

GIOVANNI FILORAMO, *Introduzione*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento» (ISSN: 0392-0011), 25 (1999), pp. 307-314.

Url: <https://heyjoe.fbk.eu/index.php/anisig>

Questo articolo è stato digitalizzato dal progetto ASTRA - *Archivio della storiografia trentina*, grazie al finanziamento della Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA è un progetto della Biblioteca Fondazione Bruno Kessler, in collaborazione con Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Istituto Storico Italo-Germanico, Museo Storico Italiano della Guerra (Rovereto), e Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA rende disponibili le versioni elettroniche delle maggiori riviste storiche del Trentino, all'interno del portale [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access*.

This article has been digitised within the project ASTRA - *Archivio della storiografia trentina* through the generous support of Fondazione Caritro (Bando Archivi 2021). ASTRA is a Bruno Kessler Foundation Library project, run jointly with Accademia Roveretana degli Agiati, Fondazione Museo storico del Trentino, FBK-Italian-German Historical Institute, the Italian War History Museum (Rovereto), and Società di Studi Trentini di Scienze Storiche. ASTRA aims to make the most important journals of (and on) the Trentino area available in a free-to-access online space on the [HeyJoe](#) - *History, Religion and Philosophy Journals Online Access* platform.

Nota copyright

Tutto il materiale contenuto nel sito [HeyJoe](#), compreso il presente PDF, è rilasciato sotto licenza [Creative Commons](#) Attribuzione–Non commerciale–Non opere derivate 4.0 Internazionale. Pertanto è possibile liberamente scaricare, stampare, fotocopiare e distribuire questo articolo e gli altri presenti nel sito, purché si attribuisca in maniera corretta la paternità dell’opera, non la si utilizzi per fini commerciali e non la si trasformi o modifichi.

Copyright notice

All materials on the [HeyJoe](#) website, including the present PDF file, are made available under a [Creative Commons](#) Attribution–NonCommercial–NoDerivatives 4.0 International License. You are free to download, print, copy, and share this file and any other on this website, as long as you give appropriate credit. You may not use this material for commercial purposes. If you remix, transform, or build upon the material, you may not distribute the modified material.



Introduzione

di *Giovanni Filoramo*

Il Convegno che si inaugura oggi rappresenta una prima verifica pubblica del lavoro svolto da un gruppo di ricerca finanziato dal C.N.R. a partire dal 1997 sul tema «Per una storia del profetismo cristiano dalle origini ai giorni nostri», gruppo di ricerca che ha avuto come sede coordinatrice Torino e a cui concorrono docenti provenienti da Catania, Firenze, L'Aquila, Milano (Cattolica) e Roma (La Sapienza). Dopo due seminari interni al gruppo tenutisi nel 1997 e nel 1998 rispettivamente a Torino¹ e a Firenze e un incontro preparatorio, ospitato presso il Centro per gli studi storici italo-germanici a Trento nel febbraio scorso, con la partecipazione del prof. Alexander Patschovski – che voglio pubblicamente ringraziare per aver accettato di collaborare al convegno in qualità di coordinatore scientifico, insieme al collega Roberto Rusconi – l'incontro di oggi rappresenta la prima occasione pubblica per verificare, grazie anche al concorso di specialisti come Robert Lerner, l'ipotesi di fondo che ha sinora guidato la ricerca. Mi sia permesso, infine, ringraziare il Centro per gli studi storici italo-germanici e il suo direttore, il prof. Giorgio Cracco, che in modo generoso e lungimirante hanno accettato di ospitare questa nostra iniziativa.

In chi vi parla, l'ipotesi di lavoro è nata da una duplice constatazione, che si configura come i due volti di una stessa medaglia. Il primo volto è di natura comparativa. Vari fattori socio-culturali, oggi sotto gli occhi di tutti e che non è ora il caso di approfondire, hanno reso anche da noi sempre più attuale l'antico tema, che da Abelardo e Lullo attraverso il Boccaccio arriva fino a Lessing, del confronto fra i tre monoteismi abramici: ebraismo cristianesimo islam. Ora, quel che colpisce, anche solo scorrendo la copiosa e diseguale letteratura al proposito², è l'assenza di una seria riflessione

¹ Una parte dei contributi dell'incontro torinese sono usciti in «Cristianesimo nella storia», 20, 1999.

