

Marina Caffiero

Millenarismo, profezia e politica in Europa (XVII-inizio XIX secolo).

1. Un clima di effervescenza escatologica e di attese messianico-millenaristiche caratterizzò il XVII secolo in Europa occidentale, in ambito cattolico quanto protestante. In questa fase, inoltre, il messianismo ebraico, anch'esso in piena rifioritura attraverso il movimento del Messia ebraico Sabbatai Tsevi (Scholem, 1950, 1983), influenzò largamente il millenarismo cristiano. Fu questo clima a segnare la nuova diffusione del mito del "ritorno" degli ebrei, un mito che profetizzava la loro conversione al cristianesimo in prossimità degli ultimi tempi e che interpretava tale evento come annuncio del Millennio e della seconda venuta di Cristo in terra, ad inaugurare una nuova era di pienezza totale, di rinnovamento delle Chiese e di riunificazione delle fedi (Caffiero, 1991).

Il rilancio di attese e speranze escatologiche, peraltro mai sopite, è ben espresso dalla fioritura di una intensa pubblicistica, cattolica, protestante e ebraica che si colloca tra la metà e la fine del Seicento, accentuata dal clima di inquietudine suscitato dalla guerra dei Trent'anni. Si può qui ricordare, a titolo d'esempio, l'opera del gesuita portoghese Antonio Vieira (tra cui la *Clavis prophetarum de Regno Christi in Terris consummato*, condannata nel 1667), che costituì un *trait d'union* con il messianismo ebraico di Menasseh ben Israel. Questi, rabbino della comunità di Amsterdam, fu autore nel 1650 di un libro, *Esperança de Israel*, in cui si annunciava l'imminenza della venuta del Messia e della restaurazione della nazione ebraica in Palestina (Méchoulan-Nahon, 1979). Ma vanno ricordati pure gli scritti escatologici e profetici degli ambienti giansenisti francesi e di quelli ugonotti, il libro *Du rappel des Juifs* (1643) del preadamita Isaac La Peyrère, annunciante il rinnovamento del mondo e la riunificazione religiosa dei popoli, e infine la *Telluris theoria sacra* (1681), testo cardine del millenarismo europeo dello scienziato anglicano Thomas Burnet, la cui ipotesi cosmologica era centrata sulla convinzione del ritorno palingenetico della Terra alla condizione edenica antediluviana. Tutte opere che rivelano la concezione ciclica del tempo, il disegno di un'età dell'oro del passato ritrovabile nel prossimo futuro, l'idea di un mondo rinnovato e

riservato agli eletti, l'immagine di una prossima era di pace, di giustizia, di felicità spirituale, ma anche di concreto benessere terreno - immagine di un Paradiso terrestre recuperato -, la prospettiva, infine, di una realtà rovesciata, opposta, rispetto ai valori e ai caratteri di quella del presente. Si trattava, in definitiva, di una dimensione escatologica e profetica dalle evidenti ricadute politiche, che si manifesteranno nel modo più evidente nella fisionomia decisamente millenaristica assunta dalla prima rivoluzione inglese (Hill, 1971, Katz, 1982).

Secondo una tesi che a lungo ha prevalso nella storiografia, fenomeni quali il profetismo e il millenarismo finirono per scomparire in Europa occidentale, almeno presso i ceti colti e urbani, a partire dalla fine del XVII secolo. Questo declino, analogo e parallelo, simmetrico, al "declino della magia" e delle credenze a essa inerenti (Thomas 1980,4a ed.), sarebbe da collegare al mutamento intellettuale e di mentalità prodotto dalla rivoluzione scientifica e tecnologica, dall'urbanesimo, dall'emergere del razionalismo e dalla progressiva separazione fra religione e politica, fra sacro e profano: in definitiva, dalle oramai avviate laicizzazione e modernizzazione della società. In opposizione a tale tesi, però, gli studi più recenti non solo hanno riportato all'attenzione la frequente e non secondaria convivenza di scienza, da un lato, e millenarismo, astrologia e profezia, dall'altro, e i profondi elementi religiosi ed escatologici presenti, per esempio, nel mondo scientifico newtoniano, ma hanno anche insistito sulla necessità di considerare l'escatologia apocalittica e/o millenaristica, con tutto il tessuto mentale di immagini e di simbolismi mitici a essa relativo, come un prodotto "normale" e "razionale" della cultura delle società moderne fino, e oltre, le soglie dell'età industriale. Un prodotto, peraltro, non riservato esclusivamente ai poveri e alle classi oppresse economicamente. Antichi materiali simbolici, mitologie e terminologie arcaiche, derivati per lo più dall'escatologia medievale gioachimita (Reeves, 1969), benché trasformati e adattati a esprimere nuovi bisogni e nuove realtà, resistevano diffusamente e continuavano ad assolvere la propria duplice funzione: offrire modelli di interpretazione e di spiegazione rassicurante del reale e del divenire storico che, nel contempo, costituissero anche modelli da

seguire per dominare il corso degli eventi, garanzie e strategie dell'operare "nella storia" e della produzione di nuove realtà.

