione divina per l'emisfero occidentale. Ne risulta una concezione della storia della salvezza come del tutto indipendente da quella europea; essa presenta l'America come centro del piano divino, spazio ai cui estremi confini occidentali è destinata a sorgere Sion, la Nuova Gerusalemme, centro terreno del regno millenario di Cristo³⁵. Le proiezioni messianiche dei mormoni risultano quindi costitutivamente legate al territorio, al suolo americano inteso come nuova Terra santa.

Altro sono dunque le attese messianiche volte alla venuta ovvero al ritorno ultimo di Gesù Cristo (più o meno imminenti che siano), altro i messianismi

³³ Per quanto riguarda i Testimoni di Geova, è fondamentale l'opera di J.F. Rutherford, *The Fall of Babylon* (1916). Cfr. al riguardo H. Obst, *Apostel und Propheten der Neuzeit. Gründer christlicher Religionsgemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2000⁴. Per l'ambito mormone, M.J. Grow, *The Whore of Babylon and the Abomination of Abominations: Nineteenth-Century Catholic and Mormon Mutual Perceptions and Religious Identity*, in «Church History», 73, 2004, pp. 139-167.

³⁴ Cfr. H. Obst, *Apostel und Propheten der Neuzeit*, cit. Sulla bandiera come «totem» al centro dei rituali civili americani, M. Northcott, *An Angel Directs the Storm*, cit., pp. 94-102. Per la ripresa del suo culto dopo l'11 settembre cfr. l'appello contenuto in *Rally Round the Flag. America may not be God's chosen nation, but it does have a mission that churches can support*, in «Christianity Today», 12/11/2001. Consultabile all'indirizzo elettronico: <https://www.christianitytoday.com/ct/2001/november12/23.36.html?start=2>. Significativamente, una critica radicale della guerra in Iraq qual è quella prospettata nel film *In the Valley of Elah* (2007) si fissa nel gesto altamente simbolico di capovolgere la bandiera, lasciandola tuttavia esposta, senza ammainarla. Ovvero: il messianismo americano è stato tradito, ma non viene eliminato.

³⁵ Cfr. G. Underwood, *The Millenarian World of Early Mormonism*, Urbana-Chicago, University of Illinois Press, 1993, pp. 42-57. Per una rassegna delle tendenze recenti e delle problematiche discusse dalla storiografia sui mormoni cfr. P. Barlow, *Jan Shipp's and the Mainstreaming of Mormon Studies*, in «Church History», 73, 2004, pp. 412-426.

entro i cui quadri è assegnato un ruolo potentemente liberatorio a un soggetto «penultimo». Occorre tenere concettualmente ben distinti i due tipi di attesa, per quanto tendano nella realtà a confondersi, e in linea di principio l'uno non escluda l'altro. In realtà i messianismi cristiani hanno una lunga storia, che parte dalla Tarda Antichità e, come abbiamo visto, giunge fino ad oggi. Ma prima di passare ad approfondire questo aspetto, vorrei infine rilevare che l'impianto di Scholem non dà conto – né in verità intendeva darne – della presenza e rilevanza di prospettive e attese messianiche entro tradizioni religiose non riducibili al binomio ebraismo-cristianesimo.

1.4. Altri messianismi

In effetti, gli ultimi decenni hanno messo in luce la pluralità e varietà di proiezioni messianiche (e antimessianiche) non direttamente riportabili o addirittura del tutto estranee al grande corso di quelle ebraiche e cristiane. Per quanto riguarda le prime, basterà ricordare quanto abbia pesato, nell'ambito dell'escatologia islamica, l'attesa del Mahdi (il «ben guidato» da Dio), destinato secondo le credenze degli sciiti a contrapporsi nei tempi finali alla figura antimessianica del Dajjāl³⁶. In effetti, attese messianiche paiono contrassegnare numerose altre esperienze religiose, che si tratti dell'antico zoroastrismo in Iran, del buddhismo in Cina, delle popolazioni indigene del Brasile³⁷.

³⁶ Bibliografia recente ed essenziale: A.A. Sachedina, *Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, Albany, State University of New York Press, 1981. R. Hassan, *Messianism and Islam*, in «Journal of Ecumenical Studies», 22, 1985, pp. 261-291. H. Busse, *Messianismus und Eschatologie im Islam*, Neukirchen-Vluy, Neukirchener Verlag, 1993. *Mahdisme et millénarisme en Islam*, a cura di M. García-Arenal, Aix-en-Provence, Édisud, 2000. M.R. Fashahi, *La théologie politique et le messianisme dans l'islam chi'ite: XVIII – XX^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 2004. *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*, a cura di M. García-Arenal, Leiden, Brill, 2006. M. Ourghi, *Schiitischer Messianismus und Mahdi-Glaube in der Neuzeit*, Würzburg, Ergon Verlag, 2008. H. Yücesoy, *Messianic beliefs and imperial politics in medieval Islam*, Columbia, University of South Carolina Press, 2009. Sul suo antagonista, si veda innanzi tutto M. Campanini, *Il Dajjāl. Escatologia e politica nell'Islam*, in *Il Katéchon (2Ts 2,6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, in «Politica e Religione», 2008/2009, pp. 81-84.

³⁷ Cfr. rispettivamente E. Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran. Auf Grund der Quellen dargestellt*, Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1928. M. Moazami, *Millennialism, Eschatology and Messianic Figures in Iranian Tradition*, in «Journal of Millennial Studies», 2, 2000, 1-16. E. Zürcher, «Prince Moonlight». *Messianism and Eschatology in Early Medieval Chinese Buddhism*, in «T'oung Pao. Second Series», 68, 1982, pp. 1-75. Id., *Eschatology and Messianism in Early Chinese Buddhism*, in *Leyden Studies in Sinology*, a cura di W.L. Idema, Leiden, Brill, 1981, pp. 34-56. M.I. Pereira de Queiroz, *O messianismo no Brasil e no mundo*, S. Paulo, Editora Alfa Omega, 2003 (la prima edizione risale al 1965).

2. Fra teologia, profezia e politica

2.1. Messianismi tra eversione e conservazione dell'ordine costituito

In Occidente, il messianismo è entrato potentemente nel dibattito teologico-politico degli ultimi decenni grazie al recupero di Walter Benjamin e di Carl Schmitt. Per limitarci all'Italia – ma situazioni analoghe si riconoscono in diversi altri paesi europei, negli Stati Uniti e in America Latina – la produzione editoriale rappresenta un indicatore significativo della loro fortuna. La pubblicazione di traduzioni di Benjamin e di saggi critici su di lui fu notevole soprattutto negli anni '80 e fino alla prima metà degli anni '90, decrescendo quindi rapidamente. Negli stessi anni prendeva forma in ambienti disparati una vera e propria *Schmitt-Renaissance*, dopo la *damnatio memoriae* seguita al suo allontanamento dalla cattedra universitaria e dalla vita pubblica a seguito della disfatta del regime nazista.

