

Vera o falsa profezia:  
quale criterio di discriminazione?  
(Gregorius Turonensis, *Historiarum libri decem*, 5,  
14)  
di Rossana Barcellona

Prima di entrare nel merito della questione che, nel corso dell'indagine sulla "profezia" nella Gallia tardoantica, la pagina di Gregorio di Tours ha suscitato e sollecitato, e cioè quale sia, nei testi che abbiamo scelto come fonte privilegiata di questa ricerca – gli *Historiarum libri decem* soprattutto<sup>1</sup> –, il criterio che consenta di distinguere la vera dalla falsa profezia, chi lo elabori e infine come lo applichi, ci sembra indispensabile puntualizzare quale forma di profezia sia in discussione, quali siano le pratiche o manifestazioni di profezia che ci troviamo a esaminare, a quale categoria profetica siano assimilabili, o forse meglio, a quale funzione della profezia siano riconducibili<sup>2</sup>.

I casi nei quali ci imbattiamo, anche molto diversi fra loro, appartengono, per così dire, a una sorta di profezia minore, non sempre ufficiale, legata per lo più al contingente e ascrivibile alla sfera della divinazione<sup>3</sup>. Proprio per la difformità delle circostanze e delle modalità caratterizzanti gli episodi che cercheremo di analizzare, non inquadrabili in un'unica attività o tipologia profetica, adotteremo per definirli l'espressione-contenitore "situazioni profetiche", che si presta bene, a nostro avviso, ad accogliere esperienze e pratiche diverse.

L'opera di Gregorio presenta personaggi e situazioni connessi in modo più o meno esplicito al fenomeno-profezia da intendersi in senso lato, ma sempre collegato alla funzione divinatoria, alla previsione di un futuro terreno, e con espliciti e frequenti riferimenti alla sfera politica. La forma più attestata è quella della visione, per lo più onirica, attori della quale possono essere vescovi – spesso Gregorio stesso –, re, preti, in molti casi gente comune che entra ed esce dal racconto rapidamente e senza una precisa identità. Scandiscono la narrazione gregoriana presagi premonitori, eventi naturali recepiti come sorprendenti e quindi prefigurazione di quello che accadrà, ma non sempre decodificati o decodificabili. Predizioni sono anche affidate a figure episodiche, avvolte in un'aura di santità, che rimangono sullo sfondo e non rivestono grande importanza.

Infine, anche se non particolarmente frequente, ha un ruolo significativo il ricorso alle «sortes sanctorum», la pratica della classica cleromanzia applicata al testo biblico. Si tratta indifferentemente di “situazioni profetiche” sollecitate o spontanee, come anche di messaggi profetici chiari o criptici<sup>4</sup>, che sfuggono pertanto a una più specifica catalogazione.

Nelle descrizioni di queste diversificate situazioni, non vengono adoperati mai i termini profeta e profezia, che nei dieci libri delle *Historiae* alludono sempre esplicitamente ed esclusivamente alla profezia biblica e ai profeti veterotestamentari, anch’essi presenti nel corso della narrazione, con funzioni differenti. Vere e proprie citazioni scritturarie compaiono, quasi a supporto e giustificazione del presente, per interpretare gli accadimenti contemporanei, prevalentemente dolorosi e nefasti, dentro il quadro dello svolgersi storico del piano divino. Così, per esempio, le rapine e i saccheggi di campi e vigneti perpetrati durante il viaggio del corteo nuziale che accompagna Rigunde, figlia di Chilperico, in Spagna perché sposi Reccaredo, figlio del re dei Visigoti, e anche i disastri naturali che seguono, si leggono come invero delle parole del profeta Gioele<sup>5</sup>. Allo stesso modo la morte di papa Pelagio si accompagna a una frase di Ezechiele, che l’aveva, in qualche modo, annunciata<sup>6</sup>.

Ai profeti veterotestamentari fa ricorso Gregorio anche in funzione apologetica, come argomento per confutare gli errori degli “infedeli”, secondo un uso attestato nell’altomedioevo soprattutto nella letteratura anti giudaica<sup>7</sup>. All’inizio del sesto libro delle *Historiae*, è esemplare un lungo paragrafo interamente dedicato a redimere l’«ostinata incredulità» dell’ebreo Prisco, impegnato in un vivace dibattito prima con il re Chilperico e poi con lo stesso vescovo di Tours, presente durante l’incontro fra i due<sup>8</sup>. Lo scontro dialettico verte sulla figura di Cristo, ed è giocato sullo scambio di citazioni dal Vecchio Testamento, in cui il re Franco e Gregorio cercano, con esito in ultimo negativo, di persuadere l’uomo mediante le parole dei «suoi stessi profeti».