2. Fra la seconda metà del XVIII secolo e la prima metà del XIX l'escatologia millenaristica godette ancora di una straordinaria fioritura, in tutta l'Europa, e anche in America del Nord. Gli ultimi decenni del Settecento furono segnati dalla fioritura di una sensibilità generale attenta ai simboli, ai miracoli, alle profezie e da una tensione escatologica intrisa di attese e di speranze di grandi mutamenti palingenetici. La tradizione chiliastica era in Italia meno continua e diffusa di quanto non fosse in Inghilterra e in Francia. Tuttavia, a partire dagli anni settanta del XVIII secolo, si assistette anche nella penisola ad un crescente rilievo di tematiche millenaristiche, non limitate a circoli ecclesiastici ristretti, ma, al contrario, con un'ampia risonanza nel tessuto mentale dei contemporanei. Con la Rivoluzione francese, poi, problematiche e simbolismi escatologici tradizionali acquistarono nuova evidenza e funzione, attivando un sistema culturale di rassicurazione di fronte ad avvenimenti vissuti come catastrofe, o comunque come rottura di un ordine mondano esistente. Le ricerche recenti, del resto, hanno rilevato i tratti millenaristici riscontrabili nella stessa Rivoluzione. Gli studi sui rituali rivoluzionari, quali le feste, il giuramento, la riforma del calendario, i mutamenti dei nomi, hanno individuato, sia pure in generale, la dimensione millenaristica quale dato strutturale del codice mentale rivoluzionario, imperniato sull'ansia di rigenerazione e di creazione di un mondo nuovo dalle ceneri del vecchio (Ozouf, 1976; Hunt, 1984; Vovelle, 1985). D'altro canto, è stata sottolineata la diffusione in questo periodo di metafore palingenetiche cariche di valore religioso - come la metafora solare - attestanti la "passione del ricominciamento" di cui, secondo J. Starobinski, proprio la Rivoluzione fu la massima manifestazione storica (Starobinski, 1979). L'aspirazione a un rinnovamento totale caratterizzava la forte dimensione religiosa che spingeva i rivoluzionari ad appropriarsi dell'ottica, e dello stesso linguaggio, della "rigenerazione", un termine chiave del discorso rivoluzionario (Furet-Ozouf, 1988).

Per quanto riguarda l'Italia, le ricerche recenti hanno messo a fuoco la diffusione nel mondo cattolico di correnti e di tematiche profetico-escatologiche tra la fine del XVIII e l'inizio del XIX secolo, insistendo in particolare sulla loro esplosione nel periodo rivoluzionario e sulla presenza - e durata nel tempo - di due modelli prevalenti. Differenti, ma paralleli, ideologicamente e politicamente opposti, ma con frequenti scambi di temi e sostanzialmente affini nelle categorie interpretative della realtà, tali modelli delineano, per un verso, una escatologia apocalittica e "pessimista", che sul piano politico si qualifica come antimoderna, filoromana e più tardi controrivoluzionaria; per altro verso, una escatologia millenaristica "ottimista", centrata sull'attesa dell'imminente "seconda venuta" di Cristo in Terra, che interpretava invece gli eventi coevi come annuncio di positive trasformazioni della Chiesa e del mondo intero (Caffiero, 1987, 1988, 1991).

