
Giovanni Filoramo

IL MESSIANISMO NELLA STORIA DEL CRISTIANESIMO
Aspetti e problemi

1. Il problema della definizione

Se si scorre l'ampia bibliografia relativa al messianismo e ai messianismi nella storia del cristianesimo, si è colpiti da una duplice constatazione. Per un verso, sotto questa etichetta di comodo è possibile ritrovare fenomeni molto eterogenei, che uno sguardo dall'alto fatica a ricondurre nello stesso campo concettuale. Per un altro, lavori che si occupino da un punto di vista storico del messianismo cristiano sul lungo periodo sono pressoché assenti: a differenza di quanto è successo per il messianismo ebraico, manca a tutt'oggi una vera e propria storia del messianismo cristiano. Se queste due affermazioni sono esatte, ne consegue una domanda inevitabile, che fa da sfondo alle considerazioni che seguono: come mai, nonostante una tale abbondanza di libri sul messianismo cristiano, non esiste una sua storia?

Una prima possibile risposta è collegata alla natura stessa del fenomeno: l'attesa del ritorno del messia. Poiché i più antichi seguaci di Gesù lo hanno concordemente visto come il messia, la possibilità che egli si ripresenti sulla scena della storia per sigillarla non può essere delegata ad altre figure, ad esempio profeti o santi: chi si è proclamato messia o è stato visto come tale, ha potuto farlo soltanto al prezzo di presentarsi e di essere visto come un novello Cristo. Non ci si deve, di conseguenza, sorprendere che i tentativi in tal senso a noi noti, nella millenaria storia cristiana, siano pochi e siano stati tutti destinati al fallimento. Una storia del messianismo cristiano rischierebbe, alla fine, di coincidere con una storia dei falsi messia.

Una seconda ragione ha una causa analoga, anche se di segno opposto: il rischio che i suoi protagonisti, se si guarda al messianismo da una prospettiva diversa, non più criptoteologica, com'è implicito nella posizione precedente, ma di storia comparata delle religioni, siano talmente numerosi da rendere l'impresa ugualmente perigliosa. Nella prospettiva dei nativismi, millenarismi e culti di crisi indigeni, spesso e volentieri esito dell'incontro-scontro con le potenze coloniali e con le varie forme della missione cristiana, figure messianiche certo non mancano. Una volta che le si sia riconosciute come tali, esse pongono però un problema più generale, sintetizzato nelle parole dell'antropologo americano Weston La Barre:

[...] la verità è che tutti i messia indigeni non derivano storicamente da un unico genuino messia; al contrario, Cristo è un esempio di una figura molto comune nelle culture del mondo¹.

Dietro questa difficoltà di fondo si cela, in altri termini, un tipico problema di definizione e cioè metodologico. Come molte altre categorie in uso nella storia comparata delle religioni, "messianismo" è una tipica categoria teologica che, per essere usata storicamente, esige una serie di precisazioni

1 R.W. La Barre, *Crisis Cults*, in «Current Anthropology», 1971, XII, n. 1, p. 78.

critiche. Una storia del messianismo cristiano che si attenga a una definizione troppo rigida rischierà di morire sul nascere; d'altra parte, una storia che privilegi una definizione meno vincolata, rischia di volatilizzare il suo oggetto². Come navigare, almeno storicamente, tra questi due scogli?

Una storia del messianismo cristiano non può non tener conto della centralità che vi riveste il concetto teologico. Ciò limita fortemente il campo d'indagine, in pratica riconducendolo nell'alveo tradizionale della storia delle eresie, più precisamente del conflitto tra le varie ortodossie e tutte quelle figure alternative (anche donne!) che sono state viste e/o si sono presentate come un Cristo redivivo, meglio, il Cristo della parusia, pronto a inaugurare il regno finale dei giusti. Questa constatazione, d'altro canto, aiuta a precisare meglio l'oggetto d'indagine: a rigore, non può esistere una storia del messianismo cristiano senza una figura *individuale* di messia. Questo messia, a seconda delle differenti situazioni, potrà assumere volti e aspetti diversi, ma non potrà sfuggire alla logica di doversi presentare come il Cristo degli ultimi giorni.

È intorno a questo nucleo ideologico che ruotano poi gli altri aspetti tipici del fenomeno, per altro comuni a movimenti analoghi, come la necessità dell'esistenza di un gruppo di fedeli disposti a riconoscere il preteso messia (o a rifiutarlo), le motivazioni (la promessa di beni particolari, a cominciare da quelli salvifici) che spingono a credere nelle parole del messia, le più generali condizioni storiche e psicosociali in cui esso attecchisce più facilmente, non per ultimo il rapporto di potere che si viene a stabilire tra il messia e il suo movimento e il più generale contesto religioso (chiesa) e sociopolitico (tipo di potere) in cui egli agisce e con cui si confronta. Questa struttura a quattro: personaggio (messia), annuncio del Regno (millenarismo), società religiosa (chiesa o altro corpo religioso), società politica, costituisce in genere la base soggiacente ai vari movimenti messianici, che, naturalmente, l'articolano poi in modo diverso a seconda del variare delle condizioni storiche. La logica interna dell'articolazione, però, è determinata dal polo intorno a cui ruotano questi elementi e cioè dal dato teologico: la figura del messia e, a monte, la sua autocoscienza. Lo stesso fenomeno moderno dei messianismi secolarizzati in cui il posto del messia individuale può essere preso da un messia collettivo, nazione o popolo, può essere adeguatamente compreso soltanto in quest'ottica.

Per comprendere, di conseguenza, la logica cristiana del messianismo è inevitabile concentrarsi sul messianismo nella sua forma pura e cioè teologica. Senza nessuna pretesa di esaustività, le considerazioni che seguono vertono su questo punto: la complessità della concezione originaria del messia, non riconducibile a un unico tipo o modello, che grazie a questa sua ricchezza ha potuto alimentare nei secoli la fede nel ritorno del messia (vedi § 2 di questo articolo); nel contempo, la centralità che il problema della proclamazione e della autocoscienza riveste nella costruzione dell'identità del messia (vedi § 3).