² Cfr. ad esempio D. SIBONY, *Les trois monothéismes. Juifs, Chrétiens, Musulmans entre leur sources et leur destin*, Paris 1992; J. LAMBERT, *Le Dieu distribué, une anthropologie comparée des monothéismes*, Paris 1995; U. BONANATE, *Il Dio degli altri. Il difficile universalismo di Bibbia e Corano*, Torino 1997; E. FERRI (ed), *Monoteismo e conflitto*, Napoli

comparativa sulle differenti profetologie³, che pure costituiscono un tratto distintivo, anzi, essenziale delle tre religioni, al punto che alcuni storici delle religioni le hanno accomunate sotto la categoria di «religioni profetiche». In realtà, da un punto di vista comparativo, il fenomeno è molto più esteso, comprendendo religioni universaliste come lo zoroastrismo e il manicheismo; e, in ogni caso, il fenomeno profetico – comunque poi si decida di delimitarlo e definirlo – quando non le fonda, pare iscritto nel codice genetico di queste tradizioni religiose. Del resto – e vengo al secondo volto, anche a prescindere da una analisi comparativa – chiunque si occupi di storia del profetismo cristiano antico prima o poi incontra, e non può non incontrare, il complicato problema del concreto rapporto storico tra profetismo giudaico, protocristiano, manicheo e islamico, mediato dal cosiddetto giudeo-cristianesimo e dalla sua particolare teoria del «vero profeta»⁴. Secondo questa concezione esisterebbe una sorta di «essenza» o «deposito» profetico originario che, a partire da Adamo, si manifesterebbe in una successione variabile di profeti. Si tratta di una teoria che, tra l'altro, offre il vantaggio di rendere possibile la riapertura dell'ispirazione profetica, inserendo nella lista un ultimo 'vero' profeta, configurato di volta in volta come il suo «sigillo»⁵. Questa concezione profetologica originale della «successione» profetica sta alla base, oltre che dell'attività profetica di certi gruppi giudeo-cristiani marginali, anche del manicheismo e dell'islam delle origini, per spingersi fino a movimenti religiosi contemporanei come il caodaismo. E, in ogni caso, la dimensione profetica costituisce un aspetto essenziale del proto-cristianesimo che, nonostante, anzi, attraverso crisi e conflitti, ha saputo conservarsi nella lunga durata fino ad oggi. Troppo facilmente si dimentica infatti che lo stesso Gesù non solo è stato visto dalle folle che lo seguivano come un profeta, ma tale si è considerato egli stesso (Mc 6, 4), attribuendo al suo destino profetico quelle sventure e quelle persecuzioni, fino alla morte, che una certa tradizione aveva contribuito a fissare nel tema del «profeta

1997. Anche i tre volumi antologici di F.E. PETERS, *Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton 1990, pur utili e ben curati, non hanno un capitolo specifico dedicato al confronto dei tre sistemi profetologici.

³ Un tentativo in questa direzione è stato compiuto nel colloquio «Profeti e profezie nel Vicino Oriente antico e nel bacino mediterraneo», Torino 4-5 marzo 1999, organizzato dal sottoscritto insieme a C. Grottanelli.

⁴ Cfr. C. COLPE, *Der Siegel der Propheten. Historische Beziehungen zwischen Judentum, Judenchristentum, Heidentum und frühen Islam*, Berlin 1989.