L'evento centrale scatenante di questa fioritura escatologica, e in particolare del filone apocalittico, fu certamente la soppressione della Compagnia di Gesù (21 luglio 1773). Evento dal forte impatto nella mentalità collettiva, esso fu vissuto come rottura traumatica e venne fortemente connotato di significati sovranaturali sia dai partigiani sia dagli avversari dell'Ordine. La soppressione diede avvio a una fitta serie di presunti miracoli, profezie e visioni, generalmente di origine popolare e femminile, che ricevette appoggio e stimolo da parte degli ex gesuiti che vedevano in tali manifestazioni un mezzo di legittimazione della loro causa. Le rivelazioni delle "profetesse" di Valentano, due donne di un piccolo paese vicino a Roma che annunciavano il prossimo risorgimento della Compagnia di Gesù e la punizione di quanti - pontefice e sovrani - l'avevano voluta sciogliere, manifestavano la persistenza di una tradizionale attrezzatura culturale e simbolica di stampo apocalittico che leggeva e interpretava le vicende coeve della Chiesa nei termini di una lotta finale tra Male e Bene e, in particolare, alla luce del mito secolare relativo alla persecuzione dell'Anticristo (McGinn, 1994): una persecuzione, in questo caso, diretta contro i gesuiti e la Chiesa tutta. Ma, soprattutto, le profezie svolgevano una precisa funzione di sostegno e di rafforzamento della causa dell'Ordine e dei settori della Chiesa ad esso favorevoli, secondo il

precipuo carattere di potente ed efficace strumento politico e di propaganda presente in ogni ondata di profetismo, specialmente nei periodi di più acuta crisi e d'instabilità politica e religiosa (Caffiero, 1999).

Tali tensioni contribuirono a creare un clima di attesa di eventi prodigiosi e di esaltazione religiosa che erano destinati a crescere di fronte alla Rivoluzione francese, a condizionare le vicende politiche e religiose dell'età rivoluzionaria e, infine, a prolungarsi fino ai primi decenni del XIX secolo. L'apologetica cattolica reazionaria e filopapale non tardò a stabilire un rapporto diretto e causale tra la soppressione dell'Ordine gesuitico e lo scoppio della Rivoluzione francese, avviando una lettura negativa, "pessimista", in una chiave simbolica "apocalittica" e politicamente legittimista e restauratrice della Rivoluzione. Alla luce degli sconvolgimenti da essa apportata in campo religioso e politico, la "fine" dei gesuiti cominciò ad apparire a settori sempre più larghi dell'opinione cattolica e della gerarchia ecclesiastica come l'origine e la prefigurazione - la profezia - tanto dei colpi che, ad esecuzione del "gran complotto" anticattolico, si erano successivamente abbattuti su tutta la Chiesa, quanto del disordine e dell'anarchia politici. Tra spiegazione profetico-apocalittica delle vicissitudini della Chiesa ed evocazione del mito del complotto - un mito assai diffuso per tutto il Settecento e rintracciabile all'interno di filoni ideologici e politici opposti -, lo scioglimento dell'Ordine si rivelava come una questione in grado di coinvolgere nel profondo l'emotività e l'immaginario di larghissimi settori del mondo cattolico e di orientarne durevolmente in una ben precisa direzione la mentalità politico-religiosa e i modelli di giudizio e, dunque, anche di azione e di intervento nella società. La convinzione che la persecuzione e la "satanica" cospirazione messe in atto contro i gesuiti fossero sia replica della passione di Cristo, sia, soprattutto, metafora e profezia delle avversità successivamente subite dalla Chiesa e dalla religione, rafforzò l'identificazione della sorte della Compagnia con la sorte dell'istituzione ecclesiastica nel suo complesso. Questa identificazione finì per far coincidere effettivamente la rinascita della Compagnia di Gesù - ricostituita il 7 agosto del 1814 - con la ricostruzione e il trionfo della Chiesa nell'età della

Restaurazione. E, del resto, la soppressione, intesa come segno della grande persecuzione della Chiesa e del suo pastore profetizzata dall'Apocalisse, divenne da allora fino a tutto l'Ottocento uno dei motivi preferiti della letteratura profetica e apocalittica degli ambienti cattolici intransigenti e conservatori (Caffiero, 1991).

Sulla tensione profetica fece perno l'istituzione ecclesiastica, alla fine del Settecento, per rafforzare anche attraverso questa via le proprie basi di consenso e il proprio ruolo direttivo nella società, in particolare presso gli strati popolari. Ciò è dimostrato da dimostrano fenomeni diversi, ma paralleli, quali la costruzione del culto filoromano e antimoderno relativo al pellegrino mendico Benedetto Giuseppe Labre (Caffiero, 1996) o le manifestazioni prodigiose delle immagini mariane, che furono utilizzate in chiave antirivoluzionaria nelle rivolte popolari contro i francesi occupanti (Cattaneo, 1994). In tal modo, il filone profetico apocalittico, pessimisticamente insistente sui temi dell'Anticristo, della punizione e dell'espiazione penitenziale, costituì, tanto sul piano ideologico, quanto su quello politicamente operativo, un valido appoggio al progetto di rinascita di una società cristiana. Esso contribuì, infatti, alla formazione delle nuove strategie e delle scelte di lungo periodo poste in atto dalla Chiesa e dal papato nella riorganizzazione in vista dello scontro con il mondo moderno. Si tratta di scelte che ne disegnarono, e ne condizionarono, la fisionomia e l'azione nel corso dell'Ottocento.