2 Questa situazione è stata lucidamente esposta da Henry Desroche, pioniere e grande specialista di questo campo di studi: «Il *messianismo* ricopre due concetti distinti: un *concetto teologico* normativo legato alla proclamazione dell'unicità messianica del fondatore del cristianesimo [Gesù Cristo], tutti gli altri personaggi messianici essendo classificati come premessia o falsi messia; un *concetto sociologico* comparativo fondato su una molteplicità di situazioni nelle quali un personaggio fondatore di un movimento storico di liberazione socio-religiosa si identifica o è identificato a una potenza suprema che "irradia" sull'insieme della storia delle religioni così come delle società» (H. Desroche, voce *Messianisme*, in *Encyclopaedia Universalis*, Albin Michel, Paris 1996, vol XV, pp. 7-11, *ivi*, p. 7).

2. Messianismo e identità cristiana

Il giudaismo del tempo di Gesù, nelle sue varie correnti che conoscevano figure diverse di messia (davidico, sacerdotale, profetico, sovrumano), era accomunato da una difficoltà a riconoscere in un determinato personaggio storico il messia atteso dei tempi della fine. Da questo punto di vista, il movimento dei seguaci ebrei di Gesù ha costituito una rottura radicale nel momento in cui ha identificato in un predicatore della Galilea, Gesù di Nazaret, il messia atteso. Che questo sia avvenuto già prima della sua morte ignominiosa o subito dopo, dal punto di vista che ora ci interessa, poco importa. Chi scorre i testi canonici è colpito dalla pervasività di questo riconoscimento: Gesù è il Cristo, al punto che Gesù Cristo diventa una sorta di nome proprio, il titolo di riconoscimento di gran lunga più diffuso nel Nuovo Testamento (più di 500 ricorrenze), presente praticamente in tutti gli scritti (eccezione: 3 Gv). Potremmo, su questa base, definire il cristianesimo nascente come il primo importante movimento messianico giudaico che riesce a sopravvivere alla morte del suo messia; anzi, questa fede diventa l'elemento decisivo di rottura che mette in moto il processo di costruzione di un'identità diversa.

Che tipo di messia era Gesù? La domanda non è peregrina se si tiene conto della varietà delle figure messianiche presenti nel giudaismo del suo tempo: una pluralità di messia che rispecchiava la pluralità dei giudaismi³. Gesù come messia ha ereditato questa pluralità? o la costruzione della sua figura come messia è il frutto di un processo di semplificazione e scelta radicale?

Dietro il comune riconoscimento che Gesù è il messia, i testi del Nuovo Testamento conservano, in realtà, tracce delle diverse concezioni della figura messianica attestate nelle differenti correnti del giudaismo. Senza entrare ora nel merito di questa questione complicata, per proseguire il filo della nostra riflessione sarà sufficiente limitarsi a constatare questa pluralità interpretativa.

Per ebrei e cristiani di oggi, l'idea messianica è strettamente connessa all'idea della fine dei tempi e alla nuova creazione, ma questi concetti emersero solo in una fase relativamente tarda nello sviluppo della religione ebraica. L'attesa messianica, in Israele, ha in origine dimensione esclusivamente storica, non escatologica, e si traduce nella speranza di guide e *leaders* politico-religiosi. Il carattere storico dell'antico messianismo "regale" giudaico non viene negato anche laddove tale speranza prende le forme di un futuro miracoloso di pace e di benessere o al messia siano attribuiti caratteri superumani e uno speciale rapporto di filiazione con Dio. I messia sono in primo luogo i re d'Israele e quindi i loro successori, compresi i sacerdoti, che nell'epoca del Secondo Tempio assumeranno il loro ruolo e le loro prerogative.

In epoca maccabaica, come reazione all'ellenizzazione e alla crisi indotta da Antioco IV, si ebbe una rinascita di attese messianiche, caratterizzate dalla figura di un messia escatologico, una figura dotata di caratteri sovrumani, come testimoniato dal *Libro di Daniele*. Nel contempo, emergono e si affermano altre interpretazioni, favorite da quest'epoca di profonda crisi. I settari di Qumran elaborano una concezione di un duplice messia, regale e sacerdotale, con prevalenza del secondo, com'era tipico di una struttura comunitaria retta da una casta di sacerdoti e che era critica verso la coeva monarchia degli Asmonei. Nel contempo, si veniva elaborando nell'enoichismo – una corrente di pensiero che ha nel *Libro di Enoc* il suo testo

3 Cfr. J. Neusner (a cura di), *Judaisms and their Messiahs at the turn of the Christian Era*, Cambridge University Press, Cambridge 1987.

di riferimento – la concezione del messia come “Figlio dell’Uomo”: un personaggio celeste, creato prima degli angeli, in linea con una tradizione, come quella enochica, caratterizzata da un pessimismo cosmico e dunque alla ricerca di una figura salvatrice in grado di affrontare la radicalità del male indotto dal peccato degli angeli.

Ora, tracce di queste varie concezioni messianiche sono presenti nei testi del Nuovo Testamento. E questo, come dimostrano le genealogie di Matteo e di Luca, a cominciare dalla concezione messianica regale, che voleva il messia un discendente della casa di Davide. Si tratta di una tipica visione di storia della salvezza: Gesù è il messia che viene a compiere e realizzare le profezie dell’antico patto. Gesù, d’altro canto, non si chiama mai direttamente “figlio di Davide”, anche se consente che altri così lo definiscano. Quando, trovandosi tra i farisei⁴, chiede loro come mai pensino che il messia sia figlio di Davide se, sotto ispirazione, Davide stesso lo dice suo Signore e ne vaticina l’intronizzazione alla destra di Dio⁵, non vuole rifiutare per sé questo titolo, ma insinuare la sua trascendenza, sottolineando che egli non è chiamato a restaurare il regno in senso politico e terreno. Pertanto, nell’appellativo che gli si attribuisce di “figlio di Davide”⁶, neppure con la predicazione con cui si rendono solitamente manifeste la regalità e la potenza di Dio, la sua giustizia e la sua salvezza, la sua pace e la liberazione dal peccato, v’è allusione a onori o poteri terreni.

