

Profezia, filosofia e prassi politica

a cura di

Giancarlo Garfagnini, Anna Rodolfi



Edizioni ETS



www.edizioniets.com

*Volume pubblicato con il contributo di
Dipartimento di Lettere e Filosofia - Università degli Studi di Firenze*

© Copyright 2013
EDIZIONI ETS
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa
info@edizioniets.com
www.edizioniets.com

Distribuzione
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884673810-3

INTRODUZIONE

La complessità teorica della nozione di “profezia”, le sue molteplici definizioni ed elaborazioni dottrinali e la varietà delle sue manifestazioni storiche sono l’oggetto di questo volume.

Comunemente il termine “profezia” indica una predizione concernente gli eventi futuri, frutto di un’ispirazione la quale, in quanto irriducibile all’esito di un procedimento di tipo razionale, viene ricondotta ad un principio divino, in senso lato, o a forze irrazionali¹. La profezia si configura poi come un’affermazione che riguarda il futuro, e che veicola un contenuto conoscitivo; l’affermazione profetica è però diversa dalla previsione di carattere scientifico basata per statuto sull’osservazione di processi di produzione degli eventi regolari e suscettibili di osservazione e spiegazione.

Da un punto di vista filosofico generale il lemma profezia indica dunque, in prima battuta, uno stato cognitivo eccezionale, nel senso di fuori (al di là) della norma, in quanto riguarda contenuti non accessibili all’uomo per via ordinaria, come sono gli eventi futuri che si fondano sulla libera scelta dell’uomo e che dipendono dal suo arbitrio o, in un’ottica religiosa, di quelle verità ultime che fondano la storia umana e quella divina. Si tratta perciò di un tipo di conoscenza che presuppone il possesso da parte del profeta, almeno nel momento della ricezione del contenuto profetico e del suo annuncio, di capacità conoscitive fuori dall’ordinario, capacità che egli può aver acquisito – facendo riferimento alla tradizione filosofica – direttamente per dono divino/demonico (si pensi ad esempio al fenomeno degli oracoli in Grecia tra VII e VI secolo a.C., o alla ispirazione divina o angelica di origine biblica), o attraverso la realizzazione autonoma di un perfezionamento delle proprie capacità naturali, o avvalendosi di metodi di tipo induttivo, come avveniva nell’antichità, consistenti cioè nell’interpreta-

¹ Si può pensare ad esempio alla follia mantica di cui parla Platone nel *Fedro*, L. Brisson, «Del buon uso della sregolatezza», in J.-P. Vernant (a cura di), *Divinazione e razionalità*, Einaudi, Torino 1982, pp. 239-272.

zione di segni provenienti dall'esterno (come l'aruspicina, l'epatoscopia, la negromanzia, o la cleromanzia, ovvero l'arte di divinare per mezzo di oggetti, *sortes*, mescolati e tratti a caso).

Al di fuori di ogni specificità religiosa – come è noto, la profezia rappresenta infatti un fondamentale elemento comune alle tre religioni rivelate (ebraismo, cristianesimo e Islam) – e considerata dal punto di vista del soggetto profetante, e dunque come modalità di conoscenza del futuro, la profezia include in definitiva tutti quegli stati cognitivi estranei alla normale attività intellettuale dell'uomo e dei quali l'uomo può non essere del tutto consapevole o responsabile: in quest'ottica, visioni intese come percezioni extra sensoriali in stato di veglia, ma anche sogni, stati di *trance*, possessioni, sotto certi aspetti, possono essere esperienze profetiche nelle quali vengono superati i limiti spazio-temporali imposti e/o caratteristici del sapere umano, e nelle quali si entra in contatto con contenuti conoscitivi non attingibili mediante i canali abituali della conoscenza umana. In questo senso, rispetto a quella che possiamo chiamare in senso lato conoscenza ordinaria – qualsiasi sia la gnoseologia di riferimento – la profezia introduce una frattura. La stessa situazione di scarto si produce del resto se focalizziamo l'attenzione sull'oggetto su cui principalmente verte la profezia, cioè il futuro. Neppure privilegiando questo punto di vista appare facile pervenire ad una definizione netta dello statuto epistemologico della profezia: da una parte non ogni evento futuro, come tale, rimane di fatto inaccessibile alla conoscenza umana (come accade per la previsione scientifica dove è possibile conoscere il darsi di un evento futuro in base all'inserimento di fenomeni in atto all'interno di più vaste regolarità); dall'altro, non ogni conoscenza relativa al futuro va necessariamente intesa come dono divino (la conoscenza di tipo scientifico o diagnostico che compie il medico o lo scienziato è infatti, già secondo Aristotele, una conoscenza alla portata dell'uomo, che casomai ha come unico requisito quello di un'osservazione attenta della realtà, che vada oltre il semplice senso comune). La profezia dunque, se assunta secondo l'accezione ampia di conoscenza del futuro diventa o, a seconda delle prospettive, rischia di diventare una sorta di genere sommo al quale è possibile ricondurre una casistica variegata di forme di conoscenza relative ai *futura* e/o *occulta*, come anche di atteggiamenti mentali individuali proiettati sul futuro, come la premonizione, la speranza, l'attesa, la congettura.