Accostare Benjamin a Schmitt non è affatto arbitrario. Le scelte politiche diametralmente opposte dei due non devono trarre in inganno. Li accomunava la percezione apocalittica della storia e l'urgenza, assai avvertita da entrambi, di individuare un soggetto messianico primario, in cui l'uno confidava per sovvertire l'ingiusto ordine dominante, l'altro per preservare ovvero restaurare l'ordine esistente, arginando per quanto possibile l'irruzione del disordine. Strategie politiche opposte, innestate su di un presupposto teologico comune. Nella luce di questo si comprende l'ammirazione che Benjamin espresse a Schmitt in alcune lettere inizialmente stralciate dall'edizione critica dell'epistolario di Benjamin (curata dal suo amico Scholem) e venute alla luce solo in anni relativamente recenti⁵⁸.

Mentre Benjamin è andato sempre più sullo sfondo, Schmitt è divenuto il punto di riferimento più recente – si direbbe, obbligato – per il lavoro intellettuale per alcuni dei più noti filosofi italiani della stagione attuale⁵⁹. A partire da lui e in dialogo con lui si compiono arditi tentativi di ripensamento delle sue categorie teologico-politiche, espressi in termini a volte talmente oscuri da rendere ostiche comprensione e finalità di tali ricerche. Un punto

⁵⁸ Resta fondamentale al riguardo H. Bredekamp, *From Walter Benjamin to Carl Schmitt, via Thomas Hobbes*, in «Critical Inquiry», 25, 1999, pp. 247-266.

⁵⁹ Cfr. rispettivamente G. Agamben, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Roma-Bari, Laterza, 2013; M. Cacciari, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano, Adelphi, 2013; R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica e la forza del pensiero*, Torino, Einaudi, 2013.

comune ad esse è la dottrina schmittiana del *katéchon*. Data per presupposta la sua fondatezza esegetica e la sua pregnanza storica, essa viene assunta come remoto ancoraggio per interlocuzioni immaginose e costruzioni arbitrarie, per cui fonti teologiche, filosofiche e letterarie disparate sono spesso evocate prescindendo dai contesti genetici e dai significati loro propri.

2.2. Schmitt lettore di Paolo e dei Padri

Evitando di affrontare percorsi troppo scoscesi, restiamo qui semplicemente alla cifra propria del messianismo di Schmitt per cercare di comprenderne fascinazione e limiti. Nella sua opera di delegittimazione della Modernità – da lui considerata come residuo frammentario ed entropico dell'universalismo medievale – Schmitt celebra la forma dell'Impero quale unico fattore possibile di ordine, unità e coesione del mondo, contro l'irrompere sempre imminente di potenze disgregatrici, esterne ed interne. Lungi dal tradursi in un'apologia immediata del Terzo Reich in quanto prosecutore ed erede dell'impero guglielmino, Schmitt imprime alla sua visione della storia una curvatura decisamente teologica, anzi biblica, riuscendo così a ritrovare un fondamento della propria dottrina imperialista all'interno delle stesse Scritture cristiane.

L'opportunità gli è offerta da un oscuro passo della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, nel cui secondo capitolo si legge che «riguardo alla venuta del nostro Signore Gesù Cristo [...] prima dovrà venire il disertore e si dovrà manifestare l'uomo del peccato, il figlio della perdizione, colui che avversa e si innalza sopra tutto ciò che viene detto Dio o è oggetto di culto, fino a sedersi nel tempio di Dio, presentando se stesso come Dio». Ai destinatari della lettera Paolo (se davvero ne è lui l'autore) ricorda che «voi sapete che cosa (*to katéchon*, neutro) ora trattiene, perché si riveli a suo tempo. Il mistero dell'iniquità è già in atto, soltanto è necessario che chi (*o katéchon*, maschile) ora tiene, tenga fino a che sia tolto di mezzo. E allora l'empio sarà rivelato. Il Signore Gesù lo ucciderà con lo spirito della sua bocca e lo annienterà con lo splendore della sua venuta».

Schmitt trova nel passo paolino un potente fattore di legittimazione dell'impero tout court, in quanto riconosce nell'impero il *katéchon*, il potere capace di frenare le forze disgregatrici del disordine sociale, politico, religioso. L'impero viene così caricato di una potenza messianica ineguagliabile, in quanto conferita ad esso dalla Scrittura stessa.

Sul passo in questione Schmitt ritornò più volte⁴⁰. Lo scritto forse più interessante è il più antico (1942) fra quelli che espressamente ne trattano. Riferendosi al posto dell'Inghilterra nella storia del mondo, affermava: «Gli storici e i filosofi della storia dovrebbero una buona volta rendere oggetto di ricerca e rappresentare le diverse figure e i tipi di coloro che trattengono e ritardano la storia del mondo. Nella Tarda Antichità e nel Medioevo gli uomini credevano a una misteriosa potenza trattenitrice, che fu designata con la parola greca “*kat-echon*” (tenere sotto) e che impediva che la fine apocalittica dei tempi, da molto incombente, irrompesse già ora. Tertulliano e altri videro nell'antico Impero Romano di quel tempo colui che ritardava, che attraverso la sua semplice esistenza “teneva” l'èone e operava un rinvio della fine»⁴¹.

Per decenni Schmitt continuò a riferirsi alla dottrina paolina e a tale sua interpretazione, e ad individuare in essa la più lucida sintesi programmatica del significato della storia e del destino del mondo. L'Impero è esaltato come la forma universale destinata a opporsi alle forze del disordine incarnate dal «Figlio della perdizione» – per lui, i popoli minacciosi pronti a esondare dall'Oriente asiatico, storica incarnazione dei misteriosi «popoli sudici» di Gog e Magog del profeta Ezechiele e della Leggenda di Alessandro⁴².