Il termine *prophetia* si riscontra anche emblematicamente utilizzato in funzione metaforica, per indicare la parte della messa riservata alla lettura delle Scritture<sup>9</sup>, dove impone una automatica identificazione fra libro sacro, parola di Dio e profezia. Naturalmente non è *sub iudice* la profezia biblica, autorevole e indiscussa fonte di verità, che entra in discussione solo in relazione all’uso più o meno corretto che ne viene fatto, quando cioè, piegata alle umane esigenze, diventa strumento e oggetto di interrogazione oracolare, prestandosi – suo malgrado – a pratiche di pagana memoria. La questione falso-vero riguarda le altre manifestazioni del fenomeno profetico le cui modalità, connotate in modo vago e sfuggente, danno adito a interpretazioni ambigue.

I

**“Situazioni profetiche” e scelta dell’interlocutore**

Il criterio di discriminare che emerge dalle parole pronunciate da Gregorio al centro di una delle pagine delle *Historiae* più interessanti ai fini del presente lavoro, e dalle quali prende le mosse il nostro studio, sembra non lasciare dubbi sulla distinzione profonda e inequivocabile tra falsa e vera profezia. A Gontrano<sup>10</sup>, che trionfante e orgoglioso riferisce al vescovo di Tours i favorevoli responsi di un’indovina (secondo la quale all’imminente morte di Chilperico farà seguito il regno del figlio Meroveo, mentre egli otterrà il ducato, diventerà cioè generale comandante di tutti i corpi di guerra e, a distanza di un lustro, verrà persino acclamato vescovo per poi morire in gloria carico di anni), Gregorio risponde con un riso di scherno: «Dobbiamo indirizzare queste domande a Dio, e non prestare fede alle promesse del diavolo»<sup>11</sup>. La distanza fra il vero e il falso corrisponde alla distanza fra i due interlocutori cui ogni uomo può scegliere di rivolgersi<sup>12</sup>.

La donna consultata dal duca Gontrano ha fama di essere una nota e fidata indovina: del re Cariberto avrebbe predetto l’anno il giorno e l’ora della morte. Gregorio dice di costei che possedeva lo spirito del pitone, prerogativa che, richiamando un noto passo degli Atti degli Apostoli<sup>13</sup>, individua i detentori di capacità divinatorie.

In diretta competizione con la “pitonessa”, ecco qualche riga dopo lo stesso vescovo, che oppone a quei risibili responsi una visione avuta in sogno. In essa un angelo “divinatore”, sorvolando la basilica di S. Martino, annuncia a gran voce la prossima rovina di Chilperico e di tutti i suoi figli, nessuno escluso<sup>14</sup>. Gregorio aggiunge sinteticamente che quando gli eventi svelati dall’angelo si compirono, allora comprese – o forse meglio ottenne conferma – che erano false le predizioni degli indovini (il termine per definire questi ultimi è «arioli»)<sup>15</sup>. La profetessa ha parlato per bocca del diavolo. Così suggerisce di intendere anche quanto viene narrato in altra occasione a proposito di una donna, pure invasata dallo spirito del pitone, che “divinando” aveva arricchito prima i suoi padroni, e poi se stessa, poiché era in grado di svelare l’identità di ladri e malfattori<sup>16</sup>. La gente del popolo si era persuasa che possedesse qualcosa di divino, ma condotta dal vescovo di Verdun, è sottoposta a un esorcismo che costringe il suo diabolico ispiratore a dichiararsi<sup>17</sup>.

Rivolgersi all’interlocutore giusto e veridico non significa avere la certezza di ottenere il responso desiderato. Quando il re Chilperico, indeciso e confuso circa i provvedimenti da prendere nei confronti di Gontrano Bosone sospettato dell’assassinio di Teodeberto, fa pervenire una lettera sul sepolcro del beato Martino, dove viene posta insieme a

un foglio bianco, per ricevere lumi dal santo, resterà deluso nelle sue aspettative. Dopo un'attesa di tre giorni non riceverà alcuna indicazione (l'espressione è «*nihil rescripti*»)<sup>18</sup>. Non può sfuggirci a questo proposito che Chilperico è per Gregorio, che lo equipara all'imperatore Nerone e a Erode<sup>19</sup>, l'emblema stesso del re malvagio e senza scrupoli<sup>20</sup>.