Da un punto di vista storico, questa difficoltà nel definire il *proprium* della profezia si riscontra già nel confronto teorico, posto dai primi autori cristiani, tra la profezia di origine divina, esemplificata nei

racconti biblici, e le forme naturali della divinazione, prima tra tutte il sogno², oggetto di pratiche assai diffuse nel mondo pagano antico³. La profezia infatti, entro il quadro della riflessione cristiana, è innanzitutto il segno della presenza nell'uomo della prescienza di Dio⁴, e come tale deve distinguersi da una forma di conoscenza del futuro percepita come un residuo della cultura pagana, come la divinazione. Conoscere gli eventi futuri dipendenti dall'azione umana, o semplicemente tentare di conoscerli, significa in un certo senso addentrarsi nel terreno della prescienza di Dio. Di norma infatti, come aveva sottolineato Agostino, il futuro in quanto non ancora presente non può essere conosciuto da noi⁵, ma tutt'al più oggetto della nostra aspettativa (*expectatio*)⁶. In quest'ottica perciò l'uomo è profeta, ovvero può conoscere il futuro, solo per dono di Dio.

La profezia non è però una semplice contemplazione della verità futura o della verità nascosta; essa è una conoscenza che possiede un fine pratico, fine che, in un'ottica cristiana (ma anche nella tradizione medievale ebraica ed araba), ne costituisce il coronamento e il completamento⁷.

² Cfr. G. Guidorizzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1988.

³ La divinazione non è un fenomeno ristretto al mondo antico greco e romano, ma è stato conosciuto e praticato da tutte le grandi civiltà del passato, come mostrano chiaramente i saggi dedicati alla Cina antica e alla Mesopotamia presenti nella seconda e nella quarta parte della raccolta di saggi curata da J.-P. Vernant, *Divinazione e razionalità*, cit. Dello stesso autore si veda anche *Mito e società nell'antica Grecia, religione greca e religioni antiche*, Einaudi, Torino 1981. Per una storia complessiva dei fenomeni divinatori nell'antichità, cfr. M. Sordi (a cura di), *La profezia nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

⁴ Come afferma s. Girolamo, cfr. Hieronymus, *Commentariorum in Daniele libri III*, ed. F. Glorie, Brepols, Turnhout 1964, (CCSL, 75/A), II, 10, p. 758: «prophetia est signum prescientie divine». Sulla riflessione tardo antica e medievale sulla profezia si veda la raccolta di saggi contenuta nel numero monografico della rivista «Cristianesimo nella storia» 17, 1996.

⁵ Agostino, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981, (CCSL, 27) XI, 18, 24, p. 206: «Futura ergo nondum sunt, et si nondum sunt, non sunt, et si non sunt, videri omnino non possunt; sed praedici possunt ex praesentibus, quae iam non sunt et videntur».

⁶ *Ivi*, pp. 206-207: «Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur, 'tempora sunt tria, praeteritum, praesens, et futurum,' sed fortasse proprie diceretur, 'tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris'. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio».

