



Il Messia tra memoria e attesa

Convegno straordinario organizzato da *BIBLIA*,
Associazione laica di cultura biblica, in collaborazione
con la *University of Michigan* e con la *Scuola Biblica Diocesana di Venezia*.

Scuola Grande di San Giovanni Evangelista
San Polo 2454, Venezia, 4-6 luglio 2003

Messianismi e politica

Relazione di Sergio Caruso (Univ. di Firenze)

poi in: aa.vv., *Il Messia tra memoria e attesa*,
a c. di G. Boccaccini per *Biblia ed Enoch Seminar* (Univ. of Michigan),
Morcelliana, Brescia 2005, pp. 149-168

Estratto fuori commercio, realizzato con i mezzi della
Università degli studi di Firenze
(Dipartimento di studi sullo Stato, fondi ex 60%)
preprint marzo 2004 – reprint marzo 2011

© Tutti i diritti sono riservati

E' permessa la citazione, con indicazione della fonte

Sommaro

Sergio Caruso, *Messianismi e politica*

Le matrici teologiche della politica occidentale	p. 5
Le "religioni politiche": una miscela esplosiva	p. 6
Del messianismo come ingrediente politico	p. 8
Secondo ingrediente: il millenarismo	p. 9
Terzo ingrediente: l'apocalisse	p. 9
Considerazioni sociologiche: gli effetti paradossi della secolarizzazione	p. 11
Considerazioni storico-culturali: l'influsso romantico	p. 12
Considerazioni filosofiche: le politiche neo-gnostiche	p. 13
Escatologie della fretta	p. 14
Dalla redenzione alla dannazione: il Male come ritorno del rimosso	p. 15
Un messianismo politico buono?	p. 16
Bibliografia	p. 17
L'autore: nota biografica	p. 21
«Il Messia tra memoria e attesa» (Venezia, 4-6 luglio 2003): programma del convegno	p. 22
Francesco Dal Mas, «Tendi l'orecchio, c'è il Messia» (<i>Avvenire</i> , 4 luglio 2003):	p. 23
Sergio Caruso, <i>Messianismi e politica</i> (sintesi)	p. 24

Sergio Caruso

Messianismi e politica

Chi oggi sostenesse di essere il Messia o - come quel presidente Schreber alle cui memorie Freud dedicò una memorabile analisi nel 1910 - sostenesse di essere l'Eletto, anzi l'Eletta, cui l'Amore Divino si rivolge per redimere l'umanità dalle sue miserie e il cosmo dalle sue impurità, finirebbe con ogni probabilità in un reparto psichiatrico, diagnosticato di schizofrenia paranoide.

Daniel Paul Schreber, presidente della corte d'appello di Dresda, era un uomo coltissimo e di penetrante intelligenza. Le sue *Memorie di un malato di nervi* [1903] suscitarono l'interesse non solo di Freud e poi di Lacan sotto un profilo schiettamente clinico, ma anche di Jung [1952], che insiste sulla natura universalmente umana delle immagini archetipiche costellate nel delirio di Schreber, e poi ancora di Walter Benjamin [1928], che di quel delirio mette in evidenza le categorie teologiche, e di Elias Canetti [1972], che nell'ossessione paranoide del potere come difesa contro una catastrofe imminente vede all'opera le stesse strutture di pensiero che si ritrovano nell'ideologia hitleriana «in una versione più rozza e meno educata»; per finire con Roberto Calasso [1974], che di questo singolarissimo caso psichiatrico così ricco di spunti filosofici ci ha offerto una versione romanzesca.

L'intelligenza e la cultura, tuttavia, non salvarono il presidente Schreber dall'internamento. La sua confabulazione mitologica e megalomane, che Dio volesse fare di lui la sua sposa e servirsi di lui per rigenerare il mondo, non era poi tanto dissimile nella sostanza dal delirio di Hitler [Caruso 2002, p. 253], ma risultò assai meno capace di convincere. Per la semplice ragione che Hitler, un capo carismatico circondato di folle inquiete, diffondeva *nuvole di senso*; mentre Schreber, un matto qualunque circondato di tranquilli borghesi, produceva *significati da intendere alla lettera*. L'assunto di base, "fare coppia con Dio", era sostanzialmente lo stesso; solo che Schreber - più colto ma più ingenuo - quel "fare coppia" lo proponeva scopertamente e senza mediazioni, come un accoppiamento fisico dov'egli giocava la parte dell'eunuco di Dio miracolosamente fecondato dall'Onnipotente; e invece delle camice bruno, trovò la camicia di forza...

Ancora tanti ve ne sono di messia folli, più di quanto non si creda; benché la teologia non sia più - oggi - il codice prevalente dell'espressione delirante (basti pensare all'anoressia, una volta vissuta nei termini religiosi del sacrificio, oggi nei termini estetici della *fitness*). Rientrano in quello che la psichiatria del secolo scorso chiamava il *délire fantastique*: una forma d'ideazione paralogica prodotta da un "io delirante in espansione" che si mette al centro di una complessa vicenda di proporzioni cosmiche, da null'altro suffragata che dalle allucinazioni di chi la propone [Clerc 1926; Ey-Bernard-Brisset 1978, trad.it. pp. 544-547]. Se fosse la mitologia di una popolazione illetterata, gli antropologi s'ingegnerebbero di decifrarne il senso. Se fosse una finzione artistica, la qualificheremmo surrealismo. Proposta com'è - da un singolo individuo - nell'ordine del reale, all'insegna del concretismo schizofrenico, conduce al manicomio.

Le matrici teologiche della politica occidentale

Ben diversa è la faccenda, nonché l'impatto sociale della faccenda, quando una confabulazione messianica - abbastanza vaga per essere intesa o fraintesa nell'ordine simbolico quale immagine delle nostre speranze terrene - viene condiviso da un'intera comunità, numerosa o ristretta che sia, la quale si mette in movimento e ne fa la propria bandiera, come più volte è accaduto nella storia [Freyne 1993]. Allora abbiamo quella che viene chiamata una "religione politica". Cioè una dottrina dove le categorie teologiche servono a parlar d'altro (cioè di politica); oppure - com'è caratteristico del secolarismo moderno - una dottrina dove le categorie teologiche sono apparentemente sparite,

nel senso che non sono nominate come tali, ma servono in realtà da modello alle categorie politiche. Nel senso che queste, le categorie politiche, assumono le fattezze dogmatiche di una fede.

Una serie di filosofi della politica - da Carl Schmitt a Michael Walzer - hanno rilevato come le idee-chiave della politica moderna siano tutte di matrice teologica; cioè, come siano idee di origine religiosa che hanno subito un processo di secolarizzazione così profondo da renderle (quasi) irriconoscibili, se non a coloro che siano in grado di ripercorrerne la storia. Oggi parliamo tranquillamente di contratto sociale, progresso, rivoluzione, generalmente dimenticando che dietro a tutte queste idee c'è la Bibbia, quello che Northrop Frye chiama «il codice dell'Occidente»; dimenticando che dietro al contratto sociale c'è il Patto, che dietro al progresso c'è la Provvidenza, che dietro alla rivoluzione c'è l'«esodo» verso la Terra Promessa (non a caso lo stesso PCI parlava fino a pochi anni fa di «fuoriuscita» dal capitalismo). E come non riconoscere nel severo «regno dei fini» dell'etica kantiana, e più che mai nell'agognato «regno della libertà» delle filosofie della storia d'ispirazione hegel-marxiana, una variante meramente *regolativa* o pericolosamente *costitutiva* (ma anche *sostitutiva*) del vecchio Regno di Dio?

Le “religioni politiche”: una miscela esplosiva

Scoprire la matrice teologica delle idee politiche tuttavia non è la stessa cosa che puntare l'indice verso quelle che vengono dette “religioni politiche”. Quest'ultime sono un fenomeno specifico della politica contemporanea, che non riguarda tutte le dottrine politiche ma solo quelle che, mettendosi in concorrenza con le religioni, assumono la forma di una *Weltanschauung*, di una “visione del mondo” che pretende di totalizzare la realtà. Non tutte le visioni totalizzanti sono anche totalitarie, ma sempre un regime totalitario ha bisogno di una religione politica. Ed è specialmente qui, nelle *Weltanschauungen* totalitarie, che ritroviamo - più o meno riconoscibili - le categorie teologiche del messianismo.

In quanto ingrediente decisivo dei movimenti e dei regimi totalitari, le c.d. religioni politiche sono state ormai variamente analizzate da tanti studiosi. Fra questi, mi piace ricordare qui uno dei più accurati, Emilio Gentile, il quale proprio «per il suo lavoro sulle religioni politiche viste come una delle caratteristiche del ventesimo secolo» ha recentemente ricevuto un premio della Hans Sigrist Foundation (Bern, 2003). Uno dei più accurati, ho detto, per una serie di ragioni.

In primo luogo, Gentile mette in guardia contro la confusione tra “religione politica” (un fenomeno contemporaneo, di cui faremmo volentieri a meno) e “religione civile” come *set* di valori condivisi che favoriscono, oggi come ieri, l'esistenza di una “fede pubblica” per nulla dogmatica (ciò di cui spesso sentiamo la mancanza, specialmente in Italia).