Proprio di seguito, in posizione antitetica, quasi per dare risalto al fallimentare tentativo del padre, sarà invece lo sventurato Meroveo II a "meritare" la risposta di Martino, il suo, benché non rassicurante, messaggio profetico. Egli, che non si fida del responso, a lui favorevole, rilasciato dalla donna interrogata da Gontrano, ricorre alle «*sortes sanctorum*». Depone sul sepolcro di Martino il Salterio, il libro dei Re e i Vangeli, e attende, dunque, digiuno vegliando e pregando. Dopo tre giorni di supplica apre a caso i tre testi su altrettanti passi che non lasciano presagire nulla di positivo, e lo gettano nella confusione e nello sconforto<sup>21</sup>. Meroveo muore di morte violenta nell'anno 577-78.

In questi casi la contrapposizione vero-falso è di semplice lettura, ci troviamo in situazioni in cui gli interlocutori sono *a priori*, e con evidenza, identificati: la donna è la mendace profetessa del diavolo, con un noto precedente evangelico, Gregorio con la sua visione o San Martino, che parla per mezzo delle Sacre Scritture, sono facilmente individuabili come intermediari di Dio.

## 2

**Visioni, sogni e presagi**

In altre circostanze non disponiamo di indizi così espliciti, anzi il rischio della confusione è evidenziato dallo stesso narratore. Così quando una donna, altra figura femminile, va annunciando nella città di Parigi un incendio imminente, è subito oggetto di irrisione. Molti – riferisce Gregorio – pensano che parli per un presagio delle sorti, che vaneggi a causa di un'ingannevole visione notturna o di un diabolico invasamento. Essa, per ottenere credito, precisa di avere visto in sogno un uomo avvolto di luce proveniente dalla basilica di San Vincenzo (l'attuale Saint-Germain-des-Prés), che appiccava fuoco alle case. La presenza di questa figura angelica e l'immediato concretizzarsi della predizione basteranno al suo pubblico – e a Gregorio – come prova e convalida delle sue sospette parole<sup>22</sup>.

Altrove una visione profetica, relativa alla morte dell'inviso Chilperico, avuta in sogno dal re Gontrano, che gode invece – come è noto – dell'aperta simpatia del vescovo<sup>23</sup>, riceve automatica conferma soltanto dalla visione, di analogo contenuto, che Gregorio gli ha appena riferito<sup>24</sup>.

Interessante è il caso di un sogno premonitore del vescovo di Tours, dal significato oscuro per sua stessa ammissione, che in realtà preannuncia

la fine tragica del malvagio Eberulfo. Gregorio ne racconta il contenuto nella santa basilica, e l'uomo, che lo ha ascoltato, ne dà un'interpretazione distorta minacciando la morte del vescovo e dei suoi chierici. Il vero senso della visione è stato stravolto dalla lettura datane da Eberulfo, dietro suggerimento del diavolo: «per os eius diabolus loquebatur»<sup>25</sup>. Qualche paragrafo oltre sarà il concreto svolgersi della storia a dare senso compiuto agli eventi celati nel sogno misterioso<sup>26</sup>. Qui il confine tra il vero e il falso è affidato a un sottile gioco di interpretazioni, in cui nulla se non il commento del narratore lascia indovinare dove stia il significato giusto e veridico del sogno profetico.

La distinzione teorica tra vera e falsa profezia elaborata da Gregorio, risiedendo nella scelta dell'interlocutore da parte dell'interrogante, e facendo di quest'ultimo il principale responsabile della qualità del messaggio ricevuto<sup>27</sup>, mal si attaglia a quelle "situazioni profetiche" che possiamo definire spontanee, non sollecitate cioè dall'intervento umano, e anzi dagli esseri umani quasi subite, come le visioni o i segni premonitori, alle quali si applica con una certa forzatura. Delle visioni l'uomo – negli episodi narrati da Gregorio – è strumento involontario, e ha di solito solo la funzione di recepire ed eventualmente rendere noto il messaggio di cui è stato messo a parte, il cui senso non gli è sempre chiaro. Lo stesso può dirsi di quei fenomeni atmosferici notati perché insoliti da Gregorio che, in qualità di occasionale ma privilegiato spettatore-osservatore, li registra come generici annunci di sventure o come profetici indicatori di prossime morti illustri.

Visioni, sogni<sup>28</sup> e presagi costituiscono, d'altra parte, nell'opera storiografica di Gregorio la maggioranza delle "situazioni profetiche" e, anche per il loro contenuto, rivestono un'importanza non secondaria. Sono, infatti, prevalentemente portatori – come avviene spesso pure per le altre manifestazioni del fenomeno presenti nelle *Historiae* – di messaggi a carattere politico<sup>29</sup>. È il caso delle due visioni di Gregorio e del sogno del re Gontrano, appena ricordati, sui destini tragici di Chilperico e della sua progenie, e anche dell'episodio riguardante Eberulfo.