Ritornando al testo del 1942, non risulta chiaro se Schmitt intenda Tertulliano come il primo che abbia correttamente compreso ciò che Paolo voleva davvero dire, o piuttosto come il primo che di quel testo abbia offerto l'interpretazione da lui stesso (Schmitt) attribuitagli. In ogni caso, quest'ultimo lega al nome di Tertulliano e alla sua lettura di 2 Ts 2 l'interpretazione dell'Impero come potenza benigna che si oppone all'irrompere dell'Anticristo, quindi come fattore di contrasto del caos e principio universale di ordine. Nei decenni successivi Schmitt affermerà da un lato che per l'Impero medievale il rappresentarsi come *katéchon* costituisce il motivo di legittimazione per eccellenza, dall'altro che l'Europa contemporanea è destinata in ultima

⁴⁰ Per la centralità del tema nella sua prospettiva teologico-politica cfr. G. Meuter, *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994; F. Grossheutschi, *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996. Utile raccolta dei passi di Schmitt sul *katéchon* in W. Schuller, *Dennoch die Schwerter halten. Der κατέχων Carl Schmitts*, in *Geschichte – Tradition – Reflexion, Festschrift für Martin Hengel*, a cura di W. Cancik et al., Bd. II, Tübingen, Mohr Siebeck, 1996, pp. 389-408.

⁴¹ C. Schmitt, *Beschleuniger*, in «Reich», 19 aprile 1942.

⁴² Cfr. in questo senso le affermazioni definitive in questo senso reiterate per l'ultima volta in *Il Nomos della terra nel diritto internazionale dello «jus publicum Europaeum»*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 43 ss.

analisi a perdersi, se oblia tale potenza inibitrice dello scatenarsi delle forze distruttive.

Nessuna delle recenti rivisitazioni di Schmitt ha approfondito il complesso di nodi problematici che queste affermazioni presuppongono, a partire dalla prima questione: quanto sono fondate la sua lettura di Paolo e di Tertulliano?

Il passo della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* è irto di difficoltà linguistiche, lessicali, dottrinali e risulta tuttora oggetto di conflitti interpretativi. Ancor oggi gli esegeti si chiedono a chi e a che cosa si riferisse l'autore della Lettera parlando di «figlio della perdizione» e di *katéchon*, il misterioso soggetto «che trattiene». A ben vedere, non è neppure chiaro se si tratti di due soggetti contrapposti, o se viceversa il *katéchon* sia colui che trattiene la Parusia, e coincida perciò con lo stesso Figlio della perdizione. A seconda di come viene interpretato questo punto, la nozione di *katéchon* risulta caricata di un'accezione positiva (è la potenza che positivamente trattiene l'irruzione del Figlio della perdizione, colui che tiene sospesa la storia del mondo, impedendo che precipiti nel caos) oppure negativa (è la potenza che negativamente trattiene il ritorno di Gesù, impedendo che si realizzi la Parusia)⁴³.

Quanto a Tertulliano, sono tre i passi cui Schmitt potrebbe alludere. Uno è nel trattato *Sulla resurrezione dei morti*, dove sono spiegati versetto per versetto i passaggi più significativi del secondo capitolo della *Seconda ai Tessalonicesi*. Dopo aver esplicitamente identificato «l'uomo del peccato» e «il figlio della perdizione» con l'Anticristo, Tertulliano spiega così il versetto più problematico: «Infatti, il mistero dell'iniquità è già in azione: soltanto, chi ora trattiene trattenga, fintanto che sia tolto di mezzo – chi, se non lo *status romanus*, la cui divisione e dispersione in dieci regni farà irrompere l'Anticristo?»⁴⁴. Il secondo si trova nell'*Apologetico* (32,1): vi si legge che i cristiani pregano

⁴³ Per le irrisolte difficoltà interpretative riguardo all'effettivo significato del *katéchon* nel testo di 2 Ts cfr. L.J. Lietart Peerbolte, *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, Leiden, Brill, 1996, pp. 81-85. Dopo il 1945 in ambito esegetico il *katéchon* è stato interpretato come fattore negativo. Per le più recenti proposte interpretative cfr. P. Metzger, *Katechon. II Thess 2,3-12 in Horizont apokalyptischen Denkens*, Berlin-New York, De Gruyter, 2005. M. Rizzi, *Storia di un inganno (ermeneutico): il Katéchon e l'Anticristo nelle interpretazioni del II e III secolo della Seconda lettera ai Tessalonicesi*, in *Il Katéchon (2 Ts 2, 6-7) e l'Anticristo*, pp. 41-55 (a partire da una proposta di revisione della sintassi del brano ipotizza che il *katechon* sia identificabile con l'empio e il figlio della perdizione: si tratterebbe del medesimo soggetto antinomico, che ritarda la Parusia). Pamoramica interpretativa in F.W. Röcker, *Belial und Katechon*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2009.

⁴⁴ «Iam enim arcanum iniquitatis agitur: tantum qui nunc tenet teneat, donec de medio fiat – quibus nisi Romanus status, cuius abscessio in decem reges dispersa Antichristum superducat?», *De resurrectione mortuorum* 24,18.

«pro omni statu imperii rebusque Romanis», in quanto sono consapevoli che «la terribile forza che incombe sul mondo tutto e la stessa fine della nostra era sono ritardate fino al suo congedo». Il terzo è nello scritto *Ad Scapulam* (2,6), in cui Tertulliano ribadisce una convinzione condivisa da molti cristiani dei primi secoli: l'imperatore è costituito tale da Dio⁴⁵.

La lettura proposta da Schmitt sembra a prima vista imporsi; ma ad uno sguardo più approfondito si presta ad alcune riflessioni critiche. Notiamo innanzi tutto che nei primi due passi Tertulliano non parla espressamente né di imperatore né di Impero romano, bensì di «status Romanus», intendendo evidentemente la condizione romana, la romanità, che come tale non coincide esattamente con il «Romanum imperium» in senso storico-istituzionale. Il primo dei due passi citati afferma che il *katéchon* funzionerà come tale fino al tempo in cui lo *status romanus* andrà in frantumi. L'insorgere dei dieci re (preannunciata nella sezione apocalittica di Daniele 7,24) segnerà appunto il momento in cui esso verrà meno, aprendo di fatto la strada all'Anticristo⁴⁶. A ben vedere, il testo non identifica espressamente il *katéchon* con lo *status romanus*, o quanto meno tiene distinte le due nozioni: il primo deve tenere fino al tempo in cui il secondo sarà tolto di mezzo; precisamente allora la funzione provvidenzialmente trattenitrice del *katéchon* sarà esaurita. Quanto al secondo testo, afferma che i cristiani attendono come sospesi la forza malvagia di cui paventano l'irruzione, in quanto, avendo presente la visione della statua di Nabucodonosor nella interpretazione del *Libro di Daniele* (cap. 2), sanno che è destinata a venire dopo il crollo del quarto e ultimo Impero della storia del mondo. Solo per questo pregano per il prolungarsi della sua esistenza, perché prevedono che il suo crollo segnerà l'inizio delle catastrofi ultime. Il terzo passo infine è una professione di fedeltà all'imperatore che non comporta alcun riferimento a 2 Ts.