In secondo luogo, Gentile distingue fra la “religione politica” in quanto *termine* (che ha una sua *storia*) e la “religione politica” in quanto *concetto*, con le valenze politologiche che *oggi* assume. «L'espressione “religione politica” appare per la prima volta, per quanto ora ne sappiamo, all'epoca della rivoluzione francese, ma non [è possibile escludere] che ulteriori ricerche possano trovarla anche in scrittori politici dell'età precedente. Nel 1838, Abraham Lincoln dichiarava che la costituzione e le leggi devono diventare la “religione politica” della nazione americana. Qualche anno più tardi, il patriota Luigi Settembrini definiva il movimento della Giovane Italia di Mazzini una “nuova religione politica”». Ma è fin troppo chiaro che Mazzini non ha nulla a che fare con le visioni totalitarie e che la “religione politica” auspicata da Lincoln è piuttosto ciò che oggi chiameremmo una “religione civile”. «L'espressione “religione politica” è nata, dunque, prima del totalitarismo, ma solo quando essa è stata associata nelle prime analisi comparative fra bolscevismo, fascismo e nazismo ha cominciato a svilupparsi il concetto di religione politica» [Gentile 2003]. I primi a parlare (in senso critico e polemico) di religioni “politiche” o “secolari” furono fierissimi avversari del totalitarismo, e spesso ferventi cristiani (come Luigi Sturzo, Reinhold Niebuhr e Jacques Maritain), che con tale espressione denunciavano la deificazione d'idee come la classe, la nazione o la razza. Seguono - in un senso del tutto analogo - gli studiosi di professione: filosofi

politici come Eric Voegelin,¹ politologi come Waldemar Gurian [1933, 1936²] e - naturalmente - Raymond Aron, al quale viene spesso, ma impropriamente, attribuita l'invenzione del termine [così Gentile 2001].²

In terzo luogo Emilio Gentile distingue, all'interno della più vasta fenomenologia costituita dalle "religioni politiche" in senso lato, ciò che nasce dalla *sacralizzazione del politico* - le "religioni della politica" in senso stretto - e ciò che nasce dalla *politicizzazione della religione*. Le prime, le "religioni della politica" in senso stretto, sono un fenomeno tipicamente connesso con le visioni totalitarie, cioè con ogni «sistema di credenze, di miti, di riti e di simboli, che interpretano e definiscono il significato e i fini dell'esistenza umana, facendo dipendere il destino dell'individuo e della collettività dalla loro subordinazione» a *un Ente Supremo di natura politica* (sia esso il Partito, lo Stato oppure il Führer), il quale «diventa oggetto di fede, di riverenza, di culto, di fedeltà, di dedizione da parte dei cittadini» in forme para-religiose che non escludono il martirio. Le seconde, cioè le religioni politicizzate, sono per certi aspetti una tentazione storicamente ricorrente, quella di un uso politico della religione; ma sono anche, nelle forme inaspettate del fondamentalismo contemporaneo, un fenomeno per certi versi nuovo e ancora più "moderno" delle *Weltanschauungen* primo-novecentesche [Gentile 2003]. Analogamente Riccardo Campa [1971] distingueva già la «sacro-politica», più o meno corrispondente alle "religioni della politica" trionfanti fino a ieri, dalla «teo-politica», più o meno corrispondente alle religioni politicizzate del passato remoto e - ahimè - del presente.³

Nell'imminenza del nostro convegno, per meglio preparare questa relazione e per trovare studi sul messianismo politico che potevo non conoscere, ho fatto una rapida ricerca su Internet. Ne ho trovati parecchi, nella stragrande maggioranza relativi a due paesi: America e Russia. In ambedue i casi, l'idea messianica - relativa che fosse al *manifest destiny* dell'America (25 titoli) o alla "missione" della Russia - si collocava al centro di "religioni politicizzate", più che di "religioni politiche" nel senso più stretto.

Le componenti teologiche dello spirito russo, della riflessione nazionalitaria fra Otto e Novecento, dell'idea stessa di "Russia" che ne deriva, sono ben note. Basti qui ricordare due nomi assai famosi: quello di Vladimir Sergeevič Solov'ëv, dove il messianismo russo assume un'intonazione apocalittica, e quello di Nicolaj Berdjaev, cui sono tutt'altro che aliene prospettive francamente escatologiche. Ma non è da credere che si tratti d'intonazioni e prospettive solo russe e solo di ieri. E' tipico della teologia cristiano-ortodossa di ieri un certo schema trinitario della storia, ma certi protestanti di oggi non sono da meno e le loro formulazioni possono essere anche più nazionalistiche e più aggressive di quelle, in fondo umanistiche, di Solov'ëv e Berdjaev. Specialmente in America la convergenza ideologica fra tentazioni neo-imperialistiche e fondamentalismo cristiano sta assumendo caratteristiche di sicura imponenza. D'altronde, laddove non esistono né sono mai esistite tentazioni egemoniche di livello planetario, come in Brasile, la tentazione di assegnare al Paese una qualche storica missione (*Deus é brasileiro*) pure sussiste; e

¹ Eric Voegelin preferisce parlare di *Ersatzreligionen* o "religioni sostitutive" [Voegelin 1960, trad.it 1970].

² A dire il vero, se non proprio l'espressione "religione politica", una certa concezione dell'ideologico abbondantemente circondata d'immagini e paragoni che lo qualificano in tal senso, sta già nel *Tramonto dell'Occidente* [1918-22]. Anche qui con intendimenti critici e polemici, ma di segno opposto. Sulle orme di Nietzsche (il cristianesimo come religione dei deboli, il socialismo come traduzione del cristianesimo nei termini della politica moderna), Oswald Spengler considera il socialismo una versione economicistica del cristianesimo, un cristianesimo castrato dello slancio qualitativo e della tensione verso l'alto che caratterizzava l'anima gotico-faustiana delle origini; vede in esso, nel socialismo, una «religione ateistica» storicamente omologa al buddhismo e allo stoicismo - tutti esempi di etiche della decadenza, che possono affermarsi solo quando alle caratteristiche aristocratiche e sanguigne di una *Kultur* subentrano la massificazione e l'intellettualismo della *Zivilisation*. Negli intellettuali e negli ideologi di partito, «chierici» del socialismo, Spengler vede la degenerazione del *sacerdotium* (insieme con la «nobiltà», una delle due caste originarie). L'opera di Spengler ebbe larga diffusione, mi riesce difficile immaginare una storia della nozione di "religione politica" che non lo includa in posizione di rilievo [Caruso 1979^a, p. 58].

³ Dopo l'11 settembre c'è stata una vera alluvione di volumi sul radicalismo politico-religioso: in parte frutto di serie ricerche, in parte d'occasione. Voglio invece ricordare qui una rassegna dei fondamentalismi contemporanei, antecedente ad ogni moda ed esplicitamente influenzata dalle categorie di Emilio Gentile: quella dello spagnolo Antonio Elorza [1996].

trovano spazio nell'immaginario popolare figure messianiche, se non all'insegna della regalità universale almeno all'insegna della redenzione nazionale [Chacon 1990]. Anche in tal caso abbiamo una politicizzazione della religiosità popolare, da sempre caratteristica dei messianismi rivoluzionari del Terzo Mondo [Mühlmann 1968].

Sacralizzazione del politico e politicizzazione della religione non sono sempre così nettamente distinte, si tratta piuttosto di tipi ideali della produzione ideologica. Ma paradossalmente, proprio nelle visioni del mondo più dichiaratamente atee e più che mai in quelle specificatamente anti-giudaiche e anti-cristiane, la presenza degli ingredienti di matrice teologica è più forte e riconoscibile. Perché?

Messianico, chiliastico e apocalittico non sono affatto la stessa cosa sul terreno teologico. Ma questi tre aspetti rivelano una straordinaria affinità sul piano psicologico-sociale e psicologico-politico. Quando riescono a trovare una combinazione ideologica in certe visioni del mondo, ciò che ne risulta è una intensificazione delle fedi e una trasformazione della politica in religione che - dicono taluni - sopperisce al declino del sacro e "compensa" i processi di secolarizzazione. Una trasformazione in cui *il fine* della politica viene a coincidere con *la fine* della politica.

Ciò che messianico, chiliastico e apocalittico hanno in comune è un certo sentimento del futuro, della sua imminenza, della sua radicale discontinuità rispetto al presente, con particolare riguardo al "tempo che si compie" inteso come inizio del "regno di Dio" su una terra finalmente pacificata e liberata dal male. E' l'inizio del paradiso in terra; insomma, un'escatologia della redenzione [Löwy, trad.it. 1992]. Proviamo nondimeno a distinguere ciò che le *Weltanschauungen* confondono.

Del messianismo come ingrediente politico

Il messianismo per essere tale ha bisogno di un'idea di redenzione, però anche di un soggetto attivo della redenzione e di una profezia che lo promette. Nella tradizione giudaico-cristiana, e più generalmente nelle religioni positive, il messia è un individuo straordinario: come il Messia dell'ebraismo; come il Cristo del cristianesimo; come il Mahdi di certe correnti islamiche; come il "Buddha a venire", Maitreya o Matteya (che vuol dire "amore"), promesso dal Buddha stesso. Questo individuo viene spesso raffigurato come un re: il figlio di David, Cristo re, il *rais* del Sudan. Perfino Maitreya viene raffigurato nei templi theravada come un re e non più come un monaco. Secondo Dharmapada, si manifesterà al termine dell'èone presente, il Kaliyuga, dopo che l'umanità avrà toccato il fondo e si sarà praticamente estinta, per farla gloriosamente risorgere senza i difetti del presente. E perfino questa credenza nel "Buddha a venire", caratteristica di una religione così pacifica come il buddhismo, assume nel mondo contemporaneo connotazioni politiche. Rinforzata dal successo delle rivendicazioni anticoloniali e dall'indipendenza raggiunta dopo la seconda guerra mondiale, la fede in Maitreya è stata usata come ingrediente ideologico del socialismo militar-nazionalistico tuttora al potere in Birmania.

Passiamo adesso, per rifarsi ancora alle categorie di Emilio Gentile, dalle religioni politicizzate alle "religioni politiche" propriamente dette. In esse il soggetto attivo della redenzione può ancora essere un individuo straordinario; insomma, un "uomo del destino", come il *moderner Cäsar* promesso da Oswald Spengler nel *Tramonto dell'Occidente* (1918-22) per rimettere in forma una civiltà gotico-faustiana ormai senz'anima e priva di risorse interiori. Ma può anche essere, e più spesso è, un soggetto collettivo. Per quanto riguarda la profezia onde la redenzione viene promessa, quella specie di Regno di Dio sarà tanto più credibile, se concepito - a somiglianza dell'Eden - come un regno perduto da riconquistare, all'insegna della nostalgia. Con un *pathos*, lo vedremo fra poco, tipicamente gnostico [Lacarrière 1973, p. 9].