Altri contenuti onirici sono rivelatori, più in generale, della situazione della Chiesa e della società galliche all'epoca del vescovo di Tours, presentati e utilizzati da quest'ultimo come strumenti divini di controllo dell'ordine morale, religioso e politico<sup>30</sup>. Ricorre, per esempio, il motivo della visione-ammonizione per preti avidi e arroganti, vescovi iniqui, abati poco severi. A questa tipologia di intervento profetico possiamo ricondurre il sogno (il termine è «*somnium*») riferito dal servitore a un cattivo prete, che ne viene talmente scosso da rimanere fulminato. «Tale giudizio riserva Dio ai chierici ribelli», così Gregorio suggella il racconto<sup>31</sup>. Dello stesso genere è anche la scena infernale – sembra trattarsi di

un'esperienza di visione in stato di veglia – che induce un abate pio e semplice, ma troppo indulgente con il suo gregge, a gestire con più rigore i monaci<sup>32</sup>. Più di una volta sono oggetto di avvertimenti vescovi indegni, più di una volta l'esito della visione è la morte, per lo stesso vescovo o per chi, timoroso e complice, non ha riportato il sogno minaccioso<sup>33</sup>. Ancora fra le “situazioni profetiche” a sfondo politico, possiamo certamente includere la visione di una devota di Dio («mulier quaedam velata atque devota Deo»), risolutiva del conflitto, sorto fra i cittadini alla morte di Venerando di Clermont (dopo il 407), per la designazione del successore<sup>34</sup>. Vicenda che evoca immediatamente i più noti precedenti letterari, anch'essi di ambiente gallico, dell'elezione di Martino di Tours e di Agnano di Orléans<sup>35</sup>.

Anche i fenomeni atmosferici, intesi come presagi di eventi futuri, sono fortemente connotati politicamente annunciando spesso, nella “libera” interpretazione proposta da Gregorio, la morte di re o di personaggi legati alle dinastie regnanti, come Meroveo<sup>36</sup>, Gundobado<sup>37</sup>, Teodorico figlio di Chilperico<sup>38</sup>.

Figura isolata, per la sua particolare tipologia, è quella di Ospizio, sorta di uomo santo, cui è dedicato, all'inizio del sesto libro, un cammeo. Vi si narra della sua condizione di asceta straordinario – viveva in clausura cinto da pesanti catene di ferro –, delle dolorose pene e dei digiuni inflitti al suo corpo, dei suoi miracoli, e gli si attribuisce la predizione di un altro evento politico: la venuta dei Longobardi nelle Gallie (574-75)<sup>39</sup>.

### 3

#### Lo strumento politico della profezia

Dalle diverse “situazioni profetiche” che il censimento del testo delle *Historiae* ci ha fornito, non emerge un preciso modello di visionario, o di operatore di profezie, né una definizione-gerarchizzazione di ruoli o di strumenti più o meno istituzionalizzati per accedere alla conoscenza del futuro. Quando non è lo stesso Gregorio a essere coinvolto in prima persona – o re e altri personaggi politici –, i sogni e le visioni, in modo particolare, sono affidati per lo più a uomini di chiesa, figure marginali poco significative, si potrebbe dire non competitive, che non pregiudicano cioè il ruolo di protagonista che il vescovo di Tours, almeno in queste circostanze, si riserva.

Professionisti riconosciuti dell'arte profetico-divinatoria sono soltanto quelli di matrice diabolica, interpreti di vecchi e nuovi paganesimi<sup>40</sup>, la cui presenza aleggia nel corso della narrazione, senza rappresentare però, a nostro avviso, una consistente e reale controparte della vera profezia.

Di ispirazione diabolica – come viene sottolineato – ma appartenenti a

una diversa tipologia sono quelli che Gregorio assimila alla categoria degli «pseudochristi» e «pseudoprophetae» annunciati da Gesù nei Vangeli. Ne contiamo tre: personaggi con storie diverse, vivida e vivace espressione della realtà rurale<sup>41</sup>, individui – agli occhi del vescovo di Tours – più inquietanti dei vari indovini o delle pitonesse, non tanto per il fatto che richiamandosi alla figura di Cristo, promettendo miracoli e profetando, generano confusione e guadagnano proseliti, quanto piuttosto perché, insieme alle carestie e alle epidemie, la comparsa di queste figure, quasi caricature dell’«uomo santo», diventa a sua volta segno premonitore della prossima fine dei tempi. In realtà sono metafora di un incombente presente, quello che soprattutto preoccupa Gregorio<sup>42</sup>.

Questi episodi di profetismo «popolare»<sup>43</sup>, dunque, non entrano, nel quadro offerto dalle *Historiae*, nella questione-dialettica vera o falsa profezia, denunciano semmai uno scontro, che è anche un’incomprensione, tra la religione dei vescovi e dei cittadini<sup>44</sup>, e quella rurale e popolare appunto, risultato di un sincretismo sentito invece come particolarmente insidioso e preoccupante da un altro vescovo: Cesario di Arles<sup>45</sup>.