⁷ Cr. Tommaso d'Aquino, *Quaestio XII de veritate*, in Thomae Aquinatis

La profezia e la figura del profeta costituiscono la natura stessa del messaggio biblico: le profezie relative alla venuta di Cristo salvatore del mondo contenute nell'Antico Testamento trovano conferma e compimento nel Nuovo Testamento, nella venuta e nell'insegnamento di Gesù Cristo. Tuttavia, nelle sue numerose esemplificazioni, la Bibbia – che è la base sulla quale si articola sostanzialmente la riflessione filosofica sulla profezia in epoca medievale almeno fino all'età moderna con Spinoza – non fornisce un profilo preciso della figura del profeta, presentato ora come “servo del Signore”, ora come “uomo di Dio”, dove da un lato la prima espressione sembra suggerire un ruolo solo passivo del profeta di fronte all'ispirazione divina, mentre la seconda sembra indicare un ruolo attivo del profeta diretto portavoce di Dio di fronte agli uomini. In via preliminare, si possono comunque individuare alcuni elementi teorici codificati che fanno da base per gran parte della profetologia medievale. In primo luogo, la profezia come forma di conoscenza – da Agostino e nella tradizione teologica medievale – consta fondamentalmente di tre momenti distinti e connessi: la ricezione del contenuto profetico (il momento della *visio*), l'interpretazione e la comprensione di tale contenuto (non sempre ad opera del soggetto che ha ricevuto il contenuto) e infine il momento dell'annuncio profetico alla comunità degli uomini. Il primo momento solleva la questione della modalità della conoscenza profetica. In molti casi il profeta è essenzialmente un interprete, come mostrano bene la figura di Daniele, che interpreta il sogno di Nabucodonosor re di Babilonia, o di Aronne interprete di Mosè (Mosè che era l'unico a godere di una visione diretta di Dio), oppure, nel Nuovo Testamento, la figura stessa di Gesù il quale, sulla strada per Emmaus, svela ai discepoli il significato delle antiche profezie che lo riguardavano, profezie cioè di cui non era stato lui stesso il primo enunciatore. Quella dell'interpretazione è una dimensione integrante dell'atto profetico, e il profeta assolve in questo caso la funzione di rivelare i misteri contenuti nella Bibbia. La profezia coincide allora con ogni discorso emesso sotto l'influsso divino e avente per oggetto la Sacra Scrittura. Quanto al terzo momento la Bibbia delinea anche un'altra dimensione del profeta e della pro-

Quaestiones disputatae, cur. R. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae 1964, art. 2, *resp.*, p. 238: «Donum autem prophetiae datur ad utilitatem Ecclesiae, ut patet I ad Cor., XII, 7: unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, et subiungit multa inter quae connumerat prophetiam; unde omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem est materia prophetiae, sive sint praeterita, sive praesentia sive futura, sive etiam aeterna, sive necessaria, sive contingentia».

fezia: il profeta è presentato infatti allo stesso tempo come un veggente o un interprete incaricato di una missione. La sua missione, ricevuta mediante una speciale vocazione divina, per mezzo di visioni, sogni, audizioni, ispirazioni interne, che lo mettono in contatto immediato con Dio, è diretta innanzitutto al popolo, normalmente sotto forma di predicazione e, in alcuni casi, di azioni e gesti simbolici, nonché – come avviene nella profetologia araba – di impegno di guida politica da parte del profeta. La predizione del futuro è oggetto della predicazione profetica, ma non l'unico oggetto, e spesso le predizioni contengono la minaccia dei castighi divini per il male, ma anche la promessa di benedizione e salvezza come premio per il bene e stimolo per la conversione, come avviene nella profezia di minaccia (uno dei tre tipi di profezia oltre a quella di prescienza e a quella di predestinazione secondo la tradizione latina medievale). Da questo punto di vista sembra non valere l'equazione tra profezia e predestinazione; il quadro provvidenziale, specchio della prescienza divina, lascia infatti spazio alla libertà dell'uomo, come mostra la profezia di Giona, nella quale la condotta umana (degli abitanti di Ninive cui viene profetizzata la distruzione della città)⁸ “cambia” il corso degli eventi profetizzati, per quanto si tratti di un cambiamento comunque conosciuto da Dio dall'eternità. Sul piano strettamente filosofico, il tema della profezia incrocia dunque un argomento rilevante e discusso in maniera autorevole, da Agostino⁹ in poi, come la compatibilità tra prescienza divina e futuri contingenti¹⁰, tra predestinazione e libero arbitrio, nonché il tema della responsabilità morale dei propri atti.

⁸ *Ion.*, 3, 4. Sulla profezia di minaccia, cfr. B. Faes de Mottoni, *Profezia e consilium*. «*Deus mutat sententiam, non consilium*» in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 57-77.