Se si guarda alla tradizione patristica occidentale, i punti di riferimento fondamentali per il discorso di Schmitt dovrebbero essere rappresentati da autori come Girolamo e Agostino, che sul passo in questione della *Seconda*

⁴⁵ «Christianus nullius est hostis, nedum imperatoris, quem sciens a Deo suo constitui, necesse est ut et ipsum diligat et reureatur et honore et saluum uelit, cum toto Romano imperio, quousque saeculum stabit: tandiu enim stabit».

⁴⁶ Va inteso nella scia di tale lettura di Tertulliano anche il passo in cui Lattanzio (*Divinae institutiones* VII, 16) preannuncia la moltiplicazione dei regni e la dispersione e frantumazione del potere come premessa all'insorgere dell'Anticristo. Per i passi citati di Tertulliano e Lattanzio rinvio ai commenti riportati in G.L. Potestà e M. Rizzi, *L'Anticristo. Volume I. Il nemico dei tempi finali*, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla-Mondadori, 2005.

ai *Tessalonicesi* si sono fermati ben più a lungo. Significativamente, Schmitt si guarda bene dal citarli: né l'uno né l'altro interpretano infatti il mistero del *katéchon* nel senso da lui proclamato⁴⁷.

Come per Tertulliano, anche per Girolamo la venuta dell'Anticristo presuppone la frantumazione dell'Impero. Girolamo ne tratta espressamente in una lettera del 406, in cui risponde a diverse questioni dottrinali sollevate dalla sua corrispondente Algasia⁴⁸. Al tempo in cui scriveva (precisamente alla vigilia della caduta del *limes*), la prevedeva ormai prossima. Ciò non significa però che Girolamo attribuisca all'Impero una funzione storicamente positiva. Al contrario: secondo lui, nella *Seconda ai Tessalonicesi* Paolo si sarebbe volutamente servito di termini oscuri, ad evitare che il proprio annuncio, che rivelava quanto vana fosse la pretesa di eternità dell'Impero – asserita dai suoi fautori e stigmatizzata da *Ap. 17,3-5* – potesse diventare motivo di persecuzione per i cristiani da parte delle autorità. La cifra dell'Impero risulta in questo senso addirittura opposta a quanto vorrebbe Schmitt. Suo emblema è infatti Nerone. Girolamo pone – come già altri autori cristiani prima di lui, a partire dagli *Oracoli Sibillini* – un legame strettissimo fra Nerone e l'Anticristo: l'imperatore romano anticipa in parte ciò che il nemico dei tempi finali sarà e realizzerà pienamente⁴⁹.

Per Girolamo l'Impero è dunque non un soggetto virtuoso, che come tale ostacoli la venuta dell'Anticristo, bensì una potenza oppressiva, che come tale prefigura e prepara il pieno dispiegamento dell'azione dell'ultimo nemico. «Trattiene» non perché argini il disordine, ma perché tiene tutti i popoli sotto di sé. L'apostolo Paolo non poté dirlo con chiarezza, per comprensibili ragioni di prudenza: ma il volto dell'Impero è quello di Nerone, che pesa sul mondo.

⁴⁷ Cfr. in questo senso già G. Lettieri, *Riflessioni sulla teologia politica in Agostino*, in *Il dio mortale. Teologie politiche fra antico e contemporaneo*, a cura di P. Bettiolo e G. Filoramo, Brescia, Morcelliana, 2002, pp. 215-265, in part. 232-233, 236, 243 ss. Manca invece completamente la problematizzazione teologico-politica della lettera paolina in età patristica K.L. Hughes, *Constructing Antichrist. Paul, Biblical Commentary, and the Development of Doctrine in the Early Middle Ages*, Washington D.C., 2005.

⁴⁸ Per circostanze di composizione del testo, traduzione e commento dei passi in questione cfr. G.L. Potestà e M. Rizzi, *L'Anticristo. Volume II. Il Figlio della perdizione*, cit., pp. 11 ss.

⁴⁹ Cfr. al riguardo *Introduzione generale*, in *L'Anticristo. Volume I. Il nemico dei tempi finali*, pp. XXXI-XXXII; M. Badilita, *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Paris, Beauchesne, 2005, pp. 284-289. Sugli *Oracula Sibyllina* cfr. inoltre J.-M. Roessli, *Catalogues de sibylles, recueil(s) de Libri Sibyllini et corpus des Oracula Sibyllina. Remarques sur la formation et la constitution de quelques collections oraculaires dans les mondes gréco-romain, juif et chrétien*, in *Recueils normatifs et canons dans l'antiquité. Perspectives nouvelles sur la formation des canons juif et chrétien dans leur contexte culturel*, a cura di E. Norelli, Lausanne, 2004, pp. 47-68.

Neppure Agostino si presterebbe a una lettura quale quella prospettata da Schmitt. Del passo della *Seconda ai Tessalonicesi* Agostino tratta con una certa ampiezza nel *De civitate Dei* (XX,19) senza peraltro venirne a capo. Nel contesto di quella trattazione escatologica Agostino afferma:

Non c'è dubbio che qui Paolo si riferisse all'Anticristo [...] Dice poi: «E voi sapete che cosa trattiene ora», cioè quale sia il motivo di indugio, quale la causa del suo ritardo, «perché si riveli a suo tempo»; e dicendo: «Sapete», Paolo non volle spiegarlo apertamente, visto che già lo sapevano. E perciò noi, che non siamo a conoscenza di ciò che quelli sapevano, cerchiamo faticosamente di pervenire a ciò che l'Apostolo intendeva, ma senza riuscirci, anche perché le parole che aggiunse rendono ancora più oscuro il significato. Infatti che cosa significa la frase: «Il mistero dell'iniquità è già in atto, soltanto è necessario che chi ora tiene, tenga fino a che sia tolto di mezzo. E allora l'empio sarà rivelato?». In verità confesso di non capire che cosa volesse dire⁵⁰.