Ci accorgiamo che il criterio distintivo proposto dalle parole di Gregorio, non sempre applicabile né applicato, eppure così chiaro e ineccepibile, nasconde in realtà un’affermazione tautologica: è verità divina ciò che viene da Dio, è inganno diabolico ciò che viene dal diavolo. Egli non suggerisce alcuna gerarchizzazione o gradazione dei ruoli profetici o delle esperienze profetiche, che aiuti a orientarsi fra le varie manifestazioni del fenomeno. In cosa consista la differenza fra vero e falso risulta così evidente da essere scontata e, al momento della verifica, paradossalmente, vaga. Il suo criterio è un non-criterio che consente, in fondo, una libera e arbitraria interpretazione a uso del vescovo e delle sue opzioni politiche, di un non indifferente strumento pratico di interferenza sul potere costituito: la conoscenza del futuro mondano e politico.

In Gregorio, la cui posizione è stata significativamente ascritta a una specie di «positivisme du surnaturel»<sup>46</sup>, i fenomeni profetici sono, infatti, parte integrante dei fatti narrati, della vita vissuta, non rappresentano un’incursione del soprannaturale nella Storia. Si connotano piuttosto come una sorta di «soprannaturale razionale», una modalità della «naturale» ed efficace interazione tra sfera umana e sfera divina, in cui la presenza del diavolo, o del diabolico, ma anche gli interventi di Dio, diventano il segno delle sue scelte in campo politico, e politico-religioso<sup>47</sup>.

#### 4

### La posizione delle «sortes sanctorum»

Alla luce di quanto è emerso, ancora una breve riflessione meritano le

«sortes sanctorum», che negli *Historiarum libri* sono accolte senz'altro fra le attività profetiche lecite e veridiche, e praticate senza distinzioni di ruoli da chierici, da re, dallo stesso vescovo di Tours<sup>48</sup>, ma sulle quali pesa il giudizio contrario della recente e in parte coeva legislazione ecclesiastica. I canoni di alcuni concili – i più vicini a Gregorio sono il primo concilio di Orléans datato nel 511<sup>49</sup> e quello di Auxerre intorno al 585<sup>50</sup> –, si pronunciano chiaramente, manifestando ostile diffidenza ed esprimendo più di una condanna<sup>51</sup>. Il ricorso alle «sortes», deprecato dalla normativa gallica insieme a diversi modi di interrogare il futuro, si configura abbastanza chiaramente come l'applicazione ai testi biblici della cleromanzia di pagana memoria. A tale tipo di divinazione – questo il senso più manifesto dei testi canonici – viene attribuita abusivamente una qualche sacralità, una veste di liceità, una copertura santa, attraverso l'utilizzo distorto e superstizioso delle Sacre Scritture, in sostituzione dei libri dei poeti o di altri testi abilitati a quest'uso in contesti pagani. Simile travestimento ne favorisce la pericolosa diffusione, anche negli ambienti ecclesiastici.

Desta una certa sorpresa il fatto che Gregorio, solitamente attento alle norme conciliari, alle quali riconosce autorità esplicitamente e spesso<sup>52</sup>, appaia disattenderle in questo caso così platealmente. Ma come abbiamo già cercato di mostrare altrove<sup>53</sup>, l'opposizione all'arte divinatoria praticata attraverso la Bibbia, che si registra nella legislazione conciliare, non si riduce semplicemente a un aspetto della lotta contro il paganesimo o i paganesimi periodicamente emergenti in particolari circostanze della storia gallica. La posizione di Gregorio, quale traspare soprattutto dalla risposta a Gontrano Bosone, la formula insieme definitiva e aperta dalla quale ha preso l'avvio questo studio – «a Deo haec poscenda sunt; nam credi non debent quae diabolus repromittit» –, conferma quanto più complessa sia la lettura dei divieti dettati dai canoni. Il criterio distintivo elaborato dal vescovo, sembrerebbe sull'eco di una dichiarazione di Agostino precisamente a proposito dell'applicazione al testo sacro della classica cleromanzia, lascia intravedere contrasti di opinione, taciti ma profondi, ai vertici del mondo ecclesiastico.