3. Tuttavia, accanto al profetismo e all' *ouillage* escatologico di stampo gesuitico o comunque filopapale e intransigente - che fu quello destinato a prevalere anche nel futuro - persisteva anche una tradizione di escatologia millenaristica, simmetrica al primo filone, ma opposta sul piano ideologico e politico. Nonostante numerosi scambi con il primo modello e diverse affinità di categorie mentali e di linguaggio, questa seconda corrente era piuttosto fondata su di una escatologia di tipo ottimistico, centrata sull'attesa non dell'Anticristo, bensì dell'imminente "Seconda Venuta" di Cristo. Questa avrebbe stabilito sulla terra un regno millenario di concordia, di unità religiosa e di

felicità universale e doveva essere accompagnata da eventi grandiosi e positivi per la Chiesa e per il mondo intero.

L'escatologia millenaristica di tipo ottimista, derivata largamente dall'antica tradizione gioachimita e con numerose mediazioni, ascendenze e analogie ebraiche e protestanti, era assai diffusa nei circoli cattolici europei riformatori, per lo più giansenisti (e antigesuiti). Questi circoli, minoritari ma molto attivi e inseriti in una rete europea di relazioni e scambi culturali, nel corso del XVIII secolo avevano espresso decise istanze di riforma religiosa ed ecclesiale in vista del ristabilimento del mitico cristianesimo "delle origini" e avevano incarnato con le loro posizioni anticuriali, antitemporali e antipapali una vera opposizione religiosa, che denunciava l'irrigidimento autoritario e mondano dell'istituzione ecclesiastica. Di fronte al fallimento dei progetti di riforma della Chiesa e in conseguenza della marginalizzazione e della "persecuzione" crescente delle correnti rigoriste e riformatrici, il sistema delle credenze profetiche e delle attese palingenetiche del millenarismo offrì una risposta e un progetto consolatori e rassicuranti per il futuro. Esso forniva infatti motivi di legittimazione della "causa" riformatrice e modelli mentali di compensazione grazie ai quali era possibile sviluppare la certezza di un rovesciamento imminente della storia e di una prossima palingenesi che avrebbe ristabilito verità e giustizia e posto fine ai "mali della Chiesa". Si trattava, perciò, di una percezione totalmente differente della storia recente e, in particolare, della frattura portata dagli eventi della Rivoluzione francese che vennero anch'essi inseriti entro questo paradigma positivo (Caffiero, 1991).

La rottura traumatica costituita dalla Rivoluzione favorì in molti ambienti - non solamente ecclesiastici, né solamente cattolici - la rinascita dell'interesse per le profezie e di una sensibilità escatologica centrata sull'attesa di una nuova era e sull'utopia della costruzione di un prossimo regno di perfezione. Ancor più, essa rafforzò le convinzioni dei circoli millenaristici giansenisti e riformatori e una lettura della storia non fondata su elementi storico-politici, bensì su una prospettiva mitico-simbolica. Riferita esclusivamente al piano simbolico dei "segni" di un ordine metastorico, la

Rivoluzione diveniva positiva "profezia" dell'approssimarsi di "un nuove ordine di cose", "segno" di qualcos'altro, elemento precursore e fondatore di una grande rivoluzione religiosa e di un'epoca nuova, opposta e rovesciata rispetto a quella del presente. Inoltre, la concezione di un tempo ciclico, fatto di "ritorni" e di "rivoluzioni", l'insistenza sul tema delle "origini", su quello dell'età dell'oro da restaurare, sulla necessità di distruggere totalmente il vecchio mondo per costruirne uno nuovo e, soprattutto, sulle idee di rigenerazione e di felicità non potevano non richiamare i paradigmi della Rivoluzione. Siamo, perciò, nuovamente indotti a interrogarci sulle analogie e sulle corrispondenze di temi e di linguaggio tra i testi del millenarismo e le opere, le idee e il lessico di numerosi rivoluzionari, soprattutto italiani, che infatti utilizzano le medesime parole, come "felicità", "età nuova", "fraternità" e "eguaglianza", e i medesimi simbolismi profetici, come "Anticristo", "Roma-Babilonia", "unica greggia e unico pastore". Analogie che andrebbero analizzate più specificamente.