⁹ Si veda ad esempio la discussione svolta da Agostino nel terzo libro del *De libero arbitrio* o nel V libro, capitolo 9 del *De Civitate Dei*. Sull'argomento, cfr. E. Stump, *Augustine on free will*, in *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 124-147.

¹⁰ Cfr. ad esempio, J.I. Saranyana, *Conocimiento profético y futuros contingentes según San Bonaventura (a propósito del «argumento dominante» de Diodoro de Cronos)*, in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, éd. M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos, Brepols, Turnhout 2006, vol. II, pp.1255-1266. Per una panoramica sul rapporto tra prescienza e futuri contingenti in una prospettiva storica assai ampia, cfr. W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988.

La natura interdisciplinare dell'argomento è rispecchiata, anche se inevitabilmente in maniera non esaustiva, dal ventaglio delle ricerche presentate in questo volume che, nel loro insieme, mettono in evidenza la ricchezza del tema "profezia". La complessità dell'argomento ha consigliato di adottare un approccio che intrecciasse molteplici prospettive: dalla filosofia alla teologia, dalla letteratura alla politica, alla storia. Il volume, che pubblica i risultati del lavoro seminariale svoltosi a Firenze presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università in due distinte giornate (13 dicembre 2012 e 3 marzo 2013), si articola attorno a due direttrici principali.

Da un lato, la riflessione filosofica sulla profezia dal medioevo alla contemporaneità, passando per autori moderni come Spinoza e Hobbes; in questa prospettiva lo sguardo dei filosofi sulla profezia si concentra soprattutto sullo statuto conoscitivo del fenomeno, per poi aprirsi, a partire dal tardo Settecento, a nozioni nuove quali quelle di utopia e coscienza storica. L'interesse per il meccanismo della conoscenza profetica si manifesta nel XII secolo con Ildegarda di Bingen – figura poliedrica, solitamente considerata dalla storiografia per la sua predicazione di tipo escatologico – su cui verte il saggio di Michela Pereira (*Vedere nell'ombra. La conoscenza profetica nelle opere di Ildegarda di Bingen*); la visione profetica di Ildegarda, che si articola attorno ad un lessico giocato sul binomio luce/ombra, presenta una natura assai complessa in quanto risulta dall'intreccio dell'attività simultanea dei due sensi, l'udito e la vista, i quali concorrono alla ricezione del contenuto profetico da interpretare. Questo tipo di interesse legato agli aspetti epistemologici dei fenomeni profetici si fa più marcato ed esplicito quando la profezia diventa oggetto di *quaestiones* specifiche ad opera di maestri delle università, durante il secolo XIII¹¹. È allora, con l'irrompere sulla scena filosofica della filosofia aristotelica (e in particolare della gnoseologia) che si fa più urgente l'esigenza di definire in modo preciso la natura della profezia come atto di conoscenza. Nelle *quaestiones de prophetia* di teologi autorevoli quali Alberto Magno e Tommaso d'Aquino si avvertono gli echi della riflessione araba ed ebraica sulla profezia, presa qui in esame dal saggio di Roberto

¹¹ Sulla riflessione filosofica e teologica sviluppata in questo periodo, cfr. J.-P. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Leuven 1977; Id., *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age. XIV-XIV siècles*, Éditions universitaires, Fribourg 1992; M. Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, F. Schöning, Paderborn 2000.

Gatti (*Torah e filosofia: il tema della profezia nel pensiero di Maimonide e Gersonide*): sotto l'influenza della gnoseologia aristotelica si assiste con Mosè Maimonide e, con alcune importanti differenze di contesto, con Gersonide, al tentativo di precisare lo statuto della profezia sul piano conoscitivo e il ruolo che l'immaginazione svolge in essa, distinguendoli dalle altre forme di sapere predittivo di origine naturale veicolate dalla tradizione antica, quale il sogno. Nella tradizione latina la profezia viene definita come conoscenza di tipo sovranaturale, frutto della grazia divina e di cui solo Dio è la causa ispiratrice, al di là del normale meccanismo di conoscenza che vede il suo centro nell'immaginazione alla quale tuttavia, pur con profonde differenze rispetto all'approccio arabo, viene riconosciuto un ruolo importante¹². L'attribuzione alla profezia di uno statuto epistemologico forte della profezia da parte di quello che si potrebbe chiamare il "profetismo speculativo" della scolastica viene meno già durante il tardo medioevo quando teologi come Guglielmo d'Ockham o Pietro di Giovanni Olivi si occupano di profezia focalizzando però l'attenzione su aspetti specifici: il primo sul tema dei futuri contingenti e della prescienza divina¹³, il secondo esclusivamente nell'ottica escatologica come ciò che esprime un'esigenza di rinnovamento¹⁴. La concezione scolastica della profezia come sapere di tipo speculativo viene indirettamente criticata da Pietro Pomponazzi¹⁵ e poi, in età moderna, da autori come Hobbes e Spinoza, i quali impegnandosi nella demistificazione del falso immaginario costruito dalla teologia, si fanno portatori dell'esigenza di un'interpretazione razionalistica delle Sacre Scritture. In quest'ottica, la profezia, da sapere di tipo speculativo viene considerata casomai un'attività di tipo esclusivamente morale, pratico o prudenziale. In particolare in Hobbes (oggetto del saggio di Stefano Simonetta, *Profezia di stato nell'ecclesiologia politica del Leviathan*) il tema della profezia e dei profeti si intreccia con la discussione relativa alla legittimità