Interrogare le Scritture equivale a rivolgersi a Dio: la frase di Gregorio appare particolarmente idonea, e quasi pensata *ad hoc*, per difendere contro eventuali detrattori una consuetudine diffusa a vari livelli, una pratica che, con la sua compromissoria combinazione di antico e nuovo, è in grado di soddisfare le esigenze di una cristianità varia e composita: la realtà religiosa della Gallia del VI secolo. Il vescovo di Ippona, pur esprimendo una certa riprovazione per questa usanza di adattare a esigenze umane, a interessi privati e temporali, gli «oracula diuina» proferiti per il futuro ultramondano, non nasconde che si tratti di una prassi preferibile



e accettabile proprio in alternativa al ricorso «ad daemonia»<sup>54</sup>.

In questo senso si potrebbe intendere anche l'ultima parte del canone 4 di Auxerre, che, dopo avere respinto in modo reciso e chiaro l'esercizio dell'arte divinatoria con esplicito riferimento alle «sortes quas sanctorum uocant», aggiunge un'espressione tanto ambigua quanto riduttiva del divieto appena pronunciato: «nisi, quaecumque homo facere uult, omnia in nomine Domini faciat». Questa breve postilla introdotta dal «nisi» pare rendere, infatti, assolutamente vaga e discrezionale la norma, fino a ridimensionarne drasticamente la portata. I padri conciliari hanno forse recepito il suggerimento del vescovo di Tours, la sua soluzione “aperta” del problema<sup>55</sup>.

Alla base della distinzione posta dal vescovo di Tours, accanto allo sforzo di elaborare e proporre un criterio di discriminazione fra vera e falsa profezia, sembra celarsi un conflitto di potere (e il tentativo di comporlo?), che interessa le gerarchie ecclesiastiche, ma anche i sovrani – sempre più coinvolti nelle elezioni dei vescovi e nell'organizzazione dei concili –, sulla gestione e amministrazione di certe pratiche profetico-divinatorie, utili e prestigiose. L'esigenza stessa di pensare e fissare un criterio rimanda, d'altra parte, a uno scenario conflittuale, all'esistenza di situazioni di confronto-scontro che vedono in questo caso contrapporsi vari poteri, diversamente istituzionalizzati.

### Note

1. Per la restituzione alla cosiddetta *Historia Francorum* del titolo originario cfr. M. Heinzmann, *Histoire, rois et prophètes. Le rôle des éléments autobiographiques dans les Histoires de Grégoire de Tours: un guide épiscopal à l'usage du roi chrétien*, in *De Tertullien aux Mozarabes, Mélanges offerts à Jacques Fontaine, Institut d'Études Augustiniennes*, Paris 1992, I, pp. 537-50. Le ragioni della scelta di questo testo sono in sintesi già efficacemente espresse da S. Boesch Gajano all'inizio di un lungo e importante saggio su Gregorio di Tours: «l'opera storica del vescovo di Tours rappresenta in un certo senso la cartina di tornasole, a cui vanno commisurati gli schemi mentali, religiosi e morali presenti nelle altre opere» (*Il santo nella visione storiografica di Gregorio di Tours*, in *Gregorio di Tours*, atti del Convegno del Centro di Studi sulla spiritualità medievale, Todi 10-13 ottobre 1971, Accademia tudertina, Todi 1977, pp. 29-91, part. p. 31).

2. Sulle funzioni della profezia cfr. B. McGinn, *Prophetic power in early medieval Christianity*, in “Cristianesimo nella Storia”, 17, 2, 1996, pp. 251-60; G. Filoramo, *Riflessioni in margine al profetismo cristiano primitivo*, in “Rivista di Storia e Letteratura religiosa”, 34, 1998, pp. 95-107; Id., *Il Profetismo cristiano*, in “Hermeneutica”, n.s., 1999, pp. 27-48; Id., *Introduzione a Profeti e profezia: potere e società nella storia del cristianesimo*, in “Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento”, 25, 1999, pp. 307-14.

3. Cfr. Filoramo, *Introduzione*, cit., pp. 309-10.

4. Non è qui praticabile la distinzione profezia/divinazione in base alla natura del messaggio: comprensibile/enigmatico, richiesto/non richiesto; in proposito cfr. Filoramo, *Riflessioni in margine al profetismo*, cit., p. 101, e C. Grottanelli, *La profezia in Israele e nel primo giudaismo*, in “Rivista di Storia e Letteratura religiosa”, 35, 1999, pp. 355-61, in part. pp. 355-6.