Un *pathos* ancora più forte, ed efficacissimo nel coinvolgere masse disperate deriva dalla coincidenza profetica del salvatore e del salvato, del soggetto passivo col soggetto attivo della salvazione (anch'essa di matrice gnostica: Pellicani 1995, p. 173). Il messaggio in tal caso è: non aspettate un Messia: *voi* siete il Messia, e salvando voi stessi salverete il mondo! Un messaggio che, sul piano cognitivo, sembra "spiegare" per quale misteriosa ragione le speranze di salvezza sono

andate finora deluse e, sul piano affettivo, non solo serve a neutralizzare le angosce abbandoniche, ma risveglia - al contrario - l'onnipotenza narcisistica e con essa le difese maniacali.⁴

Secondo ingrediente: il millenarismo

Del millenarismo, o chiliasmo, vale la pena ricordare che tanto poco coincide - sul piano strettamente teologico - con la tensione messianica da venire generalmente condannato nelle religioni positive come eresia. Tanto più - com'è facile capire - nella religione cristiana, dove il Messia è supposto essere già venuto e si guarda con estremo sospetto alle profezie che ne annunciano il ritorno. Infatti tali profezie, se fanno parte del canone, appaiono meglio interpretabili come relative al Cristo; se non ne fanno parte, risultano *a fortiori* sospette. Il chiliasmo viene dunque liquidato come eretico al concilio di Efeso, nel 431, un anno dopo la morte di Agostino.

Nel millenarismo l'escatologia è affidata una filosofia della storia. Meglio: a una *metafisica della storia*, supposta avere leggi che consentono di predire fasi e scansioni. Meglio ancora: a una *diagnostica della storia* come arte di leggere i segni del tempo. I profeti del millenarismo - da Gioacchino da Fiore a Moeller van den Bruck (colui al quale dobbiamo la formula del "Terzo Reich millenario", coniata nel 1923 in maniera affatto indipendente da Hitler e dal nazismo), per non dire di Spengler - hanno questo in comune: che presumono di sapere dove va la storia. Perché la storia è supposta avere una direzione e persino una finalità. Karl Löwith ha scritto su ciò pagine molto belle.

La differenza fra millenarismo religioso e millenarismo laico sta nella fonte di questo supposto sapere: una rivelazione per i religiosi, una filosofia per i laici. Ma la differenza può essere più tenue di quanto non sembri. Anche perché (a) si tratta in ogni caso di un sapere esoterico, che una ristretta cerchia di chierici comunica alle masse; (b) in ogni caso i profeti del movimento, preti o ideologi che siano, rivendicano il monopolio della profezia; (c) si tratta in ogni caso d'immaginare un futuro purificato: non tanto *fra* mille anni, ma *per* (almeno) mille anni

Terzo ingrediente: l'apocalisse

Con l'apocalisse - il terzo possibile ingrediente delle religioni politiche - la faccenda si fa più complicata, e il rapporto con la teologia ancora più problematico. Infatti: sul terreno schiettamente teologico non è neppure detto che questa idea debba riguardare il futuro. Eugenio Corsini [1980, 2003] ha scritto di recente un bel libro per ricordarci che "apocalisse" non significa altro che "rivelazione", la rivelazione del Cristo; e che in un certo senso l'Apocalisse sta alle nostre spalle, nel senso che *tutta la storia* in quanto storia dei martiri (cioè dei "testimoni") dev'essere intesa come perenne rivelazione del Cristo, e dunque come Apocalisse; non solo quel mitico momento finale con cui l'Apocalisse viene normalmente identificata. Da questo punto di vista il libro di Giovanni di Patmos può essere letto come l'allegoria della lotta fra bene e male, che ha luogo nel presente, e come sacra rappresentazione - altamente drammatica - della "testimonianza" a cui ognuno di noi viene chiamato dal Cristo: ieri come oggi, oggi come domani.

Lo stesso Corsini tuttavia sa bene che non c'è solo la teologia raffinata dei teologi, bensì anche quella ingenua e popolare; e che per questa l'Apocalisse rimane *un evento finale collocato nel futuro* nonché l'episodio conclusivo di uno scontro cosmico tra le forze del bene e quelle del male, secondo una visione più manichea e gnostica che non autenticamente cristiana.

⁴ In un quadro teorico diverso, junghiano anziché kleiniano, si parlerebbe di attivazione dell'«archetipo del Salvatore salvato». In un quadro ancora diverso, quello della psicologia psicoanalitica dei gruppi (Bion), potremmo dire che questa fantasia media la transizione dall'assunto di dipendenza (smentito dalla realtà) all'assunto di accoppiamento (non ancora messo alla prova). I movimenti totalitari, dal canto, loro mi paiono caratterizzati dalla congiunzione di *due* assunti: una fantasia di «accoppiamento» (per es. del *leader* con l'Ida) e una fantasia di «attacco-fuga». In questa peculiare congiunzione (di cui Bion non parla, ma che si verifica nei grandi gruppi) l'atteso frutto della congiunzione viene fantasticato come un bambino-arma (si pensi alla *Hitler-Jugend*) da scagliare contro i nemici: strano es. di "messia" solo strumentale, spogliato d'intrinseco valore [Caruso 2002].

Ci possiamo domandare come mai proprio questa visione, legata in origine a cerchie ristrette e filosofie ermetiche, abbia avuto più fortuna nel cristianesimo popolare che non l'interpretazione semplicemente morale di cui sopra. Una prima risposta sta nel fatto che l'interpretazione semplicemente morale del libro giovanneo non è affatto "semplice", perché esige una rilettura allegorica di secondo livello; e quando pure ci si collochi sul piano simbolico, al di là della lettera, è certamente più facile interpretare le due bestie o i quattro cavalieri come figure simboliche di forze concretamente determinabili (per es. l'*imperium* e il *sacerdotium*) che non come figure simboliche di tendenze interiori e conflitti morali potenzialmente presenti in ogni coscienza e in ogni società. Una seconda risposta sta nella fascinazione estetica di quelle figure nell'immaginario popolare. Una terza risposta è di ordine sociale e sta nel desiderio - così diffuso fra i diseredati di ogni tempo - di vedere crollare i poteri forti che li opprimono. Una quarta risposta ce la fornisce Ernesto De Martino [1977]; col che si passa dall'apocalisse dei teologi a quella degli antropologi. per sottolineare il valore paradossalmente consolatorio di tutte le immagini di "fine del mondo" allorché si diffondono, nei momenti di transizione, quelle forme di anomia al limite della psicopatologia che De Martino chiama "crisi della presenza".

Se ci mettiamo nei panni di un contadino calabrese del XII secolo, che si sente tradito da quello stesso clero onde sperava di ricevere protezione; oppure di un contadino sassone del Cinquecento, che si sente tradito da quegli stessi principi che lo spingevano verso la Riforma, allora farsi gioachimita o farsi anabattista, può essere un modo di uscire da una disperazione senza prospettive. Vivere senza alcun paradigma del futuro, in balia di forze che non si comprendono, è insostenibile. Immaginare che una tale catastrofe abbia un senso, che non sia solo un dramma privato ma un episodio della lotta cosmica fra bene e male, e che preannunzi l'atteso compimento dei tempi, mi restituisce quanto meno una dignità di martire e mi permette di saltare dalla disperazione alla più entusiastica delle speranze. Senza contare il fatto che l'ingresso nella comunità chiliastica mi restituisce una identità sociale facilmente riconoscibile: una "identificazione totale" con cui posso finalmente tenere assieme un Sé che rischiava di andare in pezzi [Caruso 1987], e che la condivisione delle profezie quivi diffuse mi permette di sostituire l'assoluta mancanza di controllo sulle condizioni esterne della mia vita con un controllo almeno intellettuale sulle vicende dell'universo mondo. Due meccanismi di difesa, l'identificazione totale e il controllo onnipotente, che le visioni cosmiche del millenarismo favoriscono assai.

Analogamente, se sono un reduce della Grande Guerra nella Germania sconfitta degli anni venti, l'idea che il crollo del *mio* mondo sia solo un episodio di una tragedia epocale che segue il suo corso, il "tramonto dell'Occidente", può risultare paradossalmente consolatoria.

Non è per caso d'altronde che, proprio riferendosi a quegli anni, Norman Cohn [1965, 1993] e Fritz Stern [1971] abbiano parlato rispettivamente di «fanatici dell'apocalisse» e di «cultura della disperazione». Le visioni apocalittiche sono culture della disperazione nel senso che la disperazione costituisce il loro brodo di cultura. Proprio perciò l'adesione non può essere che fanatica: radicale e senza ritorno (non esistono apocalittici "moderati" né possono esistere apocalittici "problematici"). Disfarsi di una visione apocalittica vuol dire, per un gruppo, regredire dall'onnipotenza delle difese maniacali all'impotenza delle angosce depressive: chi può volerlo? E sopra tutto, quale politico può favorirlo? Quando nondimeno ciò accade, in assenza d'istituzioni capaci di contenere le angosce riemergenti a livello di massa, allora le conseguenze sono realmente catastrofiche; allora lo spirito apocalittico manifesta fino in fondo le sue tendenze pantoclastiche e necrofile, le agisce. La grandiosa apocalisse politico-religiosa di proporzioni cosmiche ed epocali torna a essere una "piccola apocalisse", individuale o di gruppo, che non riguarda altro che se stessi. Un'apocalisse miserabile eppure tragica, come nel famoso suicidio collettivo della Guyana. La setta della Guyana era guidata da un folle: il "reverendo" Jones, fautore di un vago socialismo misticheggiante da fine-del-mondo. Dopo che tutte le profezie di Jim Jones si furono rivelate false, la setta si suicidò in massa con la seguente motivazione: «Abbiamo compiuto un atto di suicidio rivoluzionario per protestare contro le contraddizioni di un mondo inumano» [cit. in Introvigne 1993, p. 67]. Lo stesso

suicidio che Hitler, rinchiuso nel bunker di Berlino, avrebbe voluto imporre all'intera nazione tedesca, "indegna di lui". Per fortuna, senza potervi ormai più riuscire.

L'apocalisse è, per così dire, il millenarismo di chi ha fretta, il messianismo degli impazienti. I quali, non essendo capaci di reggere l'ansia del dubbio, sono disposti a pagare qualunque prezzo per fare prima e per dimostrare, in primo luogo a sé stessi, che avevano ragione; che è possibile «purificare il mondo eliminando gli agenti della sua corruzione». Sono parole di Norman Cohn [1965, trad.it. p. 377], che vede tanto nel bolscevismo che nel nazismo le estreme reincarnazioni del millenarismo giudaico-cristiano. Purificare il mondo, alla svelta. Nella quale logica, l'*epurazione* non è che la faccia interna della *purificazione*.