Quanto a Paolo, che non ha conosciuto Gesù, egli si concentra sul valore salvifico della sua morte, introducendo una concezione soteriologica di messianismo. L’espressione “in Cristo”, tipica del messaggio paolino, indica la centralità di Gesù-Messia nella fede cristiana. Per Paolo il Cristo è “il luogo” in cui tutti gli uomini trovano la salvezza: «Nessuna condanna v’è dunque ora per quelli che vivono in Gesù Cristo»⁷; Gesù è la meta ultima che accoglie e unifica dando senso e valore alla storia della salvezza: «[...] perché voi tutti siete uno in Cristo»⁸.

Mentre la *Lettera agli Ebrei* testimonia la presenza di una lettura teologica del Cristo-messia di tipo sacerdotale⁹, altri testi del Nuovo Testamento contengono evidenti allusioni a una interpretazione della sua messianicità in chiave profetica¹⁰, importante perché rimanda al tema del servo sofferente e cioè di una figura di profeta apparentemente sconfitto, che però proprio nella sua sconfitta trova il modo di realizzare il suo messaggio: un nucleo messianico, inutile dirlo, di grande importanza, che sta al centro dell’azione di non pochi successivi messia.

L’influsso messianico prevalente sembra, però, essere quello legato al figlio dell’uomo. L’uso frequente di questo titolo (circa 70 volte) rinvia al fatto che il “figlio dell’uomo” di Daniele viene sulle nubi del cielo e fa presentire una dignità messianica più alta e profonda, che si coglie specie nei contesti in cui si esprimono l’autorità (*exousia*) di Gesù

4 Mt 22,42-46.

5 Sal 109,1.

6 Cfr. Mt 1,1.5.20; Lc 1,26; 2,20; Gv 7,42.

7 Rm 8,1.

8 Gal 3,28.

9 Lettera agli ebrei 2, 17, vedi 1 Sam 2,35 LXX.

10 Lc 4,18 e s. a partire da Is 61,1 e s.; Atti 10,38.

(ad esempio sul sabato¹¹); la sua sofferenza e passione¹²; la parusia¹³; la sua missione d'inviato escatologico per giudicare le genti alla fine dei tempi¹⁴. Gesù stesso approfondisce e amplia la valenza del titolo in tal senso quando, rispondendo nel Sinedrio al sommo sacerdote, mentre ribadisce: «Tu lo dici, io lo sono»¹⁵, aggiunge: «ma, io vi dico, d'ora innanzi vedrete il figlio dell'uomo seduto alla destra di Dio, e venire sulle nubi del cielo». Il passo relativo alla venuta del "figlio dell'uomo"¹⁶ è un chiaro annuncio di salvezza e un invito alla speranza, nonostante e al di là delle persecuzioni inflitte e delle sofferenze sopportate a causa della fede nel Vangelo¹⁷.

A questa concezione del messia come essere celeste la tradizione cristiana aggiunge due importanti novità. In primo luogo, in quanto messia, egli è il figlio dell'uomo che ha il potere di rimettere i peccati, venuto ad annunciare l'imminenza di un regno che tende ad essere interpretato come una realtà interiore. Egli è una figura preesistente e "nascosta" fin dal momento della creazione, che si rivelerà alla fine dei tempi come giudice escatologico, «quando verrà nella gloria del Padre suo con gli angeli suoi»¹⁸; nel contempo, la risposta di Gesù¹⁹ rivela nella sua essenza la novità scandalosa da un punto di vista farisaico: Gesù è salvatore già su questa terra grazie al suo potere di liberare dai peccati. In secondo luogo, in particolare con Giovanni e il suo "Prologo", questa sua dimensione celeste si rivela fondata sulla figliolanza divina: in quanto tale, il messia non è più solo una creatura, per quanto angelica, ma una vera e propria figura divina, superiore alle stesse figure angeliche.

La figura del messia che emerge dai testi canonici del Nuovo Testamento è, dunque, particolarmente complessa, anche se sullo sfondo di alcuni elementi comuni che ritornano continuamente e che contribuiscono a dare al messianismo cristiano il suo volto caratteristico. Il primo elemento, il più importante, discende dalla specificità stessa di Gesù il Cristo: il suo rapporto particolare con il Padre. In quanto tale, in quanto messia di origine divina, egli acquista uno statuto ignoto al messia della tradizione ebraica precedente. Così, egli viene ad essere costitutivamente diverso da figure pure affini come il profeta, che rimane una semplice creatura, mentre il modello di messianità incarnato dal Cristo implica e presuppone un legame di identificazione più forte con la divinità, un vero e proprio legame di parentela: mentre il profeta è unito a Dio da una relazione elettiva, il messia è legato a Dio da un vincolo per così dire sostantivo. Secondo questo modello, nella storia del cristianesimo il fatto di presentarsi come messia e di essere riconosciuto come tale presuppone che il messia in questione in qualche modo si consideri e sia visto non come una semplice creatura, ma, al pari del Cristo, come un essere divino.

11 Mc 2,28.

12 Mt 8,20; Mc 9,31.

13 Mc 13,26.

14 Mt 25,31; Gv 5,27.

15 Mt 26,64.

16 Mt 24,29-31; Mc 13,24-27; Lc 21,25-28.

17 Secondo Gv 4,25 sg, Gesù realizza anche un'attesa messianica samaritana: un indizio interessante di come il predicato di messia potesse essere interpretato in modi diversi e in contesti diversi.

18 Mc 8,38.

19 Mc 14, 61-62.

Il secondo elemento distintivo del messianismo cristiano è eredità evidente di quello ebraico, anche se questa eredità, riletta sullo sfondo sopra delineato, acquista una valenza diversa. Mi riferisco all'*attesa*, a sua volta resa possibile dalla specifica concezione ebraica e cristiana del *tempo*. Nei suoi studi, Gershom Scholem ha messo in luce due tendenze opposte del messianismo giudaico: quella restaurativa, in cui ci si aspetta che il messia restauri la gloria del passato, e quella utopica, in cui il messia dovrà inaugurare un ordine completamente nuovo del mondo. Il cristianesimo ha in qualche modo fuso queste due tendenze nello scenario del regno millenario dei capitoli finali dell'Apocalisse canonica; esso è restaurazione dell'ordine paradisiaco, ma anche capovolgimento utopico della situazione presente di oppressione e di crisi. L'attesa del regno, d'altro canto, presuppone l'attesa del messia, ne è, per così dire, sigillo e certificazione, realizzazione definitiva di quanto preannunciato dal Gesù storico. Ma, in quanto tale, non va confusa col messianismo vero e proprio, che è attesa della figura salvifica del messia. Nella storia cristiana, vi può così essere un millenarismo senza messia, ma non un messianismo senza attesa del millennio. Il millennio è l'oggetto di una speranza, spesso collettiva, che ha la sua pietra d'angolo, il suo motore immobile, nella figura del messia *redivivus*, qualunque forma egli decida di assumere. Inoltre, la particolare natura della figura del messia cristiano, alfa e omega, lo rende – a differenza ad esempio del profeta – colui che, come ha inaugurato il tempo storico, del pari è incaricato di chiuderlo definitivamente in quanto *Kyrios*.