5. Gregorius Turonensis, *Historiarum libri decem*, 6, 45, (d'ora in poi Greg. Tur., *Hist. Franc.*) *Monumenta Germaniae Historica. Scriptores rerum Merovingicarum* (d'ora in poi MGH SRM) I, 1, B. Krusch-W. Levison edd., Hannoverae 1951 (a questa edizione si riferiscono le successive citazioni), pp. 317-9. Gl. 1, 4.
6. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 10, 1, pp. 477 ss. Ezechiel 9, 6.
7. Cfr. McGinn, *Prophetic power*, cit., p. 254.
8. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 6, 5, pp. 268 ss. Un uso analogo ritroviamo ancora in Greg. Tur., *Hist. Franc.* 10, 13, pp. 496 ss. Dell'episodio è protagonista un prete «Sadduceae malignitatis infectus veneno», contro il quale Gregorio argomenta con le sacre Scritture alla mano.
9. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 8, 7, p. 375.
10. Si tratta del duca Gontrano Bosone. Per evitare che possa essere confuso con l'omonimo figlio del re franco Clotario I, qualificheremo sempre quest'ultimo con il titolo di re.
11. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 5, 14, p. 210: «a Deo haec poscenda sunt; nam credi non debent quae diabolus repromittit».
12. Questo criterio tanto ineccepibile quanto apparentemente scontato non è sempre applicabile ed efficace. In altri contesti, come anche nell'ambito del profetismo biblico, che l'ispirazione profetica sia di origine divina, e dunque Dio stesso fonte del messaggio profetico, non è garanzia della veridicità della profezia. Il Signore infatti, Dio di tutte le cose, dispone della verità come della menzogna, può cioè, in particolari circostanze, mettere in bocca a un vero profeta parole non veridiche. Cfr. in proposito G. Filoramo, *Vero o falso profeta in Origene. Riflessioni in margine alla profetologia cristiana antica*, in *Munera amicitiae. Studi di storia e cultura sulla Tarda Antichità offerti a Salvatore Prococo*, a cura di R. Barcellona e T. Sardella, Rubettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 163 ss.
13. *Acta Apostolorum*, 16, 16.
14. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 5, 14, pp. 210-1: «Dum lectulo decubans obdormissem, vidi angelum per aera volantem. Cumque super sanctam basilicam praeteriret, voce magna ait: "Heu heu! Percussit Deus Chilpericum et omnes filios eius..."».
15. La frase è costruita in modo tale, correlando con l'uso di *cum* e *tunc* le due proposizioni, che sembrerebbe subordinare al momento storico della verifica dei fatti, il giudizio di falsità sul vaticinio riferito da Gontrano, che in realtà ha subito suscitato la sua riprovazione e il suo deciso commento. Per il vescovo di Tours evidentemente la realizzazione dell'evento annunciato riveste una certa importanza.
16. A maghi-indovini interpellati per svelare l'identità di autori di furti, accenna il sermone 184 di Cesario di Arles. Lo stesso diavolo – sottolinea Cesario – induce i cristiani *neglegentes e tepidi* a rivolgersi a persone ritenute capaci di smascherare i ladri per mezzo di pratiche illecite, e dichiaratamente in opposizione alla fede cristiana: *sermo* 184, 4, *Corpus Christianorum Series Latina* (d'ora in poi CCHL), 104, D. G. Morin ed., Turnholti 1953, pp. 750-1: «solet etiam diabolus in hac parte decipere neglegentes et tepidos christianos, ut si aliquis furtum pertulerit, instiget de amicis suis ille crudelissimus persecutor, et dicat ei: Veni secreto ad illum locum, et ego tibi excitabo personam quae tibi dicat quis est qui tibi furatus est argentum aut pecuniam tuam; sed si hoc cupis agnoscere, quando ad locum illum venis, noli te signare».
17. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 7, 44, pp. 364-5.
18. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 5, 14, pp. 211-2.
19. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 6, 46, p. 319: «Chilpericus, Nero nostri temporis et Herodis».
20. Per il giudizio di Gregorio sui re merovingi cfr. M. Simonetti, *Rapporto fra politica e religione in Gregorio di Tours*, in *La storiografia ecclesiastica nella tarda antichità*, atti del Convegno tenuto in Erice, 3-8 dicembre 1978, Centro Studi Umanistici, Messina 1980, pp. 27-43.
21. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 5, 14, p. 212. I passi corrispondono a *I Regum* 9, 9; Psalmus