Ciò che comunque appare degno di attenzione è il fatto che, nonostante le innegabili affinità con il modello apocalittico e pessimistico, è possibile delineare un itinerario di passaggio tra l'elaborazione profetica del modello millenaristico e l'adesione alla Rivoluzione politica: un passaggio probabilmente facilitato da una sensibilità comune (Caffiero, 1990). Inoltre, proprio la "destorificazione" dell'evento angoscioso e traumatico e la sua proiezione sul piano esemplare del mito, di cui l'evento non era che la semplice ripetizione, riassorbiva e risolveva positivamente la crisi all'interno di un tradizionale sistema di sicurezza e nel riparo della "funzione protettrice del mito" (De Martino, 1977). Ma essa forniva anche la spiegazione per analogia degli avvenimenti coevi. Il ricorso agli archetipi antichi, agli eventi originari del passato spiegava - ed esorcizzava - la negatività del presente fornendogli un significato, ma offriva anche delle strategie efficaci e dei modelli di riferimento per intervenire attivamente - e politicamente - su di esso. Il passato che veniva rievocato per superare l'opacità del presente era naturalmente quello delle Scritture, un passato suscettibile di tramutarsi in profezia e in promessa per l'avvenire. A partire da un metodo di interpretazione

"figurista" delle Scritture, secondo il quale l'Antico Testamento e la storia ebraica erano ritenuti contenere "in figura" tutta la storia della Chiesa cristiana, fino alla fine del mondo, la Rivoluzione acquistava senso solo se veniva comparata al suo precedente reale, al modello originario di cui essa rappresentava il "ritorno": ad esempio, la rivolta degli ebrei contro i romani, conclusasi nel 70 d.C. con la distruzione di Gerusalemme e del Tempio. E, ancora, l'analogia con il passato non soltanto spiegava il presente, ma diveniva profezia del futuro: così, la distruzione di Gerusalemme e del Tempio rappresentava l'archetipo biblico, destinato a ripetersi, e dunque la profezia, della caduta di Roma/Babilonia e del potere temporale dei papi operata dai rivoluzionari francesi, strumenti inconsapevoli - alla pari degli antichi romani - della punizione divina. In tal modo, la ripresa di una antica mitologia millenaristica, nella quale accanto al modulo della distruzione di Roma/Babilonia comparivano anche i temi della vittoria sull'Anticristo e della conversione degli ebrei, consentiva e giustificava un giudizio positivo della Rivoluzione e un'adesione politica dalla profonda motivazione religiosa. Il millenarismo, nonostante il suo rifiuto della storia, si traduceva dunque in azione storica. Di conseguenza, l'analisi di queste problematiche, a lungo ignorate dagli storici in quanto "sopravvivenze", relitti residuali di un passato medievale, illumina il rafforzamento reciproco operato dall'incontro tra rivoluzione politica e utopia escatologica e contribuisce ad una lettura più articolata e complessa della dinamica mentale rivoluzionaria.

4. In questa ripresa profetico-escatologica un sia pur breve cenno va fatto al ruolo delle donne, che si rivela un ruolo attivo e protagonista. All'interno del progetto apologetico, restauratore e legittimista della Chiesa di Roma avviato dopo la soppressione della Compagnia di Gesù il profetismo femminile svolse - come si è detto -una funzione politica e religiosa di sostegno del progetto di riconquista cattolica e della battaglia antimoderna. Esso, inoltre, aprì la via alla nutrita serie di profetesse e visionarie che nell'Ottocento incarnarono l'estrema difesa del papato e del suo potere spirituale e temporale. Il fenomeno del profetismo femminile riguardava, però, anche i gruppi cattolici riformatori