Considerazioni sociologiche: gli effetti paradossi della secolarizzazione

La domanda a questo punto è: che cosa sospinge messianismo, millenarismo e apocalisse a unificarsi nelle religioni politiche e che cosa conferisce a questo mix una tale forza? Donde viene questa fame escatologica di "cose ultime"? Cercheremo di rispondere da tre diversi punti di vista: sociologico, storico-culturale, filosofico.⁵

Dal punto di vista sociologico conviene distinguere tre processi che modificano il ruolo della religione e ne restringono l'importanza nelle culture dell'Occidente: il processo di *desacralizzazione del mondo*, che riguarda la percezione degli eventi e le rappresentazioni collettive che la orientano; il processo di *secolarizzazione della vita*, che riguarda i costumi e le aspettative sociali; il processo di *laicizzazione delle istituzioni*, che riguarda lo Stato in quanto "sovrano" e *superiorem non recognescens*. Chi ne fa le spese non sono tanto le religioni in quanto tali, bensì quell'aspetto peculiarmente metafisico della *religio* che consiste nel sentimento condiviso di una destinazione comune che trascende le differenze empiriche. In una parola, l'escatologia. La quale, si badi bene, non ha solo una importanza teologica bensì anche una forte rilevanza esistenziale. Infatti, la possibilità d'iscrivere la propria vita come singolo all'interno di un orizzonte storico-metafisico ha costituito per secoli per milioni di persone la principale *fonte di senso*.

Secondo Martin Buber [1950], profetismo e spirito apocalittico si riaffacciano con prepotenza nella politica moderna - più o meno all'epoca della Rivoluzione - Francese come ingredienti decisivi dell'utopia, che dev'essere dunque intesa come *forma secolarizzata dell'escatologia*. Nel senso che l'escatologia - la visione delle "cose ultime", una prospettiva in origine religiosa - si ripresenta sotto mentite spoglie, come prospettiva politica. L'utopismo sarebbe dunque un po' come il "ritorno del rimosso", perché in esso e con esso l'escatologia, scacciata dalla porta, rientra dalla finestra.

Ma l'analisi di Buber va più a fondo: «Ho già rilevato che la forza dell'escatologia spodestata si è convertita in utopia all'epoca della rivoluzione francese. Vi sono però [...] due forme fondamentali

⁵ Ci sarebbe a dire il vero un quarto approccio, quello psicologico-profondo e psicoanalitico, di cui ci siamo fin qui solo occasionalmente avvalsi [si veda la nota precedente]. In particolare Jung avrebbe molto da dirci in ordine alla "mistica del tre" che caratterizza le concezioni *trifasiche* (e segretamente *trinitarie*) della storia. Basta pensare alla concezione russo-ortodossa di Mosca come Terza Roma [Poliakov 1989, Duncan 2000], che - diceva già Voegelin - trapassa tale e quale nel leninismo. Per non parlare del mito del Terzo Reich che - direbbe Jung - costella lo stesso archetipo. Si tratta, in tutti questi casi, di una «quaternità» mutilata e, dunque, perennemente esposta al *ritorno del rimosso*. Anche Bion, dal canto suo, avrebbe molto da dirci sull'assunto-base di accoppiamento come fantasia sottostante all'erompere, nei gruppi, di aspettative messianiche. Chi rileggesse in chiave psicoanalitica, come fossero sogni a occhi aperti, le dottrine messianiche dell'utopismo cristiano fra Cinque e Seicento (Tommaso Campanella, Johann Valentin Andrea), ma anche quelle ben più moderne del saint-simonismo nella prima metà dell'Ottocento francese, s'imbatterebbe in altrettante *congiunzioni* tra figure dell'immaginario onde il mondo futuro viene *generato* o "ri-generato". Non abbiamo purtroppo in questa sede lo spazio sufficiente per sviluppare questo punto di vista, certamente fecondo e certamente meritevole di una trattazione a parte. Basti qui notare che il dispositivo profondo di tali fantasie di gruppo non è poi troppo diverso da quello che ispira il delirio del Presidente Schreber. Con questa differenza: che nel delirio del folle c'è un corto circuito Io-Ideale dell'Io (onde Schreber crede di essere egli stesso la sposa di Dio e di essere da Lui chiamato a ri-generare l'universo), mentre nel gruppo la stessa fantasia funziona per delega, grazie a una serie convergente d'identificazioni proiettive; cioè, i singoli proiettano sul Capo il loro Ideale dell'Io e poi si re-identificano con lui. Chi delira in questo caso non è tanto un *folle* quanto la *folle* nel suo complesso.

di escatologia: una profetica, che in ogni momento pone la preparazione della redenzione, in misura non determinabile, alla portata del potere di decisione di ciascun individuo al quale si rivolge, e una apocalittica, per cui il processo di redenzione è fissato fin dai primordi in tutti i suoi particolari, fasi e svolgimento, e ai fini della sua attuazione gli uomini sono usati solo come strumento, benché ad essi possa essere in anticipo “schiuso”, svelato il corso immutabile e indicata la loro funzione. La prima di queste forme fondamentali proviene da Israele, la seconda dall’antico Iran. I contrasti, i compromessi, le mescolanze, le dissociazioni fra loro intervenuti costituiscono una parte importante dell’intima storia del cristianesimo. Nella secolarizzazione socialista dell’escatologia esse operano separatamente: la forma profetica in alcuni dei sistemi cosiddetti utopisti, quella apocalittica particolarmente nel marxismo (con ciò non si dice che in questo non sia entrato un elemento profetico: ma è stato sopraffatto dall’apocalittico). La fede nel cammino dell’umanità attraverso il contrasto fino al suo superamento assume in Marx la forma della dialettica hegeliana [...]; a ragione Franz Rosenzweig ha fatto rilevare che Marx ha conservato il fatalismo storico hegeliano più fedelmente dello stesso Hegel» [Buber 1950, trad.it. p. 19].

La letteratura critica sull’utopismo è sterminata, ma parecchi storici del pensiero politico - e anche molto autorevoli, basti ricordare Reinhardt Koselleck - concordano nel ritenere l’utopia una trasformazione moderna dell’escatologia, all’interno della quale riemergono - variamente combinate - le speranze di redenzione messianica da un lato (ciò che Buber chiama profetismo), le attese millenaristiche e l’idea apocalittica dall’altro (ciò che Buber unifica nella categoria di utopismo apocalittico).

Considerazioni storico-culturali: l’influsso romantico

Dal punto di vista *kulturgeschichtlich*, parecchie voci - e si tratta di studiosi veramente straordinari (Walter Benjamin, Karl Löwith, Reinhold Niebuhr, Jacob L. Talmon) - convergono nel ricondurre le fortune del messianismo nella politica contemporanea all’influenza dello storicismo e, in particolare, dello storicismo romantico.

Già Walter Benjamin, nella sua tesi di laurea, identificava l’essenza del romanticismo (Schlegel, Novalis) proprio nel messianismo. Citava a tale riguardo una frase di Schlegel: «Il desiderio rivoluzionario di realizzare il regno di Dio è [...] l’inizio della storia moderna»; e sottolineava con forza la differenza, anzi l’opposizione, fra le concezioni razionalistiche dell’Illuminismo e quelle “religiose” del Romanticismo: le une, rivolte al progresso come divenire predicibile, conforme a leggi; le altre, intessute di un’attesa tipicamente messianica della realizzazione, della novità, della pienezza [Benjamin 1919, trad.it. pp. 6-7]. Sulla stessa linea Jacob Talmon [1961, 1964] e, con esplicito riferimento a Benjamin, Michael Löwy [2000].

Secondo Niebuhr: «La nota dominante nella cultura moderna è data non tanto dalla fiducia nella ragione, quanto dalla fede nella storia. La concezione di una storia redentiva è presente nelle più diverse forme della cultura moderna». Una qualche idea di *redenzione storica dell’umano dalle miserie del presente* si trova - è ovvio - nel romanticismo di Herder, però anche nel razionalismo di Leibniz, nell’idealismo critico di Kant e in quello assoluto di Hegel; e ancora più su verso l’oggi, passando per il marxismo e per il positivismo [Niebuhr 1949, trad.it. p. 9]. Quando la moderna idea di Storia, supposta avere una intrinseca razionalità e dei “fini” paragonabili a quelli di un soggetto, prende il posto della tradizionale idea di Dio, - spiega un classico libro di Karl Löwith [1949] - allora la filosofia della storia si erge a nuova teologia. Storia e storicismo assumono così funzioni di conforto e garanzia. Lo stesso Löwith - in *Da Hegel a Nietzsche* - interpretava lo storicismo come «la religione degli uomini colti, il cui scetticismo era troppo debole per poter fare a meno di qualsiasi fede» [Löwith 1941, trad.it. p. 347].

Più precisamente, secondo questi autori, il messianismo politico emerge dal corto circuito tra moderne filosofie della storia e concezione romantica della nazione come “individuo storico”. Proprio alle nazioni - anzi, ad una di esse, sua figlia prediletta - la Storia, novella divinità fornita di fini, è immaginata assegnare la missione di redimere l’umanità. La nazione assurge dunque al rango

messianico di soggetto collettivo ed eroe del futuro. Altri soggetti collettivi ed altri eroi ne prenderanno poi il posto, ma lo schema - quello del nazionalismo romantico - rimane lo stesso.

Considerazioni filosofiche: le politiche neo-gnostiche

Dal punto di vista più schiettamente filosofico, è stato sottolineato - nella formazione delle religioni politiche - l'influsso sotterraneo, ma decisivo, dello gnosticismo. Questa affermazione, familiare per chiunque si occupi di filosofia politica, va forse un minimo spiegata.

Il capofila di questa lettura del messianismo e delle religioni politiche è Voegelin, che sul tema è ritornato più volte con vari saggi (riuniti e tradotti in italiano: 1970, 1979, 1980).