⁵ Sull'origine di questa immagine cfr., oltre al libro di Colpe sopra citato, G. STROUMSA, *Savoir et salut*, Paris 1992, pp. 276-288.

perseguitato e messo a morte». Lasciando ad altra occasione l'approfondimento di un tema così complesso⁶ (che implica, ad esempio, lo studio del rapporto tra Gesù come profeta carismatico, pertinente al dato storico, e Gesù come profeta escatologico, che sembra rientrare piuttosto nel dato elaborato dalla tradizione⁷), pare incontestabile la centralità del dato profetico nel proto-cristianesimo, riletta sullo sfondo dell'importanza che il profetismo giudaico aveva riacquisito al tempo di Gesù. Al pari di altri fattori costitutivi del patrimonio delle 'origini', di conseguenza, attraverso crisi e trasformazioni, anche la dimensione profetica si è dimostrata capace di vincere la sfida del tempo, conservando fino ad oggi la sua vitalità⁸. Ma in base a quali fattori di continuità? E attraverso quali trasformazioni? In altri termini: quali sono, nella storia del profetismo cristiano, le componenti strutturali che meglio permettono di coglierne la specificità e di indagarne, nel contempo, le variazioni?

A partire, dunque, da questa duplice constatazione, relativa all'importanza comparativa della profetologia cristiana e, nel contempo, al fatto che essa costituisce, nella storia del cristianesimo, un fattore di lunga durata fondante la sua identità, è nata l'esigenza di programmare una ricerca che, nel rispetto delle specificità storiche, si ponesse il duplice obiettivo, per un verso, di mettere in luce gli elementi di continuità del fenomeno, per così dire le sue note elementari, per un altro, la ricchezza e la complessità delle sue variazioni⁹.

Come ipotesi iniziale di lavoro sono state individuate quattro funzioni principali dell'azione profetica: divinatrice, riformatrice, escatologica e politica¹⁰. Si tratta di quattro funzioni che ritornano continuamente nella storia del profetismo cristiano, talora collegate se non intrecciate, ma che, a scopi analitici, conviene tenere distinte.

⁶ Cfr. quanto osservo in G. FILORAMO, *Riflessioni in margine al profetismo cristiano primitivo*, in « Rivista di Storia e Letteratura Religiosa », XXXIV, 1998, pp. 95-107.

⁷ Riprendo questa distinzione da un contributo, di prossima pubblicazione, di S. Mimouni, che ringrazio per la sua disponibilità.

⁸ Per un profilo sommario mi sia concesso rinviare a G. FILORAMO, *Il Profetismo cristiano*, in « Hermeneutica », 1999, pp. 27-28.

⁹ Un primo abbozzo di questa ipotesi in *Pour une histoire comparée du prophétisme chrétien*, in F. BOESPFLUG - F. DUNAND (ed), *Le comparatisme en histoire des religions*, Paris 1997, pp. 73-87.

¹⁰ Cui altre se ne potrebbero aggiungere, come quella esegetica o quella ecclesiale: cfr. G. FILORAMO, *Il profetismo cristiano*, cit., p. 45.

Per mettere meglio in luce il filo rosso che lega, nel contempo distinguendoli, questi quattro aspetti, mi siano concesse, in sede introduttiva, alcune considerazioni generali sul rapporto tra divinazione¹¹ e profezia. La concezione di «profezia» e di «profeta» – e a maggior ragione di «profetismo»¹² – infatti, implicita nel nostro modo di accostarci al fenomeno è, in fondo, moderna, figlia soprattutto dell'interpretazione che del profetismo biblico fu data da studiosi come Ewald o Wellhausen¹³. Ora, un punto di partenza di questa interpretazione può essere ritrovato nel modo in cui la traduzione greca delle scritture ebraiche, la cosiddetta Settanta, ha deciso di rendere l'ebraico *nabi'* (che presupponeva una condizione di ispirazione) con un termine, *prophetes*, che non possedeva questa caratteristica, indicando il «portaparola», colui che, in un contesto di mantica oracolare, per esempio delfica, si limitava a trasmettere agli interroganti il messaggio, di per sé poco comprensibile, della Pizia. Mentre, cioè, il termine ebraico si riferisce al modo, ispirato, della divinazione, il termine greco si riferisce invece alla funzione, che è ausiliaria e intermedia in un processo di divinazione ispirata¹⁴. In questo modo, attraverso la versione greca della Settanta, il termine *prophetes* è venuto acquisendo un legame ambiguo, ma anche costitutivo, con la divinazione. D'altro canto, pur continuando a conservare, tramite l'ispirazione, un legame con il *mantis*, il profeta è diventato il messaggero o portaparola di una divinità che, a differenza della Pizia delfica, comunica senza che la controparte umana abbia posto domande o, addirittura, contro la volontà del destinatario del messaggio. Per un verso, dunque, il profeta continua a muoversi nella sfera della divinazione: si spiega così il fatto che sovente egli sia stato visto, nella tradizione cristiana, come colui che è in grado di divinare il futuro e, più in generale, di leggere e cioè di interpretare – secondo l'antico modello