Agostino elenca quindi alcune ipotesi che dichiara di aver udite o lette. Innanzi tutto riferisce la tesi di «alcuni», secondo cui l'empio sarebbe l'Impero romano stesso. Secondo questi interpreti (l'allusione è a Girolamo), Paolo non avrebbe dichiarato espressamente ciò per non entrare in contrasto con la convinzione dominante, secondo cui Roma era destinata ad essere eterna. In questa prospettiva il mistero dell'iniquità in atto al tempo di Paolo non poteva che essere Nerone. Agostino prende a questo punto in esame le opinioni di coloro che, per dare rilievo antimessianico alla figura dell'imperatore malvagio e sanguinario, immaginarono che alla fine si sarebbe nuovamente manifestato come Anticristo, come tale avrebbe ingannato i giudei e, pur non appartenendo al loro popolo, sarebbe riuscito a farsi proclamare loro re. Dopo aver liquidato con sufficienza «la grande presunzione di chi fa queste supposizioni», passa a considerare le ipotesi circolanti sul *katéchon*. Secondo lui, «non è affatto assurdo pensare che l'affermazione dell'apostolo: “Chi ora tiene, tenga, fino a che sia tolto di mezzo”, possa riferirsi all'Impero romano», ma attenua subito la portata dell'affermazione. In fondo, precisa, «è come se si dicesse: “Soltanto è necessario che chi ora comanda, comandi fino a che sia tolto di mezzo”, cioè fino alla sua eliminazione». Quanto all'affermazione secondo cui «allora l'empio sarà rivelato», Agostino si dice convinto che vi sia unanime consenso sul riferirla all'Anticristo.

In questa prima prospettiva, a prima vista la più funzionale alla lettura schmittiana, l'identificazione dell'Impero con il *katéchon* non comporta alcun

⁵⁰ Per circostanze di composizione del testo, traduzione e commento dei passi in questione cfr. già G.L. Potestà e M. Rizzi, *L'Anticristo. Volume II. Il Figlio della perdizione*, cit., in part. pp. 86-93.

riconoscimento di una sua funzione provvidenzialmente positiva contro il dilagare del male. Semplicemente, esso deterrà il potere sul mondo fino a che un altro – l'Anticristo – ne prenderà il posto. Fra le due grandezze non viene istituita né continuità né contrapposizione. D'altra parte, Agostino non rinuncia ad evocare un'ipotesi interpretativa diversa, secondo cui l'espressione «ciò che tiene» (nel senso di: ciò che è tenuto) andrebbe riferita ai malvagi ed ipocriti presenti nella Chiesa, mentre l'espressione «il mistero dell'iniquità in atto» andrebbe riferita all'Anticristo. Quanti impediscono ai malvagi e agli ipocriti di prendere il sopravvento sono coloro che tengono, cioè che resistono nella fede.

I significati possibili si moltiplicano, le acque si confondono: il *katéchon* dunque potrebbe indicare sia l'Impero (nella linea negativa segnata già da Ippolito e da Gerolamo) sia i malvagi annidati nella Chiesa, fino a che non manifestino il mistero della loro cattiveria accuratamente nascosta. Questa interpretazione è di fatto alternativa alla precedente, in quanto sposta l'attenzione dall'Impero alla Chiesa e alla questione del conflitto fra città di Dio e città del Diavolo, che attraversa la Chiesa stessa. La conclusione resta aperta («Dunque le oscure parole dell'Apostolo sono interpretate ora in un modo ora in un altro»).

2.3. Schmitt lettore degli interpreti medievali

Nel *Glossario*, raccolta di testi scritti fra il 1947 e il 1951, Schmitt ritorna sulla questione del *katéchon* affermando: «Per me è l'unica possibilità di comprendere da cristiano la storia e di trovarla dotata di significato. La misteriosa dottrina paolina è non di più e altrettanto segreta di qualsiasi esistenza cristiana. Chi a sua volta non sa in concreto qualcosa del *κατέχων*, non può interpretare il passo. Al *κατέχων* perviene Aimone di Halberstadt come la fonte del *κατέχων*, e molto più chiara di questa (Migne 117, col. 779)»⁵¹. Dopo la guerra, Schmitt ha dunque corretto il tiro e spostato da Tertulliano ad Aimone la preistoria della sua attribuzione all'impero della funzione del *katéchon* paolino⁵². Un

⁵¹ C. Schmitt, *Glossario*, Milano, Giuffrè, 2001 (ed. originale: *Glossarium: Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, Berlin, E. Freiherr von Medem, 1991).

⁵² Sotto il nome di Aimone di Halbertstadt va inteso in verità Aimone di Auxerre (cfr. già E. Riggenbach, *Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*, Leipzig, A. Deichert, 1907, pp. 41-201), esegeta del IX secolo e maestro della scuola cattedrale di Auxerre, uno dei più importanti centri intellettuali di epoca carolingia, fiorita dai primi decenni del secolo IX. Aimone vi fu attivo fra l'840 e l'860 circa, producendo una serie di commenti biblici. Il più fortunato risultò proprio quello alle Lettere di Paolo: ne sono noti circa centosettanta manoscritti.

ravvicinato esame del testo in questione mostra peraltro che anche in questo caso Schmitt ne forza il significato, per piegarlo ai suoi intenti celebrativi della funzione provvidenzialmente ordinatrice dell'Impero⁵³.

A proposito del versetto decisivo («E ora sapete che cosa trattenga...») Aimone comincia con il riportare l'ipotesi avanzata da Girolamo e ricordata da Agostino: il passo allude all'Impero romano. Paolo non lo avrebbe espressamente nominato per non attirare su di sé e sugli altri cristiani l'ostilità di quanti erano convinti che Roma dovesse permanere in eterno. Aimone è attento a distinguere quanto Paolo disse in diretto riferimento al proprio tempo dal valore per lui attuale del suo messaggio. La polemica di Paolo si rivolgeva infatti contro Nerone e i suoi previsti successori anticristiani (Aimone cita Diocleziano e Giuliano). E poiché Paolo «in Nerone comprende tutti gli imperatori romani che tennero lo scettro dell'impero dopo di lui», è evidente che Aimone non attribuisce all'Impero una funzione provvidenzialmente ordinatrice.