Eric Voegelin, e sulle sue orme il nostro Augusto Del Noce, hanno mostrato «con esemplare efficacia il carattere neognostico dell'idea di modernità, come dipendente dalla secolarizzazione di quella veduta gioachimita della storia che si sostituì progressivamente all'opposta veduta agostiniana» [Del Noce 1970, p. 55]. Quel che deriva da tale processo è una «immanentizzazione dell'*eschaton* cristiano» [*ibidem*] accompagnata da una deificazione delle speranze profane: insomma, un chiasma ideologico, uno scambio di posizioni fra immanenza e trascendenza, che porta con sé una nuova specie di teologia della storia e un nuovo tipo di religioni, le "religioni politiche", appunto - assai meno facili da riconoscere come teologia e come religioni, diciamo pure come luogo del *sacro*, se non forse per il fatto di esigere *sacrifici*.

Le religioni politiche sono dunque *Ersatzreligionen*, ovvero "surrogati" delle religioni propriamente dette. Ma anche, spiega Voegelin, uno stravolgimento della nuova mentalità diffusa nel genere umano dal nascere delle grandi religioni nel corso del I millennio a.C. L'immagine del Cielo come luogo di valori assoluti opposto alla Terra come luogo di valori relativi, la trascendenza assoluta del Regno di Dio, avevano permesso all'umanità di fare un salto evolutivo di ordine morale. Il Cielo, le Rivelazioni fornivano infatti principi a cui ragguagliare la vita terrena per giudicarla; e non solo, si badi bene, per giudicare i comportamenti dei singoli alla stregua delle norme sociali, ma per giudicare le norme stesse: il costume, le istituzioni. Si rendeva così possibile la transizione delle coscienze dalle etiche tribali verso una morale universalistica, dal conformismo sociale verso lo spirito critico. Al quale processo Voegelin dà il nome di «apertura dell'anima». Orbene, lo gnosticismo storico - non a caso ubiquitario nei secoli a cavallo di Cristo, e presente in ogni ambito filosofico e religioso del mondo antico (nel neoplatonismo, nel giudaismo, nel cristianesimo e poi anche nell'Islam, con incredibili mescolanze) non è tanto, secondo Voegelin, una posizione a sé stante, una filosofia o una religione come tutte le altre, ma la reazione angosciata dello spirito umano all'«apertura dell'anima»: il sogno, per così dire, di chiudere il cerchio; il sogno di riportare il Cielo sulla Terra. Col che l'uomo si farebbe simile a Dio...

Messianismo, millenarismo e apocalisse sono regolarmente compresenti nella mentalità gnostica, con due caratteristiche aggiuntive: l'esoterismo (tipico di cerchie ristrette che rivendicano un sapere mal condivisibile con i comuni mortali) e il manicheismo (ovvero una svalutazione di quanto è "secolare" e "mondano" così sdegnosa da far coincidere la redenzione del mondo con la sua distruzione). In un certo senso - diremo così, per reinterpretare Voegelin con parole nostre - *lo gnosticismo è un rifiuto della storia o, meglio, un tentativo di volgere la storia contro sé stessa*. Nato come reazione angosciata dello spirito umano all'«apertura dell'anima», cioè al passaggio della coscienza morale dalle certezze tribali della preistoria alle tensioni problematiche della storia, lo gnosticismo non potendo tornare indietro, alla preistoria, fugge in avanti: verso un'improbabile "fine della storia", dove tutto è chiaro e luminoso. Per questa sua natura - diremo così - meta-storica e meta-psicologica, lo gnosticismo non muore mai; riemerge, anzi, di quando in quando (con forme di neo-agnosticismo che non è sempre facile riconoscere) come un fiume carsico soggiacente al corso storico.

«Lo gnostico percepisce se stesso come un alieno, che è nel mondo, ma non fa parte del mondo», scrive Luciano Pellicani. E aggiunge a mo' di esempio: quel *pathos* esistenziale che Voegelin chiama «l'orrore gnostico per l'esistente» si trova allo stato puro in György Lukács [Pellicani 1995,

p. 165]. Ma tale e quale si ritrova negli stessi anni, trasmigrando sulla riva opposta, in Oswald Spengler. La *Kulturkritik* fra le due guerre, col *Pessimismus* che l'accompagna, è sostanzialmente una.

Sulla stessa linea interpretativa di Voegelin e Del Noce troviamo Thomas Molnar, Sergio Cotta, Riccardo Campa, Luciano Pellicani e - per certi aspetti - Giovanni Filoramo [1990] e Massimo Introvigne [1993]. Anche per costoro le "religioni politiche", e in modo tutto particolare le dottrine utopistico-rivoluzionarie di tipo messianico, non sono religioni qualunque, né forme generiche di cristianesimo secolarizzato, bensì dottrine schiettamente gnostiche - anzi, neo-gnostiche - da riguardare, dunque, come le forme moderne dell'eresia.

Nelle religioni politiche - è stato osservato - il regno di Dio diventa un archetipo politico [García-Pelayo 1959]: un archetipo esplicito della teo-politica ispirata dal profetismo biblico [Buber 1932], oppure un archetipo implicito della sacro-politica ispirata dal profetismo laico [Campa 1971]. La versione cristiana dell'Avvento - spiega Riccardo Campa - ha avuto una decisiva funzione di mediazione fra il "regno di Dio" promesso dai profeti e il "regno dei fini" proposto dai filosofi dell'idealismo. Nondimeno, quel "regno dei fini" non verrebbe speso sul terreno politico - insiste Luciano Pellicani [1995] - se non apparisse di quando in quando una classe d'intellettuali *déracinés*, sorta di sottoproletariato dell'*intelligencija* esclusa e risentita, che hanno tutto l'interesse - in mancanza di meglio - a farsi "profeti".⁶

Ancora: c'è una *ligne directe* - scrive Molnar - che unisce lo gnosticismo dei primi secoli al marxismo, una linea che passando per l'eresia catara e per il misticismo di Jakob Bohme arriva a Marx attraverso la terna Fichte-Schelling-Hegel [Molnar 1970, pp. 57, 333]. I marxisti sarebbero dunque i catari dell'Otto-Novecento e - diremo così, parlando in generale - le filosofie della rivoluzione stanno alle filosofie del progresso come le eresie stanno alle religioni; segnatamente, come l'eresia catara sta al cristianesimo istituzionale. Ciò che caratterizza le filosofie della rivoluzione come catastrofe, rispetto alle filosofie del progresso, sarebbe infatti una logica del compimento immediato, che chiede di affrettare i tempi e che passa per un momento topico di purificazione del mondo affidato a una minoranza di eletti.

Escatologie della fretta

Fare presto vuol dire - troppo spesso - "andare per le spicce". E andare per le spicce vuol dire, sul terreno politico, "rivoluzione". Tuttavia, non è tanto l'idea moderno-secolare di rivoluzione ad essere come tale messianica ed apocalittica, e neppure utopistica. La rivoluzione è "semplicemente" una sovversione dell'ordinamento politico generalmente finalizzata alla riforma dell'ordinamento sociale. Progetto difficile, ma non impossibile né assurdo, e non necessariamente iscritto all'interno di una visione totalizzante. Quello che trasforma le dottrine rivoluzionarie in religioni politiche è la perdurante coincidenza della "rivoluzione" (che non finisce mai) con una *renovatio mundi* di portata cosmico-storica [Lasky 1976, pp. 21-22], dove ciò che dev'essere *ab imis* rinnovato sono le stesse regole dell'agire morale. Le religioni politiche di tipo utopistico-rivoluzionario non contengono solo un progetto politico che riguarda le istituzioni, ma anche un progetto antropologico-morale e, come le religioni positive al loro nascere, comportano un'etica di tipo di nuovo che si presume superiore rispetto alla "vecchia". La catastrofe auspicata (perciò parliamo di "apocalisse") non riguarda affatto le istituzioni soltanto, ma i fondamenti della vita morale: i valori e i principi che li giustificano. Qualcosa come la *Umwertung* di Nietzsche.

Diversamente dallo *Uebermensch* nietzscheano, però, il seguace della religione politica non è centrato su di sé, ma riceve principi e misura delle sue azioni dall'esterno: dalla "mistica fascista", dalla volontà del *Führer* fatta Legge, dalla nuova morale rivoluzionaria codificata dal Partito; e vi si

⁶ Mi domando, a differenza di Pellicani, se ciò non sia vero in maniera tutta particolare per le visioni del mondo di tipo *irrazionalistico*. Le quali com'è ovvio incontrano un immediato favore presso quegli strati d'intellettuali emarginati che, tagliati fuori dai processi di razionalizzazione, se la prendono volentieri con la scienza e con tecnica in quanto tali, rivendicando contro di esse un sapere esoterico e presunto superiore (di cui si proclamano interpreti). Cfr. Caruso [1979^b, pp. 71-74].

attiene con una intransigenza degna di miglior causa. Si tratta in genere di etiche sacrificali di tipo ascetico, le quali richiedono un completo disinteresse ed esigono una dedizione totale: in particolare, il sacrificio del presente sull'altare del futuro (la Rivoluzione francese nel periodo del Terrore fa in ciò da modello). I figli denunciano i padri, i padri sacrificano i figli. Ma diversamente che nell'*aqedah*, l'episodio biblico della "legatura" d'Isacco, nessun angelo discende dal Palazzo per fermar loro la mano dopo averli messi alla prova.

Infine: se intendiamo per escatologia una *mitologia delle cose ultime*, anche l'escatologia politica conosce i suoi propri miti: il mito dell'*ultima rivoluzione*, la Rivoluzione che abolirà tutte le rivoluzioni; il mito dell'*ultima guerra*, lo scontro finale tra Bene e Male che abolirà tutte le guerre. Di qui bisogna fatalmente passare per arrivare al Mondo Nuovo. Si tratta dunque di "miti" in senso stretto, cioè di narrative cosmogoniche dove la fine della storia coincide con l'Inizio.

Se poi nel regno del Male che dev'essere abolito, cioè (secondo la prospettiva neoplatonica dello gnosticismo) nel regno del molteplice che dev'essere riunificato, vogliamo comprendere - e come non farlo? - i partiti politici, ecco prendere forma le dottrine totalitarie del partito unico: annunziate da Möller van den Bruck e da Spengler, compiutamente realizzate da Hitler e da Stalin. Anch'esse rientrano nell'escatologia, anch'esse presuppongono una mitologia delle cose ultime. Il partito unico infatti viene da tutti concepito, a destra come a sinistra, come l'*ultimo partito* che si assume l'incarico di distruggere tutti gli altri e dunque, con essi, la stessa forma-partito. Dialettica hegeliana o trasmutazione alchemica della parte nel tutto?