¹¹ Per un primo accostamento a questo fenomeno cfr. J.P. VERNANT et al., *Divination et rationalité*, Paris 1974, trad. it. *Divinazione e razionalità*, Torino 1981; E.L. MENDONSA, *The Politics of Divination*, Berkeley - Los Angeles - London 1982; G. MANETTI, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Milano 1987; C. PIGNATO, *Lo specchio fumante. Forme di divinazione e modelli della conoscenza*, Roma 1987; D. SABBATUCCI, *Divinazione e cosmologia*, Milano 1989.

¹² Sul senso che attribuisco a questo termine, per altro problematico, cfr. G. FILORAMO, *Il profetismo cristiano*, cit., pp. 28-29.

¹³ Cfr. P.H.A. NEUMANN, *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, Darmstadt 1979; J. BLENKISOPP, *A History of Prophecy in Israel. From the Settlement in the Land to the Hellenistic Period*, London 1983.

¹⁴ Cfr. Chr. FORBES, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Tübingen 1995, pp. 192 ss.

scriturale caratteristico della profezia vicino-orientale – i segni, di per sé enigmatici, che la divinità ha iscritto nel gran libro del cosmo e/o della storia, a partire dal destino dei singoli fissato nelle tavolette celesti¹⁵. Per un altro verso, però, il profeta trascende ormai definitivamente la sfera della divinazione, in cui gli uomini apprendono – o non apprendono – ciò che essi stessi, in fondo, vogliono sapere, dal momento che nella profezia la divinità comunica la sua volontà a prescindere, e spesso contro ciò che gli uomini vogliono sapere. Decisiva risulta ora la volontà della divinità, non quella del desiderio umano.

Il fatto che questa volontà si trasmetta primariamente attraverso la parola, parola della divinità rivelata direttamente al profeta il quale, a sua volta, la trasmette agli uomini, apre la strada alla comprensione dell'importanza delle altre funzioni. In effetti, nel contesto profetico la Parola di Dio tende sovente ad essere parola di giudizio, di un giudizio che, spesso e volentieri, è un giudizio del tempo della fine. Le sue funzioni etico-riformatrice ed escatologica sono dunque collegate e conseguenti al modo stesso in cui il profeta e la profezia si costituiscono in quanto portatori di una parola di verità che è, nel contempo, parola di fuoco.

Se conoscere le cose passate, presenti e future, nascoste ai più nel loro significato profondo, conferisce potere, ecco allora che le strategie della divinazione e i meccanismi della profezia, per quanto diversi, si configurano, in ultima analisi, come meccanismi di potere, come strategie politiche funzionali a un potere che si radica nella possibilità di aver accesso a un potere speciale. Con la differenza che, mentre nella divinazione il controllo rimane nelle mani di chi pone le domande – non importa ora se re o uomo comune –, dal momento che egli è in grado di remunerare l'indovino abilitato a fornire risposte, nella profezia ciò che essenzialmente conta è, come si diceva, la volontà della divinità che usa il profeta come tramite per rivelarsi, con la conseguenza che il profeta diviene l'unico detentore del potere, morale ma anche politico, insito nel possesso e nella comunicazione della Parola divina. Poiché d'altro canto, secondo il modello della profezia biblica, il profeta, attraverso lo spirito divino, il sogno o la visione, diventa il portatore di un messaggio di una corte celeste rivolto sovente a una corte terrena, di una parola di fuoco, per di più, che spinge all'azione per realizzare l'intima logica e l'inarrestabile forza che la anima, ecco delineato lo scenario del rapporto tra profeti-profezia e politica-potere oggetto del nostro convegno.