Quest'ultimo accenno aiuta a mettere in luce un terzo aspetto distintivo del messianismo cristiano, legato al modo in cui esso tende a rileggere la figura del potere di cui è portatore. Come si è già avuto occasione di ricordare, l'antico messianismo ebraico era all'origine una concezione storica che mirava a promuovere una restaurazione della monarchia davidica. In quanto tale, esso veicolava una tipica concezione del potere: l'"unto" del Signore, secondo un'ideologia regale largamente diffusa nel Vicino Oriente antico, era un re scelto da Dio per garantire la supremazia definitiva del suo popolo, Israele. Questa valenza politica è costitutiva del messianismo ebraico e ne accompagna con le sue varianti la storia millenaria fino ad oggi. L'emergere di una concezione escatologica ha radicalizzato questa lettura teologico-politica della storia: non vi sarebbe stato che *un* messia, il quale sarebbe comparso inaugurando il tempo della fine. Paradossalmente, il compimento della signoria di Israele avrebbe coinciso con il superamento di ogni signoria terrena.

Il messianismo cristiano delle origini ha ripreso questa concezione, rileggendola sullo sfondo della regalità del Cristo. La signoria del Cristo sulla storia si compirà definitivamente soltanto con la parusia, ma essa è già in atto a partire dal momento in cui il Cristo è asceso al cielo in gloria e siede alla destra del Padre onnipotente.

3. *Variazioni storiche*

Sulla base di quanto precede, una storia ideale del messianismo cristiano dovrebbe essere costruita a più livelli o per cerchi concentrici, a partire dal suo nucleo forte: la comparsa di individui, uomini e donne, che si presentano come il messia, tali sono creduti da un gruppo di seguaci che costruiscono intorno alla figura del presunto messia un movimento, il quale si confronta poi, a partire dall'annuncio messianico, con i poteri costituiti religiosi e politici. Su

questa base, è poi possibile allargare il campo allo studio di temi e figure messianiche, come ad esempio la credenza nell'ultimo imperatore o le varie forme secolarizzate di messianismi politici.

La storia del messianismo cristiano ha alcuni tempi forti, che coincidono con particolari situazioni di crisi. Un primo periodo di effervescenza messianica è il XII secolo. Un secondo coincide con la grande crisi segnata dalla Riforma e dalla rottura dell'unità confessionale europea. Un terzo periodo accompagna la storia dell'espansione coloniale e missionaria. Un quarto, infine, che in parte si sovrappone col precedente, è legato all'emergere di forme secolarizzate di messianismo. Essa presenta alcune caratteristiche di fondo legate alla storia diversa delle sue confessioni principali: cattolico-romana, ortodossa e protestante.

La tradizione ortodossa bizantina si caratterizza per l'assenza di vere e proprie figure che si siano dichiarate apertamente messia e tali siano state credute. L'unica eccezione potrebbe essere costituita dal caso di certi bogomili, un caso dubbio perché l'unica fonte a disposizione è ereticale ed è difficile pronunciarsi sulla storicità di tale accusa. Eutimio, monaco del monastero costantinopolitano della Peribleptos, scrive nel 1050 ai fedeli della diocesi di Armonia per metterli in guardia dagli eretici bogomili, definendo questi ultimi pseudocristi e pseudoprofeti²⁰: un'accusa topica, dalla quale, di conseguenza, non è detto si debba dedurne che dei bogomili si definissero *Cristi, Cristoiv*. La notizia ritorna nel *Synodikon dell'Ortodossia*, un documento redatto dopo la fine dell'iconoclasmo (cioè la lotta da parte imperiale contro il culto delle immagini) per essere letto ogni anno durante la prima domenica della Quaresima, e successivamente ampliato.

Nella sezione dedicata ai bogomili si legge:

Anatema a Pietro, capo dell'eresia dei Messaliani, cioè Licopetriani e Fundagiagiti e Bogomili, che si è dato il nome di Cristo (o messia?) e ha promesso di risuscitare dopo la morte, soprannominato Licopetro perché giustamente seppellito dalle pietre per le sue infinite stregonerie e per la sua condotta abominevole ha promesso ai suoi malvagi iniziati di risuscitare dopo tre giorni e a quelli che se ne stavano attorno alle sue infami reliquie dopo tre giorni apparve un demone con sembiante di lupo che se ne usciva dalle pietre.

La notizia rimane comunque interessante perché ci ricorda il contesto in cui in genere si assiste, in Occidente, alla autoproclamazione messianica: un contesto di conflitto di potere tra gruppi apostolici, che aspirano a restaurare il modello della chiesa primitiva, e dunque a vivere come apostoli una vita di semplicità e povertà, e le strutture ecclesiastiche dominanti. Questo, in effetti, sembra essere il filo rosso che, nella chiesa cattolico-romana medievale, lega le varie forme di autoproclamazione messianica a noi note.