¹² Cfr. S.-Th. Bonino, *Le rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après saint Thomas d'Aquin*, «Revue thomiste», 89, 1989, pp. 533-568.

¹³ Si veda l'introduzione del volume di C. Michon, *Guillaume d'Ockham, Traité sur la prédestination*, Vrin, Paris 2007, pp. 40-67 (nelle pagine precedenti dell'introd. l'autore offre anche un quadro d'insieme sulle origini della discussione).

¹⁴ Cfr. ad esempio P. Vian, *Tempo escatologico e tempo della Chiesa: Pietro di Giovanni Olivi e i suoi censori*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo*, Cisam, Spoleto 2000, pp. 137-183.

¹⁵ Cfr. V. Perrone Compagni, «Evidentissimi avvertimenti dei numi». *Sogni, vaticini, profezie in Pomponazzi*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», XVII, 2011, pp. 21-59. La studiosa è intervenuta durante i lavori della prima giornata di studio.

dell'autorità politica e all'obbedienza dei sudditi e intorno alla figura del sovrano, il solo che può incaricarsi di definire quanto deve essere presentato ufficialmente e imposto come volere divino. Tra i paradigmi filosofici sul ruolo dell'immaginazione nella profezia, le maggiori affinità – come mostra il saggio di Anna Rodolfi (*Profezia e immaginazione in Spinoza e nella tradizione medievale*) – sembrano riscontrarsi non tanto con la tradizione ebraica su questo specifico punto, quanto sulla tradizione latina medievale.

Con un ulteriore salto cronologico verso la contemporaneità, il nesso tra profezia, storia e concezione del tempo è il centro del saggio di Alfonso M. Iacono (*Profezie e teorie della storia*). A partire dalle riflessioni di Arnaldo Momigliano sulla profezia di Daniele, la storiografia greca ed ebraica e le teorie universalistiche della storia che esse contengono, Iacono mette in luce in epoca contemporanea, una trasformazione teorica fondamentale che ha inciso anche sul modo di intendere la profezia. Tale trasformazione riguarda la concezione stessa della storia, intesa come qualcosa di contingente, un processo “aperto” verso molte possibili direzioni e non finalisticamente ordinato a un termine. Da qui il venire meno dell'idea di un futuro controllabile e prevedibile e dunque, in ultima istanza, della nozione stessa di profezia¹⁶. Le implicazioni filosofiche sottese alla nozione di profezia o meglio all'enunciato profetico sono oggetto del saggio di Fabio Bazzani (*La profezia come utopia*), in cui è richiamata l'attenzione sulle categorie di tempo e spazio connesse al discorso profetico; nel suo far riferimento al futuro (a ciò che non è ancora presente), tale discorso si configura necessariamente come ucronico e utopico, e allo stesso tempo come ciò che dice e in un certo senso fa esistere, nel momento stesso in cui è pronunciato, il luogo e il tempo dell'utopia/ucronia.

La seconda direttrice del volume riguarda il rapporto tra profezia, storia e prassi politica. Qui è centrale il ruolo del profeta e il suo rapporto con la situazione storica in cui vive: profeta è colui che, all'interno di un momento storico preciso, riflettendo sul futuro rompe con il passato e il presente operando una difficile scelta politica; profeta è l'uomo che, coinvolto interamente nella propria missione, non solo annuncia gli eventi futuri, ma contribuisce attivamente a realizzarli.