¹⁵ Cfr. per qualche esemplificazione *Pour une histoire comparée du prophétisme chrétien*, cit., pp. 82-83; G. FILORAMO *Il profetismo cristiano*, cit., pp. 42-43 e n. 33.

In effetti, nella sua dinamica contraddittorietà, il rapporto tra profeta-profezia e politica-potere pare iscritto nel codice genetico del fenomeno profetico; basti pensare al ruolo che i profeti di corte recitavano già nelle profezie di Mari¹⁶ o all'antagonismo tra profeta e re costitutivo del profetismo biblico¹⁷. Il discorso, in realtà, è più complesso, dal momento che investe il quadro delle dinamiche sociali all'opera nel campo profetico, le quali, per i motivi sopra esposti, si sottraggono per la loro natura – come e più della rivelazione mantica – alla sfera del controllo politico, dal momento che lo trascendono. Infatti, nella visione del portatore e annunciatore del sapere e della volontà divini e nell'ideologia soggiacente, la conoscenza dell'ordito su cui s'intesse la trama variabile dell'agire umano, resa possibile dal particolare legame che unisce il profeta alla divinità permettendogli di assumere, seppur temporaneamente, il suo stesso punto di vista – che dunque, in prospettiva temporale, abbraccia contemporaneamente passato presente futuro –, mette in moto una prospettiva globale, una ideologia appunto, irriducibile all'ideologia del potere, regale, ecclesiastico o di altro tipo. Come all'apocalittico, anche al profeta, infatti, si disvela il mistero della volontà divina. Anche se soltanto per un attimo, egli entra in sintonia con il mistero stesso del cosmo, del suo ritmo segreto, della sua storia nascosta, sintonizzandosi, come apocalittico, con l'eterno presente di Dio. Ora, in questo ritmo e in questa storia nascosti, impossibilitata a controllarla se non attraverso l'annuncio del profeta, si iscrive anche la progettualità del potere politico, non importa ora se monarchico o di altro tipo. Se considerato in quest'ottica, l'oracolo profetico, lungi dall'essere una semplice comunicazione relativa a un futuro minaccioso o a un passato disvelato nel suo senso profondo, si rivela per quel che è: una sfida per il potere politico di turno, se non una vera e propria minaccia. Con l'ideologia profetica e con quella del potere siamo, dunque, di fronte a due prospettive globali che possono, certo, incontrarsi, fino a collaborare o strumentalizzarsi a vicenda, ma che appaiono, a uno sguardo più in profondità, in realtà inconciliabili, perché l'una pretende di ricomprendere e di ridurre a sé la logica dell'altra. Infatti, il potere tenderà a ridurre il messaggio profetico o oracolare a *instrumentum regni*, favorevole a sé e sfavorevole ai poteri avversi, mentre la logica profetica si muoverà in una direzione opposta, riducendo e riconducendo la progettualità del potere umano, qualunque esso sia e comunque esso si configuri, a componente del ritmo misterioso della giustizia divina in azione,

¹⁶ Cfr. L. CAGNI (ed), *Le profezie di Mari*, Brescia 1995.

¹⁷ Cfr. in generale B. WILSON, *Prophecy and Society in Ancient Israel*, Philadelphia 1980.

di cui detta logica è unica manifestazione e, nel contempo, misura. Se è vero, infatti, che il potere giudica, sovente per condannarli, i profeti recalcitranti a legittimare la «verità» dell'esistente, è altresì vero che questi ultimi, in virtù del loro carisma particolare, si sentono strumenti non di una volontà meramente umana, ma, unicamente, della stessa volontà divina.