Dalla redenzione alla dannazione: il Male come ritorno del rimosso⁷

Chi sono i falsi Messia? Sono coloro che ci promettono di espellere il male, ogni male, dalla vita umana. E non nel regno dei cieli, ma qui e ora: nel *loro* regno, con mezzi politici.

Già Voegelin notava come la politica neognostica fosse caratterizzata dalla mistica del Tre: il Terzo Regno, la Terza Roma, il Terzo Reich. Lo stesso marxismo-leninismo, nella visione metapolitica di Voegelin, è fondato sul retaggio inconfessato del cesaro-papismo bizantino e della teologia della storia cristiano-ortodossa: con Mosca nel ruolo di Terza Roma, che succede a Gerusalemme e Roma quale faro di luce per la definitiva redenzione del mondo. Si tratta in ogni caso di concezioni trinitarie della storia, e poco importa che siano di destra o di sinistra: ognuna di essa comporta la demonizzazione di qualche Altro (che dev'essere eliminato perché il bene trionfi).

Orbene, se vogliamo ascoltare la psicologia analitica, a questo sogno (meglio sarebbe dire: a questo delirio) retrostà una dinamica che fatalmente sospinge verso esiti controfinalistici. Infatti, secondo Jung [1948, 1953], la concezione cristiana della Trinità divina (su cui sono modellate tutte le dialettiche della storia) sarebbe fondata su un equivoco, cioè sulla espulsione del Quarto (il Diavolo, personificazione del male, come "ombra" del Cristo, personificazione del bene). Il Tre – dice Jung – è una eccellente immagine della incompiutezza, dunque del Divenire; ma non funziona come immagine della compiutezza raggiunta, dell'ordine finale dove tutto trova la sua giusta collocazione. Allo schema cristiano della Trinità egli oppone quello orientale del Mandala: immagine archetipica della Quaternità, cioè del Sé realizzato come totalità articolata, al termine del processo d'individuazione.⁸

Non c'è da stupirsi, allora, che le teologie della storia fondate su dialettiche trinitarie sistematicamente falliscano. L'espulsione del Quarto, l'espulsione del demoniaco (o di ciò che è

⁷ Questo paragrafo, messo per iscritto solo nel marzo 2011, fu proposto oralmente nella relazione da me tenuta al convegno veneziano del 2003, ma non compare nel contributo al volume che ne raccoglie gli atti.

⁸ Chi mi conosce come psicoanalista formato nella tradizione freudiana e kleiniana, si stupirà che io dia tanto spazio ad analisi che utilizzano categorie junghiane. Il fatto è che sono fermamente convinto che (talune) figure descritte da Jung come "archetipi dell'inconscio collettivo" possano essere facilmente ripensate, in termini bioniani, come "preconcezioni" e/o come "miti" (cioè come equivalente onirico di *modelli tipici* della percezione cosciente). E che – così ripensate come schemi universali, però passibili di specifiche individuali – siano perfettamente compatibili con quanto sappiamo sui processi di separazione-individuazione (Mahler) e di costruzione dell'identità (Erikson, Kernberg) che caratterizzano l'età evolutiva

supposto essere tale) dall'orizzonte della storia, non è possibile: confligge con le strutture profonde della psiche umana. La tragedia del messianismo politico altro non è che il freudiano "ritorno del rimosso": nel momento stesso in cui si accinge ad espellere con qualunque mezzo il male dalla storia, il presunto Messia si fa egli stesso Anticristo. Con l'unico risultato di trasformare una pluralità di mali relativi nel Male assoluto: nel male radicale, da lui stesso incarnato.⁹

Un messianismo politico buono?

Una domanda per concludere. Questa figura del Messia, questa speranza messianica di redenzione universale, possibile che non servano a nulla? Possibile che facciano, nel campo politico, solo danni? Possibile che non ci sia, su questo terreno, un messianismo buono?

Se c'è, io credo, è quello di cui parlano con accenti convergenti Mosès sul versante ebraico e Balducci su quello cristiano. E' la conservazione della speranza *quand même*, come fiammella che non si estingue neppure a cospetto delle più spaventose delusioni; messianismo come certezza di non essere mai del tutto abbandonati e mai veramente soli; messianismo come ottimismo della volontà. Quello di Benjamin, Scholem e Rosenzweig. Meglio ancora: quello di Lévinas, che - al di là di ogni tentazione neo-hegeliana - recupera la storia come generazioni, travaglio, fecondità [Mosès 1999].

Il profetismo bene inteso - diceva Ernesto Balducci, in ciò vicino a Ernst Bloch - è quello che funge da orizzonte morale, non da progetto politico; perché la fede messianica, quella autentica, altro non è che credere possibile l'irruzione del *novum* all'interno della storia; ed è compito delle chiese, come pure dell'utopia laica, «di conservare al futuro la sua potenza contestativa nei confronti del presente» [Balducci 1970, p. 501].

Per contro, il messianismo politico così come l'abbiamo analizzato in queste pagine, sia quello delle dottrine arroganti che si ergono a nuove religioni sia quello dei fondamentalismi che ammorbano lo spazio politico, non ha proprio nulla del *novum*; anzi, resta - nella varietà delle sue reincarnazioni - una delle più vecchie forme della politica collettiva, che periodicamente si ripresenta a far danno. In questo senso, come eterno ed esasperante «ritorno dell'Identico», il messianismo politico è... quanto di meno messianico si possa immaginare! Perché il Messia - ripete la saggezza hassidica - arriva quando meno te l'aspetti. Proprio come lo Spirito Santo, che soffiava dove vuole e quando vuole. Possiamo *invocarlo*, ma di certo non *evocarlo* con pratiche e credenze che fanno più di spiritismo che non di teologia o di scienza politica. In ciò tutti gli uomini di buona volontà possono trovarsi d'accordo, per meglio opporsi a quelli di cattiva volontà...

In conclusione: l'immagine del Messia serve soprattutto a smascherare i falsi messia.

⁹ Ad analoghe conclusioni (sulla base di argomentazioni in parte diverse, e più schiettamente psicoanalitiche) pervengo pure in altro scritto, reperibile *online* [Caruso 2006]

Bibliografia

- AA.VV., *Eternità e storia. I valori permanenti nel divenire storico*, a c. dell'Ist. Accademico di Roma, Vallecchi, Firenze 1970.
- BALDUCCI, E., «Al di là del sistema: utopia e fede», *Testimonianze*, XIII, 1970, N° 126, pp. 488-509.
- BENJAMIN, W., *Der Begriff der Kritik in der deutsche Romantik* (tesi di laurea), 1919. Trad. it. «Il concetto di critica nel romanticismo tedesco», in: Benjamin [1982] cit. *infra*.
- BENJAMIN, W., *Il concetto di critica nel romanticismo tedesco. Scritti 1919-1952*, Einaudi, Torino 1982.
- BUBER, M., *Pfade in Utopia*, Verlag L. Schneider, Heidelberg 1950. Trad.it. *Sentieri in Utopia*, Edizioni di Comunità, Milano 1967.
- BUBER, M., *Königtum Gottes*, Schocken, Berlin 1932¹; Heidelberg 1956³.
- CARUSO, S., *La galassia ideologica. Per un approccio storico-problematico ai significati di "ideologia"*, Dessì, Sassari, 1979^a.
- CARUSO, S., *La politica del Destino. Irrazionalismo politico e relativismo storico nel pensiero di Oswald Spengler*, Cultura, Firenze 1979^b.
- CARUSO, S., «Personalità narcisistica e società dell'informazione», in AA.VV., *Psicoanalisi Arte Persona*, a c. di F. Maisetti Mazzei, Angeli, Milano 1987: pp. 297-347.
- CARUSO, S., «On the conjunction of basic assumptions in the enlarged group. A new hypothesis added to Bion's group theory», *International Forum of Psychoanalysis*, Vol. 11, No. 3-4, 2002, pp. 244-254.
- CARUSO, S., «Il male come morte della passione. Considerazioni psicoanalitiche sull'aggressività distruttiva come degenerazione dell'aggressività costruttiva», nel *website* della Società Italiana di Filosofia Politica: <http://www.sifp.it/>
- CHACON, V., *Deus é brasileiro. O imaginário do messianismo político no Brasil*, Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro 1990.
- CORSINI, E., *Apocalisse prima e dopo*, 1980¹. Seconda ediz. riv. e ampl. *Apocalisse di Gesù Cristo secondo Giovanni*, Sei, 2003.
- COHN, N., *The Pursuit of the Millennium*, Essential Books, Fair Lawn (NJ) 1957. Trad.it. *I fanatici dell'apocalisse*, Comunità, Milano 1965.
- COHN, N., *Cosmos, Chaos, and the World to Come : the ancient roots of apocalyptic faith*, Yale University Press, New Haven 1993.
- CAMPA, R., *Il profetismo laico*, Marsilio, Padova 1971.
- CLERC, P., *Le délire fantastique*, thèse, Université de Paris, 1926.