I due casi più noti sono quelli di Tanchelmo e di Eudo della Stella, ampiamente studiati, ma che merita brevemente ricordare perché entrambi i personaggi presentano per la prima volta in modo chiaro i tratti di veri e propri messia. La prima figura, che sul piano storico assume specifici connotati messianici, compare all'inizio del XII secolo, su uno sfondo non solo di trasformazioni sociali ed economiche – legate soprattutto all'espansione dei commerci e all'emergere del ceto mercantile – ma anche di forti tensioni religiose connesse alla grande "riforma" di papa Gregorio VII della seconda metà dell'XI secolo. La lotta contro gli abusi

20 Mt 24,24.

e la corruzione morale degli ecclesiastici promossa dal pontefice ebbe non di rado l'effetto di suscitare vere e proprie rivolte contro il clero e contribuì, come contraccolpo, a diffondere un sentimento anticlericale, connesso a una rivalutazione del significato evangelico della povertà di contro al lusso degli ecclesiastici. Tra i ceti che accolsero con favore certi aspetti dell'azione e dell'ideologia di Gregorio VII, anche in una prospettiva strumentale alla propria affermazione sociale e economica, vi era quello dei mercanti, allora in fase di ascesa sulla scia della ripresa dei traffici e dei commerci. La polemica contro il lusso degli esponenti della Chiesa si accompagnava così alla rivendicazione di maggiori spazi di libertà per le attività commerciali, spesso controllate e limitate dai poteri vescovili. Su queste premesse di fondo si colloca la vicenda di Tanchelmo²¹.

Forse notaio alla corte di Roberto II, conte delle Fiandre e deciso sostenitore della riforma gregoriana, Tanchelmo intorno al 1110 iniziò ad atteggiarsi a profeta; dopo un iniziale insuccesso a Bruges, la sua predicazione ebbe fortuna a Utrecht e ad Anversa. Erano territori, questi, dove le forti attività mercantili e commerciali acuivano i contrasti tra i mercanti e gli ecclesiastici: i mercanti cercavano dunque più spazio e accusavano gli ecclesiastici di "avarizia", cioè di vivere nel lusso di contro all'esempio evangelico riproposto dalle istanze della riforma gregoriana. Tanchelmo si inserì in queste accese tensioni, attaccando a sua volta il clero. Vestito da monaco, predicava in aperta campagna, apparendo come un santo uomo, e attirando l'attenzione delle folle. Dopo il clero e il suo stile di vita, la polemica di Tanchelmo si aprì a nuove prospettive più radicali, rivolgendosi contro i sacramenti e le chiese, in cui appunto i sacramenti erano amministrati da mani indegne. Per effetto di queste invettive, che avevano una forte presa sul popolo, le chiese si vuotarono e i fedeli disertarono i sacramenti, particolarmente l'eucaristia. In seguito Tanchelmo convinse il popolo a non versare più le decime – particolarmente avversate dai contadini – ai preti. In tal modo, Tanchelmo guadagnava sostenitori non solo tra le classi mercantili e artigiane, ma tra gli stessi contadini. I suoi seguaci crebbero fino a diventare una vera e propria comunità che gli obbediva devotamente. Tanchelmo iniziò a predicare protetto da una guardia armata e preceduto da una spada e dal suo vessillo in funzione di insegne regali. In questo contesto dai tratti rivoluzionari si autoproclamò di fronte alla massa dei fedeli «Dio al pari di Cristo», dichiarando di possedere «come lui lo Spirito santo»²². A seguito di questa autoproclamazione di stampo messianico, Tanchelmo diede inizio a una sorta di nuova liturgia, un nuovo culto al cui centro era lui stesso: ad esempio, distribuiva l'acqua del suo bagno ai fedeli, che la bevevano come una sorta di sostituzione dell'eucaristia o la conservavano come reliquia. In seguito, si fidanzò con la Vergine, in forma di statua, e ricevette ricchezze dai fedeli.

La comunità venne strutturata secondo precise forme gerarchiche, al cui centro vi era un doppio gruppo di "eletti". Intorno a Tanchelmo vi erano 12 uomini che svolgevano un ruolo analogo a quello degli Apostoli, e una donna, che rappresentava la Vergine Maria. A un livello poco più esterno si collocava il gruppo delle guardie armate, la milizia del nuovo messia; infine, la massa dei fedeli. Le prime due cerchie ritenevano di essere la "vera Chiesa". Il successo della sua predicazione consentì a Tanchelmo di prendere il controllo di Anversa

21 Le linee della vicenda sono in N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di Comunità, Milano 2000, pp. 59-61; per le fonti principali cfr. *ivi*, p. 59, note 2-3.

22 *Ivi*, p. 60.

e di fondarvi un “regno” dai caratteri messianici. Con i seguaci della guardia consumava sontuosi banchetti. Catturato nel 1112 dall’arcivescovo di Colonia, fuggì e venne ucciso da un prete nel 1115.

La vicenda di Tanchelmo si iscrive a pieno titolo nella storia del messianismo cristiano. Anche se le fonti a disposizione sono poche e indirette, esse mettono chiaramente in luce la dinamica di fondo: un processo di progressiva “presa di coscienza”, che culmina in una autoproclamazione messianica. Anche se ignoriamo se alla base di questa autoproclamazione vi sia, com’è invece attestato in altri casi, un’esperienza particolare (in genere, una visione in cui è lo stesso Cristo a rivelare al futuro messia la sua vera natura e la missione che l’attende), su questa base egli inaugura con la sua comunità il Regno (i banchetti, segno dell’avvento del millennio dell’abbondanza) che – rilettura in chiave politica – si dà una base politica.

Circa trent’anni dopo, si formò in Bretagna un movimento simile, quello di Eudes de l’Etoile (Eudo o Eone della Stella), proveniente da una famiglia nobile di Loudéac in Bretagna. Eudo, cui le voci popolari attribuivano poteri magici, fondò una sua Chiesa, con arcivescovi e vescovi. La scarsità delle fonti non consente di ricostruire se non nelle sue linee di fondo l’intera vicenda²³. Un tratto caratteristico (e tuttavia certo non esclusivo) di quella nuova Chiesa era dato dalla pratica del mutamento di nome: ai fedeli venivano attribuiti nuovi nomi, come ad esempio Saggezza, Sapere, Giudizio, o nomi di apostoli; Eudo assunse il nome Eon. Sembrano emergere qui, pur confusamente, influssi di derivazione gnostica o manichea, di cui appare problematico ricostruire le provenienze storiche. Tuttavia, Eon de l’Etoile scelse per sé l’appellativo di “Figlio di Dio” e “Re dei Re”²⁴.