La questione che gli sta a cuore è in verità un'altra: si tratta di spiegare come mai, benché l'Impero romano sia caduto, l'Anticristo non si sia ancora manifestato; si tratta di spiegare il testo paolino senza contraddirlo o smentirlo. La soluzione è trovata nella dilatazione (teorica e temporale insieme) della lunga fase che sta fra il tramonto dell'Impero e l'avvento dell'Anticristo. In questa prospettiva Aimone riferisce alla manifestazione dell'Anticristo l'espressione paolina: «Perché sia rivelato a suo tempo». Questi verrà infatti «al tempo giusto e stabilito da Dio, dopo che tutti i regni si saranno distaccati dall'Impero romano». D'altra parte, l'espressione dell'Apostolo: «Allora quell'empio sarà rivelato» non va intesa nel senso che l'Anticristo verrà immediatamente dopo che sarà stato distrutto l'Impero romano. Al contrario, prima deve essere distrutto l'Impero romano, successivamente verrà il Figlio della perdizione, nel tempo stabilito da Dio. Di mezzo, fra un evento e l'altro, sta la *discessio* dei popoli dall'Impero. In forza di essa Aimone rompe ogni pretesa di concatenare immediatamente, secondo un rapporto causa-effetto, la fine dell'Impero romano all'avvento dell'Anticristo, e riesce a conferire ai regni (a partire da quello franco occidentale, in cui si trovava ad operare) una consistenza non volatile. Per lui Paolo non pensava dunque affatto a un avvento immediato dell'Anticristo. «Come Cristo, capo di tutti gli eletti, fu pre-

⁵³ Per circostanze di composizione del testo, traduzione e commento dei passi in questione cfr. già G.L. Potestà e M. Rizzi, *L'Anticristo. Volume II. Il Figlio della perdizione*, cit. in part. pp. 280-291.

figurato molto tempo prima della sua venuta in modo nascosto e attraverso un mistero – ad esempio, la morte di Abele, il sacrificio di Isacco o il re Davide, il quale uccise Golia, che significava il Diavolo debellato da Cristo nella sua passione e morte –, così il Diavolo, che sarà nell'Anticristo, è stato prefigurato in modo nascosto e misterioso nelle sue membra, cioè nei sovrani cattivi». La *discessio* può essere dunque concepita come un processo prolungato nel tempo: l'intervallo fra i sovrani cattivi dell'Impero e l'avvento dell'Anticristo potrebbe perfino non essere inferiore a quello trascorso fra l'effettivo inizio della storia umana (Abele!) e la venuta di Gesù.

Riassumendo: la funzione provvidenziale dell'Impero non si trova indicata, neppure in forma lontanamente allusiva, nei testi evocati in questa prospettiva da Schmitt: né nel secondo capitolo della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* né in Tertulliano né in Aimone di Auxerre. Una rapida analisi dei testi dedicati da Girolamo e da Agostino all'interpretazione del passo caro a Schmitt mostra inoltre che essi si muovono in una prospettiva manifestamente opposta rispetto a quella da lui delineata. Nel complesso, nessuno degli autori citati considera l'Impero come potenza ritardante il suo avvento. Pur nella varietà degli accenti e delle articolazioni concettuali, notiamo che per tutti esso mantiene il profilo di Nerone, più che di Costantino.

Ritorniamo al testo schmittiano del 1942 da cui abbiamo preso le mosse: «L'antico Impero Romano attraverso la sua semplice esistenza “teneva” l'èone e operava un rinvio della fine». È rivelatore l'uso del termine «èone», poiché ci mostra che la funzione dell'Impero perviene per Schmitt fino ai confini ultimi della storia. Dopo quest'èone vi sarà non un altro tempo, ma la conclusione della storia. Per il cattolico Schmitt, l'Impero detiene la signoria – perché questo è il «trattenere»: l'esercizio della sovranità sul mondo – che la tradizione cristiana radicata in Paolo attribuisce a Gesù. Non a caso, per Schmitt il conflitto che conta non è fra Cristo e l'Anticristo, ma quello fra Anticristo e Impero (*Reich*), che si estende sino ai confini dell'èone. Nel quadro escatologico da lui delineato, a Gesù spetta solamente il ruolo di porre nella Parusia il sigillo finale sul richiudersi del tempo. Il momento esatto in cui ciò avverrà dipende non da una sovrana iniziativa divina, bensì in ultima analisi dall'esaurirsi della funzione difensiva del *katéchon*. Dopo, non c'è più nulla da attendere. Entro l'èone (lungo tutto intero il registro del tempo) il *katéchon* detiene quindi una funzione redentiva rispetto alla storia nel suo complesso, sia pure in una prospettiva di conservazione dell'esistente e di reazione alle potenze del male.

Poiché i testi cristiani dei primi secoli cui Schmitt accenna non si prestano a tale lettura, se ne deve concludere che leggendoli in chiave di celebrazione provvidenziale dell'Impero Schmitt li forza. In effetti, ciò che gli preme è fornire un fondamento storico autorevole al proprio messianismo imperiale.

2.4. Pluralità e trasformazioni dei messianismi cristiani fra Antichità e Medioevo

La costruzione messa in piedi da Schmitt è suggestiva. La celebrazione della potenza salvifica dell'istituzione imperiale risulta in effetti continuamente ravvivata nel corso dei secoli, sicché passando dalle celebrazioni imperiali medievali dell'Ultimo imperatore del mondo e del Secondo Carlo Magno pare a prima vista che si possa tracciare una linea, anzi una raggiera, fino ai limiti di una circonferenza in ogni punto della quale si ritrova la stessa enfasi, via via trasferita su soggetti imperiali diversi, fino appunto alla chiusura del cerchio, ovvero alla celebrazione (messianica o antimessianica che sia) dell'impero americano.

In realtà, le cose stanno così solo per chi abbia già ipostatizzato in partenza l'impero, elevandolo al rango di soggetto messianico. Chi invece parta dalla consapevolezza che quella messianica nasce come specifica declinazione di una retorica profetica, si rende conto che essa è stata incessantemente ripensata e trasformata nel corso del tempo⁵⁴. L'imperatore come soggetto messianico si profila nitidamente solo durante il VII secolo, in ambito bizantino. Importata in Occidente e applicata all'Impero dei franchi, dei sassoni e degli svevi, la retorica messianica imperiale è rilanciata da Federico I, che la ravviva attraverso gesti esemplari quali la canonizzazione di s. Carlo Magno e l'invenzione del Prete Gianni (un imperatore immaginario collocato in un Oriente remoto sconosciuto, cui sono attribuite quelle prerogative temporali e spirituali che Federico rivendicava per sé in Occidente) ed è estremizzata dal nipote Federico II, che giunge ad attribuire a Jesi, sua città natale, la cifra di nuova Betlemme.