- DEL NOCE, A., «Contestazione e valori», in: AA.VV. (1970), cit. *supra*, pp. 45-55.
- DUNCAN, Peter J.S., *Russian Messianism: Third Rome, Holy Revolution, Communism and After*, Routledge, London 2000.
- ELORZA, A., *La religión política*, R&B Ediciones, Donostia-San Sebastian. Trad.it. *La religione politica. I fondamentalismi*, Editori Riuniti, Roma 1996.
- EY, H. / BERNARD, P. / BRISSET, CH., *Manuale di psichiatria* [Paris 1978], trad.it. a c. di P. Visentini, Masson, Milano 1979.
- FILORAMO, G., *Il risveglio della Gnosi, ovvero diventare Dio*, Laterza, Bari 1990.
- FREYNE, S. (ed. by), *Messianism through History*, a thematic No. of *Concilium*, 1, 1993: Orbis Books. Contributi di Beuken, Horsley, Freyne, Neusner, Poorthuis, van Loopik, Robinson Hammerstein, Kee, Sobrino, Ruether. L'introduzione di Freyne, «The Messiah in history», sta anche in <http://www.concilium.org/english/intro931.htm>.
- FREUD, S., «Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides)» [1910], *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, vol. 3, 1/1911, pp. 9-68. Trad.it. «Osservazioni psicoanalitiche su un caso di paranoia (dementia paranoides) descritto autobiograficamente (Caso clinico del presidente Schreber)», in *Opere*, Boringhieri, Torino 1976: vol. 6, pp. 339-406.
- GARCÍA-PELAYO, M., «El reino de Dios, arquetipo político», *Revista de Occidente*, 1959.
- GENTILE, E., *Le religioni della politica: fra democrazie e totalitarismi*, Laterza, Roma-Bari 2001.
- GENTILE, E., «Political religion as a category of contemporary history», relazione inaugurale del convegno sull'opera di Emilio Gentile in materia di *Religioni politiche* (premio della Fondazione "Hans Sigris", Berna, 6 dicembre 2003). Trad.it. (parziale) «A Cesare quel che è di Dio», *supplem. domenicale de Il Sole/24 ore*, N° 335, 7 dicembre 2003, p. 27.
- GURIAN, W., *Der Bolschewismus*, Herder, Freiburg im Breisgau 1931. Trad.it. *Il bolscevismo*, Vita e Pensiero, Milano 1933.
- GURIAN, W., *Der Kampf um die Kirche im Dritten Reich*, Vita Nova, Luzern 1936².
- INTROVIGNE, M., *Il ritorno dello gnosticismo*, SugarCo, Milano 1993.
- JUNG C.G., «Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas», in *Die Symbolik des Geistes*, Rascher Verlag, Zürich 1948. Trad.it. «Saggio di interpretazione psicologica del dogma della Trinità», in *Opere*, vol. 11, *Psicologia e religione*, Bollati Boringhieri, Torino 1979, pp. 115-194
- JUNG C.G., lettera a p. Victor White del 24 novembre 1953, in *Briefe*, hrsg. von A. Jaffé u. G. Adler, Walter, Olten u. Freiburg i/B, 1972-73, II, p. 353.
- LACARRIÈRE, J., *Les gnostiques*, Gallimard, Paris 1973.

- LASKY, M.J., *Utopia and Revolution*, University of Chicago Press, Chicago 1976.
- LÖWITH, K., *Meaning in History. The theological implications of the philosophy of history*, Univ. of Chicago Press, Chicago 1949. Trad.it. *Significato e fine della storia*, Il saggiatore, Milano 1989.
- LÖWITH, K., *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts. Marx und Kierkegaard*, 1941. Trad.it. *Da Hegel a Nietzsche*, Einaudi, Torino 1949; riv. 1971, 1992⁸.
- LÖWY, M., *Redenzione e utopia* [Paris 1988], Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- LÖWY, M., «Romantisme, messianisme et marxisme dans la philosophie de l'histoire de W. Benjamin», *Plurielles*, 7, hiv. 1998-99, pp. 165-76. Trad.it. «Romanticismo, messianismo e marxismo nella filosofia della storia di Walter Benjamin», in: MAJ, B. e REGAZZONI, L. (a c. di), cit. *infra*, pp. 213-226.
- MAJ, B. e REGAZZONI, L. (a c. di), *Unità di senso della storia nell'orizzonte contemporaneo*, (f. monografico di *Discipline filosofiche*, a. X, n. 1), Quodlibet, Macerata 2000.
- MARTELLONE, A.M. / VEZZOSI, E., *Fra Toscana e Stati Uniti. Il discorso politico nell'età della costituzione americana*, Olschki, Firenze 1989.
- MOLNAR, Th., «Religion et utopie», in: AA.VV. [1970] cit. *supra*, pp. 56-63 (trad.it. *ibidem*, pp. 333-338).
- MOSÈS, S., «Messianismo e tempo presente», 1999. Trad.it. in: MAJ, B. e REGAZZONI, L. (a c. di), cit. *supra*, pp. 227-243.
- MÜHLMANN, W., *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde*, Gallimard, Paris 1968.
- NIEBUHR, R., *Faith and History. A comparison of Christian and Modern Views of History*, Ch. Scribner's Sons, New York 1949. Trad.it. *Fede e storia*, introduz. di S, Cotta, Il Mulino, Bologna 1966.
- PELLICANI, L., *La società dei giusti. Parabola storica dello gnosticismo rivoluzionario*, EtasLibri, Milano 1995.
- POLIAKOV, L., *Moscou, troisième Rome. Les intermittences de la mémoire historique*, Hachette, Paris 1989
- SPENGLER, O., *Der Untergang des Abendlandes. Morphologie der Weltgeschichte* (zwei Bände), Beck, München 1918-22. Trad.it. *Il tramonto dell'Occidente. Morfologia della storia universale*, a c. di J. Evola, Longanesi, Milano 1957.
- STERN, F., *The Politics of Cultural Despair. A study in the rise of Germanic ideology*, The University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1961, 1974.
- TALMON, J.L., *Political Messianism. The Romantic Phase*, Praeger, New York 1961 (reprint: Westview Press, 1985).

TALMON, J.L., *ha-Meshihiyut ha-medinit* [Messianismo politico], 1964.

VOEGELIN, E., *Science, Politics, and Gnosticism*, 1968 [riunisce saggi tradotti dal tedesco, tra cui i famosi *Wissenschaft, Politik und Gnosis*, 1959, ed *Ersatzreligion*, 1960]. Trad.it. *Il mito del mondo nuovo. Saggio sui movimenti rivoluzionari del nostro tempo*, introduzione di F. Alberoni, Rusconi, Milano 1970, 1990².

VOEGELIN, E. (a c. di G.F. Lami), *Trascendenza e gnosticismo in Eric Voegelin* [riunisce saggi del 1952 e del 1974], Astra, Roma 1979.

VOEGELIN, E., «Apocalisse e rivoluzione», 1967. La trad.it. (di questo e d'altri saggi dello stesso argomento) sta in: *Caratteri gnostici della moderna politica economica e sociale*, a c. di G.F. Lami, Astra, Roma 1980.



Sergio Caruso (Firenze 1946) è professore straordinario nella Facoltà di scienze politiche "Cesare Alfieri" dell'Università di Firenze, dove insegna attualmente Filosofia delle scienze sociali, Filosofia sociale e Psicologia della comunicazione. Anche psicologo-psicoterapeuta, è membro ordinario e - dal 2004 - presidente di Opifer (Organizzazione di Psicoanalisti Italiani Federazione e Registro), nonché full member dell'IFPS (International Federation of Psychoanalytic Societies).

Due pubblicazioni recenti: La miglior legge del regno. Consuetudine, diritto naturale e contratto nel pensiero e nell'epoca di John Selden (1584-1654), *due voll.*, Giuffrè, Milano 2001; A che servono i simboli (con V. Loriga), Angeli, Milano 2002.

PROGRAMMA

Venerdì 4 luglio 2003

15.00 Visita guidata alla Scuola Grande di San Giovanni Evangelista.

16.00 Saluto delle autorità

16.30-19

I rotoli del Mar Morto: nuove luci sul giudaismo e sul primo cristianesimo.

Conclusione dell'«Enoch Seminar»

Interventi di

GABRIELE BOCCACCINI (University of Michigan)
CORRADO MARTONE (Università di Torino),
FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ (Gröningen Institut)

Contributi di

JAMES VANDERKAM (University of Notre Dame)
LAWRENCE SCHIFFMAN (New York University)

con il patrocinio delle Università di Venezia e di Padova
presiede PIERO CAPELLI (Università Ca' Foscari di Venezia).

21.30 Appuntamento davanti alla Basilica di San Marco
per la visita guidata ai mosaici.

Sabato 5 luglio 2003

9.00 Introduzione ai lavori: GABRIELE BOCCACCINI

9.30 ***Il Messia figlio di Davide nelle tradizioni giudaiche del Secondo Tempio***

JOHN COLLINS (Yale University)

10.15 ***Il Messia figlio dell'Uomo nelle tradizioni giudaiche del Secondo Tempio***

PAOLO SACCHI (Università di Torino)

11.30 ***Il Cristo figlio dell'Uomo nella tradizione sinottica***

JAMES CHARLESWORTH (Princeton Theological Seminary)

12.15 Discussione.

15.30 ***Il Cristo Kyrios nella tradizione paolina***

RINALDO FABRIS, Presidente dell'Associazione Biblica Italiana

16.15 ***Il Cristo Logos nella tradizione giovannea***

BRUNO MAGGIONI (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale)

17.30 ***Messianismi e politica***

SERGIO CARUSO (Università di Firenze)

18.15-19.00 Discussione

20.00 Trasferimento in vaporetto al Lido
cena veneziana al Hungaria Palace Hotel, ritorno in vaporetto

Domenica 6 luglio 2003

9.00 ***Il Messia nella letteratura rabbinica e nella tradizione mistica***

ITHAMAR GRUENWALD (Tel Aviv University)

10.00 ***L'attesa messianica nell'ebraismo d'oggi***

AMOS LUZZATTO, Presidente dell'UCEI

11.30 ***Il Messia è ancora nome per le nostre speranze?***

PAOLO DE BENEDETTI (Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale)

Moderatore: GABRIELE BOCCACCINI.

venerdì 4 luglio 2003



cultura e attualità

Tendi l'orecchio, c'è il Messia

L'attesa della fine dei tempi è un tema assente dall'orizzonte religioso di oggi? Parlano Luzzatto, De Benedetti, Caruso e Boccaccini

Da Venezia, Francesco Dal Mas

Che cosa resta oggi della speranza messianica? E' il singolare interrogativo che si porranno studiosi europei ed americani nei tre giorni di convegno a Venezia su «Il messia tra memoria e attesa». La prima risposta - problematica - arriva da **Paolo De Benedetti**, della facoltà teologica dell'Italia settentrionale: «E' difficile udire - ammette - nella foresta dei messianismi odierni qualche passo del Messia, accorgersi se "sta venendo" (Elia Benamozegh). Ma è nostro dovere, prima che di credenti, di uomini creati dalla storia tendere l'orecchio e, se è possibile, preparare nel deserto la via di un vero Messia: che, come insegnavano alcuni maestri chassidici, arriverà se io comincerò a essere il Messia di me stesso, senza per questo "privatizzare" l'attesa di tutta la creazione che geme e soffre fino a oggi nelle doglie». Fermenti messianico-millennaristici legati al ritorno di Gesù percorrono la storia cristiana, s'intrecciano con la politica e, come tali, arrivano fino ai nostri giorni. A questo punto gli interrogativi si moltiplicano e le risposte si caricano di ulteriore drammaticità. Come riconosce **Sergio Caruso**, dell'Università di Firenze: «Secondo Lyotard, i *grand récits* caratteristici della politica moderna, le narrative profetiche, hanno perso oggi ogni appeal. La politica post-moderna sarebbe caratterizzata dal declino di ogni tensione messianica. Ma sarà poi vero?».