¹⁶ Sul significato della nozione di profezia nel mondo cristiano contemporaneo si veda il volume curato da A. Vauchez, *L'intuition prophétique. Enjeu d'aujourd'hui*, Éditions de l'Atelier, Paris 2011. Nel suo complesso l'opera traccia un profilo del profetismo dalla Bibbia ai giorni nostri, passando per la riflessione medievale.

In quest'ottica la profezia non ha tanto il significato di predizione, quanto, in un'ottica operativa, quella di interpretazione in una prospettiva escatologica dei segreti della Scrittura e dei segni del presente in cui si vive.

Il tema del profetismo politico, che nel presente volume viene analizzato a partire dall'alto medioevo e che da un punto vista concettuale è incentrato sul binomio Bibbia/storia, è collegato all'interpretazione del testo sacro in chiave attualizzante, rivolta cioè al tempo presente; si tratta di un tipo di interpretazione che affonda le proprie radici nella definizione di profezia data dall'apostolo Paolo nella I lettera ai Corinzi (12, 8-10) dove, enumerando i nove doni dello spirito santo o carismi attraverso cui lo spirito è presente nella comunità cristiana, egli designa con il nome di profezia la capacità di comprendere i passaggi oscuri della Scrittura e di leggere i segni che annunciano la fine dei tempi e il ritorno glorioso del Signore. A questa prospettiva è riconducibile innanzitutto, in apertura di volume, il saggio di Giancarlo Garfagnini (*Testo sacro, profezia, ecclesiologia: Gerhoh di Reichersberg*), incentrato sulla figura di Gerhoh da Reichersberg: un autore che in ambito profetico si muove con intenti e motivazioni di carattere escatologico e apocalittico, attraverso una lettura della Sacra Scrittura in una chiave profetica attualizzante animata da uno spiccato intento riformatore rivolto al presente. Il profeta non è in quest'ottica tanto colui che vede, quanto piuttosto colui che comprende. L'accostamento tra profeta ed esegeta evidenziato nell'opera di Gerhoh arriva, attraverso Gioacchino da Fiore¹⁷ e Pietro Abelardo (per il quale l'esegeta assorbe le funzioni del profeta, perché la profezia consiste: «nella grazia di interpretare e di esporre le parole divine»)¹⁸, fino alla prima età moderna con Savonarola¹⁹, Thomas Münzter²⁰ e Theodor Bibliander.

¹⁷ G.L. Potestà, *Il Tempo dell'apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore, Gioacchino da Fiore*, Bari 2004.

¹⁸ Pietro Abelardo, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* (PL 210, col. 912).

¹⁹ Cfr. G. C. Garfagnini, *Savonarola e la profezia: tra mito e storia*, in «Studi Medievali», III s., XXIV, 1988, pp. 173-201; Id., «Questa è la terra tua». *Savonarola a Firenze*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000 (Millennio Medievale, 18), pp. 29-94, 371-384; C. Leonardi, *La crisi della cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola*, in *Verso Savonarola: misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna*, cur. G. C. Garfagnini - G. Picone, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 3-23.

²⁰ Cfr. M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Münzter e Isaac Newton*, Feltrinelli, Milano 1995.