Eon, a differenza del “messia di Anversa” Tanchelmo, operava nelle campagne e nelle foreste più selvagge tra le regioni di Bretagna e Guascogna, seguito da un’orda di seguaci. Non è da escludere che lo specifico contesto della carestia del 1144-’46 abbia contribuito a spingere il gruppo a condurre una vita di tipo nomade. Di fatto, l’orda di Eon si spostava continuamente, saccheggiando, uccidendo e rapinando, in particolare gli edifici ecclesiastici e i monasteri. I seguaci del messia Eon costituivano una corte, come nel caso di Tanchelmo, e vivevano nel lusso rifiutando di compiere lavori manuali; tale tipo di vita veniva definito come uno stato di “gioia perfetta”. Tornava inoltre, ma senza l’esplicito significato messianico visto in precedenza, il tema del banchetto come momento centrale dell’aggregazione comunitaria.

Il potere di Eon si estendeva ben oltre i suoi fedeli diretti e si sottrasse per alcuni anni alla cattura delle milizie inviate per combattere quella pericolosa forma di eresia. Imprigionato nel 1148 e condotto nella cattedrale di Reims a un sinodo presieduto dal papa Eugenio III, Eon non smentì la sua missione messianica, dichiarando di essere «Colui che doveva venire a giudicare i vivi e i morti, e il mondo col fuoco», lasciando emergere le venature apocalittiche delle sue concezioni. Gli squilibri e le stranezze del messia – come ad esempio la funzione del suo “bastone biforcuto” in base al quale egli stesso e Dio regolavano il “governo dell’universo” – non distolsero il sinodo dal chiuderlo in prigione, dove poco tempo dopo morì. Molti dei suoi seguaci, che si rifiutarono di rinnegarlo e di rigettarne le dottrine, vennero condannati al rogo come eretici.

23 Sulle fonti cfr. *ivi*, p. 62, nota 7. L’intera vicenda è alle pp. 62-63.

24 Cfr. *ivi*, p. 62.

Anche qui l'elemento determinante è l'identificazione con il messia, in questo caso, stando almeno alla fonte a disposizione, nella sua funzione apocalittica di Figlio dell'uomo che verrà a giudicare i vivi e i morti: funzione di giudice e ruolo della giustizia che recitano una parte determinante nell'annuncio messianico e che ritornano continuamente nei vari movimenti messianici cristiani.

Un secondo periodo fondamentale, come ricordato, coincide con l'avvento della Riforma e si concretizza, com'è noto, nell'anabattismo münsteriano: un caso troppo noto per insistervi. Mi limito a sottolineare alcuni elementi. Vi è, intanto, una linea di continuità che attraversa tutto il secolo XVI, un vero e proprio messianismo anabattista che si dimostra capace, nonostante le durissime repressioni, di produrre una serie di figure messianiche, da Jan Bockelson, messia davidico anabattista della Nuova Gerusalemme di Münster (1534-1535), attraverso David Joris, fino a Jan Willemsen, morto sul rogo il 12 marzo 1580 a Dinslaken presso Wesel, con cui si chiude la parabola del messianesimo anabattista del Cinquecento. Ognuno dei tre casi, poi, è contraddistinto da una chiara coscienza messianica del protagonista, anche se, a seconda del modello prescelto, le conseguenze di questa presa di consapevolezza si riveleranno molto diverse.

Bockelson, noto anche come Giovanni di Leida, che era rimasto nell'ombra fino alla morte di Jan Matthys, colse l'occasione della morte del "profeta" per assumere il comando assoluto, vantando continue rivelazioni e ispirazioni. Su questa base, convinse tutti a istituire un nuovo governo della città, formato da dodici Anziani, sull'esempio dell'antico Israele, e da se stesso; venne promulgato un nuovo codice giuridico improntato a una moralità estremistica: ogni trasgressione era punita con la morte, anche, ad esempio, l'insubordinazione dei figli verso i genitori, della moglie verso il marito, etc. Una severa vigilanza controllava l'applicazione del nuovo codice. In un primo tempo Bockelson conservò l'istituto del matrimonio, limitandolo ai soli aderenti all'anabattismo; ben presto però istituì la poligamia (in città, le donne erano tre volte più degli uomini). A forza di intimidazioni, la nuova norma fu accettata e messa in atto (dopo una rivolta, i cui protagonisti, circa 50, furono tutti uccisi). Intanto l'assedio proseguiva, ma con scarso impegno, e la città resisteva. In effetti, a fronte delle milizie di mercenari che li combattevano, i soldati della Nuova Sion erano molto più motivati e organizzati, e colsero alcuni importanti successi, attirando dalla loro parte anche gruppi di assediati attratti dal nuovo regime e dalla paga regolare. Dopo una grande vittoria, Bockelson si fece proclamare, tramite un nuovo "profeta", Dusentschur (che aveva profetizzato che Bockelson sarebbe diventato re del mondo intero, ereditando lo scettro di Davide), "messia degli ultimi giorni": iniziava una nuova fase, quella del regno messianico realizzato.

Non tutti i cittadini furono convinti, ma per tre giorni i predicatori spiegarono che Bockelson era proprio il messia atteso dai profeti della Bibbia, e alla fine nessuno manifestò più dubbi. Il messia, con la consueta abilità, diede fondo alle tattiche di cui disponeva per far risaltare la sua eccezionalità e quella del suo Regno: nuovi nomi per le strade e le porte della città, per i giorni della settimana, per i neonati; nuove monete (solo simboliche) d'oro e d'argento con scritte millenaristiche, un nuovo emblema della sovranità del messia, che veniva portato dai suoi cortigiani ed era il segno del nuovo Regno: un globo trafitto da due spade e sormontato da una croce, con il motto "un re di giustizia su tutti". L'ideologia del messia di Münster prendeva forma tramite discorsi e opuscoli,

di tono sempre più profetico e millenaristico. Per giustificare la ricchezza e il lusso in cui viveva, Bockelson spiegò di essere ormai morto al mondo e alla carne, e che presto tutti sarebbero stati come lui.