Un osservatorio speciale per rispondere a questo interrogativo è quello del Medio Oriente. Che ne pensa **Amos Luzzatto**, presidente dell'Unione delle comunità ebraiche in Italia? «E' giunto ora il momento delle scelte - dice con riguardo ovviamente a Israele - fra un Messianesimo che tenga viva la speranza, che infiammi gli ebrei

motivandone quotidianamente gli sforzi e i sacrifici, così come l'edificazione di una cultura che sia adatta a una società migliore - non la migliore che una fantasia utopistica possa immaginare - e un messianesimo che sia soltanto una copertura per una politica intransigente, che trova i propri migliori alleati nei fondamentalismi del mondo arabo-islamico, i quali ne sono l'immagine speculare».

Nel primo secolo E.V. il messianismo era in Israele un messaggio controverso, da molti condiviso con fremente attesa, da molti apertamente rigettato, ricorda **Gabriele Boccaccini** della University of Michigan. Ma la storia del messianismo non si esaurisce col primo secolo. «Da allora in poi essa viene elaborata nei due "sistemi religiosi", giudaismo e cristianesimo, nel primo caso come attesa del Messia ancora da venire, nel secondo come memoria del Messia già venuto e nell'attesa della sua seconda venuta». E lunga le strade della storia cristiana s'incontrano numerosi incroci tra messianismo e politica. «A partire dall'età moderna - puntualizza Boccaccini - la figura del Messia e l'attesa dello *shalom* messianico s'intrecciano con la tradizione mistica e si confrontano con i problemi del mondo attuale. Ma alla fine di tutto questo percorso sorge un interrogativo: cosa resta oggi della speranza messianica?».

«Di solito le rivelazioni hanno a che fare con un libro - prova a rispondere **Caruso** -. Ma non è detto che la prossima sia contenuta in un libro, probabilmente troverò canali diversi. Per esempio, c'è tutto un messianismo su Internet. Ma soprattutto è cambiato il tipo di soggettività. I sistemi filosofici che hanno tenuto il campo finora sono in fondo delle "biografie" di un Super-soggetto, magari senza nome e

cognome; o che magari si chiama Nazione, Classe, Storia, Umanità, Scienza, Razza. Sempre un soggetto da cui ci si aspetta una liberazione. Solo che con questo tipo di soggetto non ci possiamo più identificare. Per identificarsi bisogna essere simili. Io credo che sia cambiata la struttura di fondo della soggettività. Emerge un soggetto che vede il primato del Sé piuttosto che dell'Io. Allora è possibile che non si creda più a quelle vecchie storie». In conclusione? «Quando qualcuno riuscirà a scrivere o comunque a esprimersi nella nuova maniera, a coinvolgere il Sé dei destinatari, riuscirà di nuovo a creare tensioni messianiche e identificazioni ideologiche».

Ma per **De Benedetti** l'attesa, almeno in campo religioso, dev'essere più operativa. E più fiduciosa. «Della nostra epoca - osserva - si può dire contemporaneamente che è molto religiosa e che non lo è più: in realtà, i grandi temi religiosi si sono disciolti o insabbiati nelle più varie forme socio-culturali, psicologiche, pubblicitarie, politiche, che lasciano fuori le grandi istituzioni religiose tradizionali. E questo, in un mondo che non attende più il Messia, produce l'effetto singolare di un moltiplicarsi di messianismi grandi e piccoli, individuali e collettivi, che forse, più che l'attesa di una salvezza, di "nuovi cieli e nuova terra", esprimono la profonda insoddisfazione del presente. Che l'uomo occidentale abbia, come dice Michael Walzer un DNA "esodico", spiega questa insoddisfazione e questo molteplice ansioso sguardo al futuro. Oggi è difficile sentire i passi del Messia, tanto numerosi e tanto rumorosi sono i messianismi. Ma proprio per questo - è l'appello di De Benedetti - il credente deve tendere l'orecchio.

Messianismi e politica : sintesi della conferenza di Venezia *

Messianico, chiliastico e apocalittico non sono affatto la stessa cosa sul terreno teologico. Ma sono tre aspetti che rivelano una straordinaria affinità sul piano psicologico-sociale e psicologico-politico. Quando riescono a trovare una combinazione ideologica, ciò che ne risulta è una intensificazione della fede politica e una trasformazione della politica in religione che - dicono taluni - sopperiscono al declino del sacro e “compensano” i processi di secolarizzazione. Il fine della politica coincide così con la fine della politica.

Se c'è una dottrina dove questo duplice movimento - d'immanentizzazione della trascendenza e di teologizzazione del sociale - appare con estrema chiarezza, questa è il socialismo saint-simoniano. Nelle dottrine “apocriefe” dei discepoli di Saint-Simon, Bazard e Enfantin, la messianizzazione delle aspettative politiche e la politicizzazione delle speranze messianiche assumono caratteristiche decisamente “ideologiche” e tipicamente moderne. Talmente ideologiche che la religione civile proposta da Saint-Simon, il *nouveau christianisme*, viene ripensata a freddo come una religione concorrente e riformulata dai discepoli in funzione della massima diffusione, per appagare i sentimenti profondi delle masse. Talmente moderne che l'atteso Messia verso cui vengono indirizzate le speranze di redenzione - non solo dei lavoratori, ma delle donne - assume le fattezze di una figura femminile, la *Mère*...

Oggi solo gli storici delle dottrine politiche ricordano Bazard e Enfantin, ma fatto sta che il saint-simonismo tenne il campo per decenni, non solo in Francia, coinvolgendo decine di migliaia di persone. Del resto, proprio nel saint-simonismo affondano le radici tanto di Marx quanto di Comte, almeno per quanto riguarda la speranza che l'uno e l'altro ebbero di realizzare il “regno della libertà”, inteso come mondo pacificato e libero da conflitti, e di far ciò grazie alla superiore razionalità di un Potere con la P maiuscola in grado di portare l'umanità fuori dalla preistoria e fuori dall'oscurantismo. Certo, in Marx e in Comte il Messia non ha più le fattezze di un singolo uomo o di una singola donna: è una forza collettiva - il Proletariato come “classe eletta”, oppure la Scienza - ma pur sempre l'eroe di una narrativa profetica, un Soggetto della Storia passibile d'identificazioni mitico-simboliche.

Non c'è dubbio che le *Weltanschauungen* politiche di tipo messianico, chiliastico e apocalittico si siano contese il campo, e le coscienze, fra Otto e Novecento con una foga paragonabile alle guerre di religione: “classi elette” e “razze elette” hanno cercato di “rovesciare la storia” e d'inaugurare un “regno millenario”. Conferendo alla filosofia una influenza che questa non ha mai realmente avuto, si è voluto vedere nella dialettica hegeliana un ingrediente decisivo di queste miscele esplosive. Ora, che il comunismo di Marx abbia a che fare con l'hegeliano “regno della libertà”, è fin troppo ovvio. Che il Terzo Reich di Hitler abbia a che fare con la sintesi come terzo momento della dialettica hegeliana, lo è molto meno...

In realtà tutte queste filosofie della storia, Hegel compreso, trasportano sul piano storico-logico una struttura trinitaria di matrice schiettamente teologica. La magia del numero 3 (Padre-Figlio-Spirito, ma anche Cristo-Anticristo-ritorno del Cristo) ci porta - si direbbe - in quella regione della mente collettiva, dove il Sacro, cacciato dalla porta, rientra dalla finestra e si ripresenta sotto mentite spoglie.

Questa magia del numero 3 possiamo in effetti cercare di capirla sotto l'aspetto storico-culturale; ed è questo l'approccio di Eric Voegelin che interpreta tutte le politiche della redenzione come forme neognostiche: da Gioacchino da Fiore a Lenin, passando per la tradizione ortodossa di Mosca come “Terza Roma”. Ma possiamo anche cercare di capirla sotto l'aspetto psicologico-analitico; ed è questo l'approccio suggerito da Jung. Il quale ipotizza l'esistenza di strutture archetipiche della mente umana, fra cui la Quaternità, e indica nella Trinità una Quaternità mutilata e per così dire purificata dal male (dove il Diavolo, quarto rimosso, resta in agguato e pronto a riemergere). Oppure ancora - per rimanere in ambito psicoanalitico - possiamo interpretarla come un “assunto di base” della mentalità gruppale così come viene analizzata da W.R. Bion: quella fantasia inconscia di “accoppiamento” dove la soluzione di ogni problema “sta per nascere”.

Secondo queste chiavi di lettura (psicologiche) la questione non è più se il messianismo religioso abbia fin dall'inizio un'origine politica o se, viceversa, i messianismi politici abbiano preso il posto del messianismo religioso; piuttosto, se non vi siano strutture di fondo della mente umana che ci sospingono, in determinate circostanze, a pensare il futuro in termini messianici.

Secondo Lyotard, i *grand récits* caratteristici della politica moderna, le narrative profetiche, hanno perso oggi ogni *appeal*. La politica post-moderna sarebbe caratterizzata dal declino di ogni tensione messianica. Ma sarà poi vero?

Sergio Caruso
Facoltà di scienze politiche “C. Alfieri”, Università di Firenze - caruso@unifi.it

* Il testo proposto in questo fascicolo, destinato alla pubblicazione negli atti del convegno, è ovviamente più ampio di quello esposto nella conferenza di Venezia. Per contro, taluni temi dell'esposizione orale (in particolare di carattere psicologico), di cui la sintesi sovrastante reca tracce, sono qui - per mancanza di spazio - appena accennati e saranno, si spera, sviluppati a parte.