e filorivoluzionari, nonché il mondo protestante. Alla fine del secolo XVIII e all'inizio del XIX, il rapporto presto istituito tra trasformazione politica e riforma religiosa rimise in circolazione antiche profezie e determinò l'emergere di profetesse, laiche e per lo più di umile origine sociale, ma con ampio seguito, pronte a spiegare i nuovi eventi nei termini tradizionali di un progetto divino già prefigurato nei testi sacri. In sostanza, il messaggio trasmesso da profetesse come Suzette Labrousse, in Francia e in Italia, Catherine Théot, ancora in Francia, Joanna Southcott e Anne Lee, in Inghilterra e in America, era quello millenaristico centrato sui temi della caduta, del castigo e della rigenerazione che avrebbe infine avviato una risistemazione positiva degli assetti politici e religiosi del mondo (Garrett, 1975; Caffiero, 2000). In tal modo, proprio la tradizionale cultura profetica ed escatologica non solo non impediva la trasmissione di messaggi nuovi, da parte anche delle donne, e l'introduzione di comportamenti di rottura, ma finiva per contribuire alla costruzione di una coscienza politica e per accelerare la fine di quell'Antico regime di cui era stata parte integrante.

Grande era, inoltre, la consapevolezza di queste donne, cattoliche e protestanti, che la rigenerazione del mondo fosse oramai una speciale missione salvifica del sesso femminile. Collocato fuori e contro il linguaggio teologico ufficiale, il discorso del misticismo e della profezia di queste donne sottolineava le differenze sessuali, fino ad indicare la prevalenza della "madre" sul "padre". Il riferimento a un Messia femminile, alla sua funzione escatologica nonché alla potenza simbolica della verginità, condizione fondamentale e costante per godere dei doni profetici, sembra in questi decenni dominare tanto il mondo cattolico, quanto quello protestante. Le dottrine "femministe", come quelle di Madre Ann Lee, iniziatrice della setta degli Shakers, che respingeva il Dio soltanto femminile della tradizione cristiana e affermava una sorta di cosmogonia evadamitica basata sul dogma di un Dio duale, Padre e Madre, saranno alla base di numerose comunità millenaristiche, egualitarie e comunistiche americane. Ma, in generale, la valenza eversiva, religiosa e politica, anche se non sempre consapevole, di queste teorie e pratiche delle donne fece sì che le gerarchie ecclesiastiche e civili

guardassero con sospetto tali comportamenti anomali e autonomi, non guidati dall'autorità maschile.

BIBLIOGRAFIA

- M. Caffiero, *Rivoluzione e millennio. Tematiche millenaristiche in Italia nel periodo rivoluzionario*, in "Critica storica", XXIV (1987), pp.584-602;
Ead., *Prophétie, millénium et Révolution*, in "Archives de Sciences Sociales des Religions", 66/2, 1988, pp.187-199;
Ead., *La posterité du figurisme en Italie*, in *Jansénisme et Révolution*, Paris 1990, pp.241-252;
Ead., *La nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione*, Genova 1991;
Ead., *Politica e profezia femminile in età moderna. Il processo di Valentano (1774-1775)*, in "Cristianesimo nella storia", 20, 1999, pp.596-637;
Ead., *La politica della santità. Nascita di un culto nell'età dei Lumi*, Roma-Bari 1996;
Ead., *Religione e modernità in Italia (secoli XVII-XIX)*, Pisa 2000;
M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla Rivoluzione. "Miracoli" a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Roma 1995;
E. De Martino, *La fine del mondo. Contributo all'analisi delle Apocalissi culturali*, a cura di C. Gallini, Torino 1977;
F. Furet-M. Ozouf, *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris 1988 (trad. it. Milano 1988);
C. Garrett, *Respectable Folly. Millenarians and the French Revolution in France and England*, Baltimore-London 1975;
C. Hill, *Antichrist in Seventeenth Century England*, London 1971 (trad. it. Milano 1990);
L. Hunt, *Politics, Culture and Class in the French Revolutions*, Berkeley 1984 (trad. it. Bologna 1989);
D.S. Katz, *Philo-semitism and the Readmission of the Jews to England, 1603-1655*, Oxford-New York 1982;
B. McGinn, *Antichrist*, 1994 (trad. it. Milano 1996);
H. Méchoulan-G. Nahon (a cura di), *Ménasseh ben Israel, Espérance d'Israel*, Paris 1979;
M. Ozouf, *La fête révolutionnaire, 1789-1799*, Paris 1976;
M. Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages. A Study in Joachimisme*, Oxford 1969;
G.G. Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Paris 1950;
G.G. Scholem, *Sabbatai Tsevi. Le Messie mystique (1626-1676)*, Paris 1983;
J. Starobinski, *1789: les emblèmes de la raison*, Paris 1979 (trad. it., Milano 1981);
K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London 1980 (4a ediz.);
M. Vovelle, *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalités sous la Révolution française*, Paris 1985 (trad. it. Roma-Bari 1987)