Il suo ruolo messianico si fondava su una teoria di ascendenza gioachimita relativa alle tre epoche adattata alla sua persona: la prima età era quella del Peccato, chiusa dal Diluvio biblico; la seconda era l'epoca della persecuzione e della Croce: lo stesso Cristo aveva avuto un successo effimero, annullato dalla Chiesa cattolica; l'epoca delle tribolazioni stava però per finire, Cristo stava per tornare, e il suo Regno di Münster era la preparazione alla Parousia finale, preparata dal messia Jan Bockelson, il nuovo Davide, che realizzava tutte le antiche profezie bibliche. Partendo di lì, il nuovo Popolo di Dio avrebbe conquistato tutta la terra: i "santi" anabattisti avrebbero allora sterminato i nemici e sarebbero vissuti in pace, eredi della terra e di tutti i suoi beni, in comune.

Diversa fu la coscienza messianica del secondo messia, David Joris. Convinto come molti di vivere alla fine dei tempi, non aveva inclinazioni per il millenarismo messianico rivoluzionario che in quegli stessi anni aveva portato Giovanni di Leida a fondare la Nuova Sion di Münster. Era inoltre convinto, di contro a molti anabattisti, della validità delle esperienze spirituali, profetiche e visionarie. Un punto di svolta nella sua vita si ha nel 1536 quando Joris ricevette una lettera di una sua discepola e ammiratrice, Anneke Jans, che lo esortava a credere che Dio lo aveva chiamato a un grande compito riguardante la preparazione della venuta di Cristo. In seguito alla lettera, Joris ebbe una visione e rapimenti mistici per una settimana, dopo i quali accettò la chiamata divina di cui gli aveva scritto Anneke. In poco tempo Joris elaborò la dottrina dei "tre Davide". Convinto che la perfezione divina stesse nel numero 3, si proclamò il terzo Davide, dopo il re d'Israele, nel quale erano lo Spirito e il potere di Dio, e dopo Gesù Cristo, nel quale era discesa intera la divinità (e che era "Davide" in quanto suo discendente e messia). Il terzo Davide, lo stesso Joris, era il minore dei tre e tuttavia "il più grande", perché chiamato a portare a compimento l'opera dei primi due. Emerge qui una chiara coscienza messianica, caratterizzata dal fatto che l'identificazione con il Cristo non è totale: se solo Cristo è il Signore, tuttavia a lui stesso è destinato il compito di sconfiggere la morte e le sue opere. Joris è dunque insieme un capo carismatico e un personaggio escatologico che svolge una funzione di messia davidico incaricato di preparare il Regno futuro.

La caratteristica fondamentale del messianesimo di Joris è, però, un'altra. Mentre Giovanni di Leida aveva dato una lettura politica e letterale dell'avvento del Regno, con le ben note tragiche conseguenze, Joris, facendo tesoro degli esiti negativi di questa esperienza, ne dà una lettura più individuale e interiore: un messianismo spiritualistico, in cui il messia davidico Joris costituisce il modello di vita spirituale per i suoi seguaci. La sua missione di redenzione non si esprime nell'azione esteriore, ma nell'insegnare l'amore delle creature, la sopportazione delle persecuzioni e l'ascolto delle ispirazioni e dell'illuminazione interiore. Presto, nel pensiero del nuovo *leader* messianico anabattista, anche la Parola della Bibbia diventerà secondaria e il primo posto sarà tenuto dall'ispirazione interiore e dal fatto di rivivere in modo spiritualistico, interiore e soggettivo tutta la passione e risurrezione del Cristo.

Tralasciando ora altri esempi, rari e certo meno rilevanti sul piano storico, ma pur significativi, di autocoscienza messianica che si hanno anche in ambito cattolico nel più generale clima di crisi religiosa del Cinquecento, conviene piuttosto rilevare che il periodo che va dalla fine del Cinquecento a tutto il Settecento sembra caratterizzato, per contrasto, da una

sostanziale crisi delle emergenze messianiche cristiane secondo il modello che stiamo seguendo in queste rapide riflessioni. Infatti, dopo i numerosi esempi di fenomeni messianici sia nell'ambito dell'anabattismo sia all'interno del cattolicesimo italiano che hanno segnato il XVI secolo, nel cristianesimo europeo non appaiono emergere fenomeni di messianismo definiti in modo preciso. Ciò tuttavia non significa che il complesso panorama storico e religioso europeo per oltre tre secoli non abbia dato luogo a speranze e utopie religiose e rivoluzionarie variamente connotate, o a millenarismi, attese profetiche, correnti di spiritualismo radicale, o altri fenomeni di "entusiasmo" o di protesta religiosa. Ciò che occorre registrare, senza poterne indagare più a fondo le cause in questa sede, è piuttosto il fatto che è il messianismo come specifico fenomeno religioso a scomparire dall'orizzonte religioso dell'Europa dell'Antico Regime e oltre, fino alla Restaurazione di primo Ottocento. Possono essere avanzate varie cause, ma, in assenza di un'indagine sistematica di lungo periodo, converrà limitarsi ad osservare che la formazione degli stati moderni, il costituirsi di strutture ecclesiastiche rigide in ambito protestante e il trionfo sulle dissidenze della Chiesa tridentina sono tutti fattori tipici del cosiddetto "disciplinamento", che non dovevano favorire l'emergere di rivendicazioni messianiche. Queste tendono ora a spostarsi alla periferia, e cioè nei paesi coloniali, dove incominciano a manifestarsi forme di messianismi indigeni, destinati ad esplodere successivamente. Vi sono, naturalmente, alcune eccezioni a questa situazione generale di stallo, come insegna il caso del quacchero James Nayler (1618-1660), che venne riconosciuto da alcune sue seguaci come novello Cristo, anche se sembra che egli non accettasse questa proclamazione se non nel senso, tipico del quaccherismo, del riconoscimento della scintilla divina presente in lui; o di Simon Morin (1623-1663), il messia illuminato della Francia di Luigi XIV: caso meno noto di quello di Nayler, ma che comunque ci riporta a un periodo, quello immediatamente successivo alla pace di Westfalia, caratterizzato ancora in vari paesi europei da una situazione di profonda crisi. Queste eccezioni, d'altro canto, non mutano nella sostanza questo quadro di fondo.

Come si è accennato, un ultimo periodo di rinascita di attese messianiche, in cui emergono alcune figure di messia, è l'Ottocento. Il caso più noto ed emblematico è rappresentato da Davide Lazzaretti, il profeta dell'Amiata. Di questo episodio ben noto, per i nostri scopi basterà limitarsi ad osservare, in linea con le osservazioni precedenti, il modo in cui si è configurata e giustificata l'autocoscienza messianica del Lazzaretti²⁵.