Nel corso del tempo la retorica viene peraltro rimodellata e dislocata verso altri soggetti messianici: i sovrani delle monarchie nazionali preconizzati da Aimone; il papa, presentato dalle profezie illustrate diffuse dalla fine del secolo XIII come «pastore angelico», cui sono attribuiti i tratti già riferiti a Bisanzio a figure imperiali; il popolo, che a partire dal secolo XIV si vede attribuita, nelle

⁵⁴ Per una considerazione più articolata e dettagliata delle retoriche messianiche nell'Occidente medievale cfr. G.L. Potestà, *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014.

riflessioni maturate a ridosso di rivoluzionarie esperienze repubblicane, il ruolo di soggetto messianico per eccellenza. In questo senso va riconsiderata la figura di Cola di Rienzo, troppo a lungo compresso nel cliché del capopolo e del rivoltoso, mentre egli fu forse il primo che, forte delle sue letture degli antichi e dei moderni (Dante, Petrarca), tentò un esperimento di governo democratico caratterizzato dall'attribuzione a se stesso, in qualità di novello tribuno del popolo, di un ruolo nitidamente messianico. Cola apre la strada a un messianismo popolare, che avrà la sua più significativa manifestazione nei movimenti emersi nell'Inghilterra del '600, prescindendo dai quali resterebbero incomprensibili sia la rivoluzione inglese, sia la rivoluzione americana, e le rispettive democrazie.

2.5. Mito dell'anticristo, retoriche degli anticristi

Quanto all'Anticristo, a prima vista è comune a ebraismo, cristianesimo e Islam. In realtà, il suo profilo si caratterizza nitidamente solo nel cristianesimo – è chiaro il perché. L'ebraico Armilo – nato dall'unione tra Satana e una bella statua, ultimo sovrano di Roma-Edom, destinato a uccidere il messia figlio di Giuseppe e ad essere vittima del messia figlio di Davide – e l'islamico Dajjāl non sono che variazioni sul tema⁵⁵. Peraltro, al pari delle attese messianiche, anche tradizioni e concezioni antimessianiche cristiane vanno individuate e soprattutto intese a partire dai contesti genetici e storici loro propri. Così come non esiste un'unica concezione messianica cristiana, non esiste neppure un'unica teologia dell'Anticristo. L'unificazione delle varie figure del nemico nell'unica figura dell'Anticristo avvenne solo nel corso del tempo e non senza incertezze e resistenze.

Per lungo tempo, nella scia di due fondamentali saggi pubblicati nel 1895 rispettivamente da Hermann Gunkel e da Wilhelm Bousset⁵⁶, l'idea dell'Anticristo come agente terreno di Satana destinato a manifestarsi nei tempi finali fu considerata un «mito», o una «saga», derivante dal mito cosmico del drago proveniente dall'antica Babilonia, che si riteneva ripreso e rimodelato in ambito cristiano già nell'Apocalisse. Comune a quei due volumi era

⁵⁵ Per il primo cfr. M. Giuliani, *Belial, Gog-e-Magog, Armilus. Excursus su nomi e miti ebraici dell'anti-messia*, in *Il Katéchon (2 Ts 2,6-7) e l'Anticristo*, pp. 67-79, nonché l'articolo di Berger citato alla nota 27; per il secondo, cfr. il contributo di Campanini citato alla nota 36.

⁵⁶ Cfr. rispettivamente H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1895; W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1895.

la convinzione che la tradizione dell'Anticristo presentasse una sostanziale «stabilità» dottrinale e letteraria, lungo i secoli e attraverso i corsi delle grandi religioni del mondo antico; che la sua memoria si fosse tramandata lungo una tradizione escatologica «segreta», in gran parte scomparsa e recuperabile solo frammentariamente; che i tratti della sua figura fossero già parzialmente anticipati nell'Antico Testamento (in primo luogo nella sezione apocalittica del Libro di Daniele) e compiutamente espressi nel Nuovo: nelle sezioni apocalittiche dei vangeli sinottici, nella *Seconda lettera ai Tessalonicesi* e in special modo nell'*Apocalisse di Giovanni*.

Questo solido quadro si dissolse progressivamente nel corso del '900, andando completamente in frantumi a partire dagli anni '90, come testimonia la sintesi panoramica di Bernard McGinn⁵⁷. Si può in fondo affermare che al «mito dell'anticristo» è toccata una sorte analoga a quella dell'«idea di messianismo» nei termini in cui la concepiva Scholem. McGinn ha chiarito che nel Nuovo Testamento di anticristo si parla solo nelle due lettere di Giovanni, e che solo ad opera di Ireneo egli riceve i tratti del nemico dei tempi finali, codificati e diffusi poi grazie al *De Christo et Antichristo* di Ippolito. Tutto comincia con Ireneo, grazie alla sua decisione di unificare nell'anticristo dei tempi finali tradizioni e figure del Maligno fino a quel momento disperse. Anche a seguito di quella ricerca di McGinn, l'attenzione si è di conseguenza spostata dalla ricerca delle «radici» a quella delle ragioni e modalità di creazione di un costrutto letterario e dottrinale, di cui occorre spiegare storicamente l'invenzione e i successivi sviluppi dottrinali⁵⁸.

2.6. Soggetti messianici e pretesi spazi messianici

Dal punto di vista storico, resta aperta la questione del peso delle retoriche messianiche (e antimessianiche) in ordine sia al costituirsi di strategie politiche e militari sia al formarsi presso l'opinione pubblica di orientamenti capaci di condizionare tali strategie. In altri termini: tali costruzioni assolvono solo a funzioni di costruzione identitaria, di legittimazione valoriale e di propaganda politico-militare, oppure implicano che le scelte della grande politica ne siano effettivamente, se non pilotate, quanto meno influenzate?

⁵⁷ B. McGinn, *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco, 1994 (trad. it. *L'Anticristo*, Milano, Corbaccio, 1996).

⁵⁸ Si vedano in questo senso le introduzioni ai due volumi già citati (cfr. sopra, note 46 e 48) pubblicati dalla Fondazione Valla.

Tornando al punto da cui siamo partiti, la questione è stata posta esplicitamente riguardo alla guerra in Iraq. Sedimentatosi il *battage* mediatico, si è affermata la convinzione che l'influsso della *Christian Right* sia stato nel complesso marginale, ovvero che il grande dispiego di propaganda messianica non abbia davvero influito sulle scelte politico-militari del governo statunitense⁵⁹. Occorre peraltro riconoscere che la forza delle retoriche messianiche va considerata e valutata sulla lunga durata, in quanto in ogni caso contribuiscono a rimodellare in profondità orizzonti simbolici, linguaggi e orientamenti collettivi.