È, ora, su questo sfondo tipologico sommariamente abbozzato, che si colloca la scelta, operata dal nostro gruppo, di indagare sul lungo periodo aspetti strutturali del fenomeno profetico cristiano, incominciando proprio dal nesso decisivo del rapporto tra profeta-profezia e potere politico. Come già ricordato, in realtà si tratta di aspetti interconnessi, sicché spesso e volentieri è possibile trovare all'opera nella storia cristiana figure di profeti riformatori, che, al pari dei loro modelli biblici, in conseguenza dell'annuncio di cui sono portatori – in grado di rivelare al potente di turno, sovente sullo sfondo di uno scenario di tipo apocalittico, il suo destino – entrano così in conflitto con i poteri mondani. D'altro canto, si tratta di aspetti che, a seconda delle situazioni e dei periodi storici, si manifestano con ritmi e in forme diverse, per di più rispondendo a logiche peculiari, sicché, dal punto di vista dell'analisi sul lungo periodo, è parso opportuno affrontarli in modo distinto; e questo, a partire appunto da uno studio della dimensione politica della profezia che si impone per la sua centralità, starei per dire per la sua pervasività. In effetti, si tratta di un aspetto costitutivo della storia del profetismo cristiano, dalle origini a oggi. Naturalmente, nello studio di questo rapporto, quel che allo storico s'impone è prima di tutto una variabilità impressionante, una foresta lussureggiante che pare refrattaria a ogni sguardo d'insieme: e non possiamo non sperare che il nostro colloquio possa contribuire in modo efficace a rinforzare questa impressione. Si pensi, per cominciare dai testi profetici, agli usi diversi che hanno avuto certi *dossiers* e certe raccolte, ad iniziare dagli *Oracoli sibillini*, capaci di attraversare i secoli grazie a ritocchi e rimaneggiamenti in grado di adattarli alle differenti situazioni politiche; o alle funzioni cognitive proprie di molte profezie politiche, pronte a donare un senso, un ordine, un'interpretazione foss'anche catastrofica ad avvenimenti politici percepiti come incomprensibili; o agli scenari politici in cui si muovono con naturalezza profeti e profetesse, da Ildegarda di Bingen a Giovanna d'Arco. Ma, come ci accingiamo a vedere, lo spettro storico è, in realtà, molto più ampio e variegato. Vi è, però, un filo rosso che lega i vari interventi e sul quale, in conclusione di questa mia Introduzione, vorrei richiamare l'attenzione: ed è quello del rapporto che, nella storia del cristianesimo, si instaura, prima ancora che tra profezia e potere politico, tra profezia e potere divino. In altri termini, collegato al problema dei

rapporti tra profezia e potere politico vi è il problema del tipo di teologia politica soggiacente, in modo più o meno implicito, all'ideologia profetica di volta in volta all'opera. Si pensi, per non portare che un esempio che può servire di introduzione alla prima relazione, al modo in cui il problema del rapporto tra profezia e politica si configura nell'*Apocalisse* canonica e, più in generale, al modo o, meglio, ai modi secondo cui questo tema si iscrive nello scenario complesso del proto-cristianesimo. Il veggente di Patmos, che proclama fin dall'inizio beati coloro che leggeranno e ascolteranno «le parole della profezia», è un tipico profeta apocalittico portatore di un messaggio rivelato che, per un verso, si contrappone drammaticamente ai poteri bestiali di questo mondo in nome, per un altro verso, del Cristo proclamato fin dall'inizio «il principe dei re della terra». E ciò, sullo sfondo di una tensione escatologica che, comunque la si interpreti, aiuta a cogliere, in questo erede cristiano di Enoc e Daniele, i tratti essenziali sopra ricordati: di un profeta e di una profezia, cioè, non solo animati da una profonda tensione di *metanoia* alimentata dal senso dell'attesa imminente del regno, ma anche di un profeta e di una profezia che, in nome della signoria di Cristo, sono in grado di confrontarsi e di contrapporsi ai poteri di questo mondo. Giunti, però, a questo punto, non rimane che cedere la parola a Enrico Norelli perché, appunto attraverso la storia della recezione di questo testo straordinario, possa illuminarci su di un aspetto sinora relativamente poco indagato nella storia del cristianesimo antico: e cioè, se e come e in quali modi dopo la crisi montanista, che pareva aver chiuso definitivamente l'effervescente storia del profetismo proto-cristiano, anche attraverso la recezione di questo testo-chiave per lo studio dei rapporti tra profezia e politica, il profetismo cristiano abbia in realtà conosciuto una metamorfosi che attende ancora di essere indagata in modo adeguato.