Nella sua produzione un posto fondamentale occupa un libro scritto nel suo soggiorno in Francia nella primavera del 1876 e intitolato *La mia lotta con Dio, ossia il Libro dei Sette Sigilli*. Esso è diviso in due parti. La prima costituisce una "lotta" con Dio, immaginata sulla falsariga della lotta di Giacobbe con l'angelo. Attraverso una serie di visioni e come conseguenza di un viaggio celeste presso il trono divino, il Lazzaretti riceve la rivelazione di essere il Cristo della parusia; di conseguenza, egli si rende conto di essere l'aspetto "umano" di un Dio di giustizia, che distruggerebbe l'umanità se non intervenisse, a pregare di salvarla, il Figlio misericordioso. Tema centrale della prima parte è, dunque, la costruzione della coscienza e dell'identità messianica, che il Lazzaretti ottiene scoprendo la sua natura divina. Per svolgere il compito che lo attende, egli rinuncia esplicitamente a un impero terrestre,

25 Ho esaminato il caso nell'articolo *Metamorfosi del tempo apocalittico nel movimento di Davide Lazzaretti*, in «Humanitas», 1997, n. 2, pp. 190-208.

chiedendo al suo posto una santa milizia con la quale preparare il tempo della fine. Infine, per salvare l'umanità, secondo il modello del messia sofferente, egli offre in sacrificio la sua vita. Il Lazzaretti diviene così, legittimamente, "Davide" e cioè messia davidico, regale. Il libro contiene, così, due anni prima della sua tragica morte (1878), una lucida profezia del suo destino messianico.

Dei tanti elementi che meriterebbero di essere approfonditi, a me preme, in conclusione, sottolinearne uno. In una storia ideale del messianismo cristiano, il caso di Lazzaretti ripropone ancora una volta quel problema dell'autocoscienza messianica – non a caso al centro della ricerca su Gesù il Cristo – come fattore scatenante della "crisi" che può poi portare alla costruzione di un vero e proprio movimento messianico. Analogo, ma distinto dal problema del carisma profetico come fonte del particolare potere su cui si fonda la successiva azione del problema, il tema dell'autocoscienza messianica costituisce il filo rosso che lega le vicende dei vari messia ricordati. Se, per un verso, essi costruiscono la propria identità rifacendosi a una delle varianti delle concezioni del messia presenti nel Nuovo Testamento, per un altro, ciò che li accomuna è l'autoconsapevolezza di un processo di identificazione con Cristo: essi sono il Cristo della parusia. Questa identificazione diventa la fonte di un potere metaumano, che il messia di turno può realizzare secondo i due classici modelli del Regno terrestre millenaristico o del Regno interiore sulle coscienze individuali.

Conclusioni

Una caratteristica distintiva della fede cristiana è la possibilità che essa offre di una identificazione con il Cristo come modello divino che realizza nel contempo, mediante l'incarnazione, la passione, la morte in croce e la resurrezione, un percorso ideale di umanità capace di divinizzarsi. Essere un *alter Christus* è stata la molla di innumerevoli uomini e donne che hanno scelto il cammino di una perfezione esemplata su quella del Cristo stesso. Dietro questo Cristo, d'altra parte, vi era sempre l'ombra o il ricordo del Gesù, di un uomo in carne e ossa. L'identificazione con il Cristo in quanto messia poggia, di contro, su di un'esigenza diversa. Anche se, come si è visto, molteplici sono le letture di questa figura presenti nei testi canonici, esse convergono inevitabilmente in una: quella del Cristo Signore. Il Cristo della parusia è, comunque, da un punto di vista teologico-politico, una figura di potere, anzi, del potere per antonomasia, del potere nel suo stesso fondamento, del potere "assoluto". Si sarebbe tentati di dire che, dal punto di vista cristiano, se è vero che ogni potere viene da Dio, questo potere si realizza e si fonda, trovando la sua rappresentazione e visibilità, nella sovranità di Cristo. La forza propulsiva del messianismo cristiano risiede, ancora una volta, nella logica della "incarnazione", nella possibilità concreta, cioè, offerta dalla signoria universale del Cristo, di fornire un modello umano-divino di signoria.

Naturalmente, nel caso del messianismo, si tratta di una signoria escatologica. Una caratteristica fondamentale, infatti, del messianismo è la separazione costitutiva e fondante tra attesa ed evento. Il *desiderio* dell'attesa deve, come un arco, rimanere teso, sospeso nel tempo, senza scoccare la sua freccia. I differenti tentativi di tradurre in concreto questa attesa, che accomunano chiesa cattolica (utilizzo politico del tema della regalità di Cristo) e chiese protestanti (identificazione tra regno e un potere mondano) sono falliti proprio perché non hanno

rispettato questa logica, perché, in qualche modo, in quelle situazioni particolari, si sono volute esse stesse “messia”. Si può non essere d'accordo con Erik Peterson quando affermava che il dogma trinitario era un baluardo sufficiente – di contro alle forme arianeggianti – contro queste identificazioni. Rimane il fatto che ogni identificazione tra regno del messia e un qualunque regno o potere umano si è sinora rivelata disastrosa. La sua pericolosità risiede proprio nel fatto che essa mette a nudo la valenza teologico-politica di fondo tipica del messianismo come utopia restaurativa del regno di Dio in terra.

Proprio per questo le figure di messia che costellano la storia cristiana meriterebbero uno studio approfondito. Certo, le si può leggere alla Voegelin o alla Cohen, come figure “gnostiche” che tradiscono il sovvertimento di valori e preannunciano i disastri dei totalitarismi novecenteschi. Personalmente, mi sono permesso di suggerire un altro possibile percorso, forse meritevole di approfondimenti ulteriori. Nella possibilità di vedere all'opera il costituirsi dell'identità del messia e il formarsi della sua coscienza messianica, esse permettono di comprendere meglio la cellula germinale del profondo nesso che collega religione e politica nel cristianesimo. Il loro luogo di “incarnazione”, ma anche di sospensione, è appunto la figura del Cristo messia.