Anche in questo caso occorre tuttavia tenere presente la varietà delle situazioni. Il peso effettivo della propaganda messianica dipende da vari fattori, la cui rilevanza non può essere definita in astratto e una volta per tutte. Essa risulta senz'altro più notevole nei casi in cui il preteso soggetto messianico vede messo direttamente in questione il proprio *Lebensraum*, inteso come spazio messianico. Gerusalemme rappresenta lo spazio messianico per eccellenza, in quanto spazio sacro, a diverso titolo, per ebrei, cristiani (quali che siano i loro rapporti interconfessionali, storicamente conflittuali in special modo nello spazio gerosolimitano) e musulmani. Il conflitto continuamente insorgente fra Israele, paesi arabi e organizzazioni palestinesi va compreso tenendo nel giusto conto anche tale aspetto, particolarmente rilevante da quando è cresciuto da una parte il peso dei settori ebraici fondamentalisti nelle strategie del governo israeliano, dall'altro l'egemonia politico-militare dei fondamentalisti di Hamas rispetto alla variegata costellazione palestinese⁶⁰.

A prima vista parrebbe che, sul piano strettamente religioso, il cristianesimo abbia fatto propria una prospettiva differente, dal momento in cui ha rinunciato a Gerusalemme come spazio messianico, attribuendo almeno alcune delle sue prerogative alla Roma papale ovvero a Costantinopoli e a Mosca, accreditatesi come seconda e terza Roma. Ovviamente la questione è tutt'altro che risolta: ovunque si parli di una «nuova Gerusalemme», di una nuova «città sacra» che qualcuno considera come tale indivisibile e inviolabile, lì si annida la dimensione del conflitto potenzialmente ultimativo (il dramma

⁵⁹ Cfr. in questo senso Schwediauer, in part. 134 e 137. Resterebbero comunque aperte le questioni riguardanti il peso che determinati circoli evangelicali possono aver giocato nell'assunzione di determinate scelte da parte del Presidente. Ma al riguardo Gentile, p. 196.

⁶⁰ Cfr. al riguardo P. Stefani, *Luce per le genti*. T. Ahmad, *Children of Abraham at War: The Clash of Messianic Militarism*, Delhi, Akhar Books, 2010.

dell'11 settembre è stato tale anche perché ha portato l'offensiva entro uno spazio – il territorio americano – ritenuto fino a quel momento inviolabile).

Alla fine, vi è comunque un'ulteriore questione teologica e politica: è possibile reinterpretare grandi tradizioni religiose in modo tale da espungere da esse, o quanto meno ridurre al massimo, la rilevanza in esse delle componenti messianiche? J. Moltmann affermò icasticamente che «il messianismo è il lato storico dell'apocalittica, e l'apocalittica è il lato trascendente del messianismo»⁶¹. Se così è, una sfida non secondaria è rappresentata per il cristianesimo dalla possibilità di recupero, di ripensamento e di rilancio di tradizioni escatologiche, ben presenti al suo interno, deprivate di componenti apocalittiche e messianiche.

3. I libri

AHMAD, T., *Children of Abraham at War: The Clash of Messianic Militarism*, Delhi, Akhar Books, 2010.

BADILITA, M., *Métamorphoses de l'Antichrist chez les Pères de l'Église*, Paris, Beauchesne, 2005.

BOCCACCINI, G. (a cura di), *Il Messia tra memoria e attesa*, Brescia, Morcelliana, 2005.

BOYER, P., *When Time Shall Be no More. Prophecy Belief in Modern American Culture*, Cambridge-London, Harvard University Press, 1992.

DELGADO, M. e LEPPIN, V. (a cura di), *Der Antichrist. Historische und systematische Zugänge*, Fribourg-Stuttgart, 2011.

FASHAHI, M.R., *La théologie politique et le messianisme dans l'islam chi'ite: XVIII – XX^e siècles*, Paris, L'Harmattan, 2004.

FULLER, R., *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*, New York-Oxford, Oxford Univ. Press, 1995.

GARCÍA-ARENAL, M. (a cura di), *Messianism and Puritanical Reform: Mahdis of the Muslim West*, Leiden, Brill, 2006.

GENTILE, E., *La democrazia di Dio. La religione americana nell'era dell'impero e del terrore*, Roma-Bari, Laterza, 2006.

⁶¹ J. Moltmann, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia, p. 30.

- GROSSHEUTSCHI, F., *Carl Schmitt und die Lehre vom Katechon*, Berlin, Duncker & Humblot, 1996.
- LIETART PEERBOLTE, L.J., *The Antecedents of Antichrist. A Traditio-Historical Study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, Leiden, Brill, 1996.
- MCGINN, B., *Antichrist. Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, San Francisco, 1994 (trad. it. *L'Anticristo*, Milano, Corbaccio, 1996).
- METZGER, P., *Katechon. II Thess 2,3-12 im Horizont apokalyptischen Denkens*, Berlin-New York, De Gruyter, 2005.
- MEUTER, G., *Der Katechon. Zu Carl Schmitts fundamentalistischer Kritik der Zeit*, Berlin, Duncker & Humblot, 1994.
- NORTHCOTT, M., *An Angel Directs the Storm: Apocalyptic Religion and American Empire*, London-New York, I.B. Tauris, 2004.
- OEGEMA, G.S., *The Anointed and his People. Messianic Expectations from the Maccabees to Bar Kochba*, Sheffield, Sheffield Academic Press, 1998.
- OURGHI, M., *Schittischer Messianismus und Mahdī-Glaube in der Neuzeit*, Würzburg, Ergon Verlag, 2008.
- POTESTÀ, G.L. e RIZZI, M., *L'Anticristo. Volume I. Il nemico dei tempi finali*, Roma-Milano, Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 2005; *Volume II. Il Figlio della perdizione*, 2012.
- POTESTÀ, G.L., *L'ultimo messia. Profezia e sovranità nel Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2014.
- RAVITZKY, A., *La fine svelata e lo stato degli ebrei. Messianismo, sionismo e radicalismo religioso in Israele*, trad. it. Genova, Marietti, 2007 (ed. orig. Tel Aviv, 1995).
- SCHÄFER, P. e M. COHEN (a cura di), *Toward the Millennium. Messianic Expectations from the Bible to Waco*, Leiden, Brill, 1998.
- SCHWEDIAUER, V., *Der Kreuzzug im Irak. Christian Right und Neokonservatismus als symbiotische Herrschaftsideologien für den US-Krieg im Irak*, Frankfurt a.M., Peter Lang, 2006.
- STEFANI, P., *Luce per le Genti. Prospettive messianiche ebraiche e fede cristiana*, Milano, Paoline, 1999.

GIAN LUCA POTESTÀ

STIMILLI, E., *Jacob Taubes, Sovranità e tempo messianico*, Brescia, Morcelliana, 2004.

YÜCESOY, H., *Messianic beliefs and imperial politics in medieval Islam*, Columbia, University of South Carolina Press, 2009.