Nella visione universalista e irenica di quest'ultimo, come mostra il saggio di Lucia Felici (*Universalismo e profezia politica in Theodor Bibliander*) la profezia svolge un ruolo essenziale. Questo tipo di concezione della profezia come esegesi della Scrittura e dei segni dei tempi si fonda in definitiva sulla concezione di Agostino che vedeva nella profezia essenzialmente la comprensione intellettuale dei segni visibili²¹ e soprattutto di Gregorio Magno per il quale la profezia non riguarda in modo specifico il futuro e la predizione degli avvenimenti futuri, ma consiste, più in generale, nel mettere in evidenza ciò che è nascosto affinché «i tempi della profezia si armonizzino tra loro perché sia dimostrato attraverso il futuro il passato e attraverso il passato il futuro»²². Da qui si dipana una linea esegetica fondata su una concezione della storia come riflessione e anamnesi del passato raccontato nel Vecchio Testamento, una linea esegetica che mostra bene come sull'esigenza di conoscere il futuro (e il presente) abbia pesato, tra medioevo e modernità, il modo in cui si legge il passato (in questo caso il passato biblico). L'esegeta diviene profeta in quanto accede alla comprensione dei segni dei tempi divenendone l'interprete e il rivelatore attraverso un'opera di attualizzazione progressiva del messaggio evangelico. Questa concezione prende piede dalla metà del XIV secolo, anche in ragione di motivi storici precisi – epidemie, guerre, crisi economica. Uno dei tratti originali di quest'epoca è il ruolo importante che svolgono le donne le quali, di fronte alla crisi delle istituzioni, finirono per monopolizzare funzioni esercitate fino allora solo da uomini. Tra le figure di profetesse e visionarie che affermarono di essere incaricate direttamente da Dio di comunicare agli uomini il significato delle loro visioni sul presente e l'avvenire, Brigida di Svezia (1303-1373), oggetto dello studio di Claudio Fiocchi (*Re e regno nella profezie politiche di Brigida di Svezia*), può essere considerata una rappresentante emblematica. Il suo *corpus* profetico raggruppa una serie di avvertimenti e di rivelazioni rivolte ai sovrani temporali e conobbe un'ampia diffusione in molti paesi europei. In questa linea femminile rientra a pieno titolo un'altra figura assai discussa e complessa come quella di Christine de Pizan di cui tratta il saggio di Maria Alessandra Soleti (*Valore politico*

²¹ Agostino, *De Genesi ad litteram*, ed. J. Zycha, Tempus-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894, (CSEL 28) XII, 9. 20, p. 391.

²² Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechibelem*, ed. M. Adriaen, Brepols, Turnhout 1971, (CCSL, 142) I. 1, hom. 1, n. 1, p. 5. Cfr. M. Cristiani, «Tempus prophetae». *Temporalité et savoir dans l'exégèse biblique de Grégoire le Grand*, in «Archivio di filosofia», 53, 1985, pp. 327-350.

di un canto profetico: il Ditié de Jehanne d'Arc di Christine de Pizan)²³. Anche in questo caso, emerge la concezione per cui Dio avrebbe scelto una donna laica e incolta a causa del “tradimento” del clero cui Egli aveva affidato la cura delle anime e che si è mostrato infedele alla missione. Brigida e Christine si collegano in ultima istanza all’escatologia che aveva caratterizzato l’opera di Ildegarda di Bingen e all’immagine del profeta/profetessa come moralizzatore, muovendo dure critiche ai rappresentanti del clero e del potere temporale.

Un altro aspetto molto interessante della profezia alla fine del medioevo è costituito dalla diffusione, molto maggiore rispetto ai tempi immediatamente precedenti, del genere letterario di stampo profetico²⁴. La ricerca compiuta sui secoli finali del medioevo mette in evidenza l’esistenza di numerosi manoscritti contenenti collezioni di testi profetici. A partire dalla seconda metà del secolo XIV e parallelamente allo scemare dell’interesse puramente filosofico per la profezia, le profezie in latino, ma anche in lingua volgare iniziarono a riguardare oltre il clero anche alcuni altri settori della società. Si assiste alla messa in circolazione di una notevole quantità di profezie anonime o attribuite a personaggi di forte richiamo come Gioacchino da Fiore o Merlino, messe al servizio di cause disparate: l’apologia della povertà all’interno dell’ordine francescano, la critica del papato di Avignone, ma anche l’esaltazione del ruolo providenziale delle grandi case reali dell’epoca. Su questa linea di studio si inserisce il saggio di Lorenza Tromboni (*La leggenda del secondo Carlomagno: il percorso di una profezia tra Francia e Italia*), che segue il lungo percorso storico della profezia del secondo Carlomagno, volta a presentare il re di Francia come il portatore di un rinnovamento di tipo messianico e le guerre in Italia come prima tappa di un percorso che avrebbe portato alla liberazione della Terra Santa.

Anna Rodolfi

²³ Tra le rappresentanti di questo tipo di profetismo possono essere annoverate anche Caterina da Siena e Domenica da Paradiso sulle quali sono intervenute Anna Benvenuti e Isabella Gagliardi i cui interventi non è stato possibile includere nel volume.

²⁴ Cfr. i saggi contenuti nel volume collettivo, *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIIe-XVIIe siècles)*, a cura di A. Vauchez, in «Mélanges de l’École française de Rome. Moyen Âge - Temps modernes», CII (1990). Si veda inoltre lo studio di R. Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Viella, Roma 1999.