- 73, 18-19; *Evangelium Matthaei* 26, 2;
22. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 8, 33, pp. 401-3.
23. Cfr. Simonetti, *Rapporto fra politica e religione*, cit., *passim*.
24. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 8, 5, p. 374. Gregorio usa per se stesso le parole: «hoc per visionem somnii inspexi», e analoga espressione fa adoperare a Gontrano: «vidi et ego aliam visionem».
25. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 7, 22, pp. 340-3.
26. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 7, 29, pp. 346 ss.
27. Cfr. a questo proposito Fausto di Riez, *sermo* 15, *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* (d'ora in poi CSEL) 21, A. Engelbrecht ed., Vindobonae 1891, pp. 280-4. Fausto, distinguendo i *peccata levia*, che prevedono un processo di espiazione privato, dalle colpe più gravi, che comportano la pubblica penitenza, annovera fra queste ultime la sottomissione alle pratiche divinatorie, e indirizza la sua ammonizione non tanto agli artefici dei riti illeciti, quanto a chi vi si rivolge, consegnandosi impunemente al diavolo.
28. La distinzione tra sogno e visione è piuttosto tarda, anche nell'uso linguistico si mantiene una certa ambiguità fino all'epoca altomedievale; cfr. in proposito T. Sardella, *Visioni oniriche e immagini di santità nel martirio di S. Lucia*, in *Storia della Sicilia e tradizione agiografica nella tarda antichità*, atti del Convegno di Studi, Catania 20-22 ottobre 1986, Rubettino, Soveria Mannelli 1988, pp. 137-54, in part. p. 139 e n. 15.
29. Sulle visioni a sfondo politico in quest'epoca cfr. M. Aubrun, *Caractères et portée religieuse et sociale des "Visiones" en Occident du VI<sup>e</sup> au XI<sup>e</sup> siècle*, in "Cahiers de civilisation médiévale", 23, 1980, pp. 109-30, spec. pp. 121 e s.
30. A una differente tipologia appartengono i vari sogni presenti nelle opere minori di Gregorio, per lo più sogni di incubazione, aventi per esito guarigioni miracolose. Si tratta di episodi che illustrano e magnificano le virtù taumaturgiche del santo in questione, secondo gli schemi tipici del genere agiografico, e riguardano la sfera strettamente privata e individuale. Tale è, per esempio, il sogno di Fedamia, una donna affetta da paralisi, che si risveglia guarita dopo avere dormito e sognato presso il santuario di san Giuliano (*De virtutibus s. Iuliani* 9, MGH SRM, 1, 2, B. Krusch ed., Hannoverae 1969, p. 118) o quello della devota di san Martino che viene miracolata in modo analogo (*De virtutibus s. Martini* 2, 56, ivi, p. 178). Cfr. in proposito J. Le Goff, *Le christianisme et les rêves (II-VII siècles)*, in T. Gregory (a cura di), *I sogni nel medioevo*, atti del Seminario Internazionale, Roma 2-4 ottobre 1983, Ed. dell'Ateneo, Roma 1985, pp. 171-218, in part. pp. 207 ss.
31. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 2, 23, pp. 68-9.
32. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 4, 33, p. 166.
33. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 4, 36, pp. 168-9 e anche 5, 5, pp. 200 ss.
34. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 2, 13, pp. 62-3.
35. Sulpicius Severus, *Vita Martini* 9, 1-7, *Sources Chrétiennes* 133, 1, J. Fontaine ed., Paris 1967, pp. 270-2, e *Vita Aniani* 2, ed. A. Teiner, *S. Agnan et le siege d'Orléans par Attila*, Paris 1832. Nell'edizione di MGH quest'episodio è stato espunto.
36. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 5, 18, pp. 223-4; venti raggi luminosi, uno dei quali straordinariamente lungo, che appaiono e poi spariscono improvvisamente, preannunciano la morte di Meroveo.
37. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 7, 11, p. 333; la comparsa di una colonna di fuoco sormontata da una stella che attraversa il cielo per due ore, seguita da scosse di terremoto, nella regione di Angers anticipa la morte di Gundobado.
38. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 6, 34, pp. 304-5; in questo caso è una strana luce prodotta da una nuvola ad annunciare la morte del figlio del re. Ancora la morte di due figli di re Chilperico, Clodoberto e Dagoberto – periti in occasione dell'epidemia del 580 – viene presagita dal vescovo Salvio durante una visione in stato di veglia, Greg. Tur., *Hist. Franc.* 5, 50, p. 263.
39. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 6, 6, pp. 272 ss.
40. Alla religione dei barbari Gregorio attribuisce la consuetudine di interrogare gli

«auspicia» propria dei paganesimi classici, come osserva mentre narra di un tale Claudio impegnato a svolgere alcuni incarichi per conto di Gontrano: «et cum iter ageret, ut consuetudo est barbarorum, auspicia intendere coepit ac dicere sibi esse contraria...» (Greg. Tur., *Hist. Franc.* 7, 29, p. 347).

41. Greg. Tur., *Hist. Franc.* 9, 6, pp. 417 ss. e 10, 25, pp. 517 ss.

42. Boesch Gajano, *Il santo nella visione storiografica*, cit., pp. 87 ss.

43. Cfr. C. Lavarra, “Pseudochristi” e “pseudoprophetae” nella Gallia merovingia, in “Quaderni medievali”, 13, 1982, p. 19.

44. Cfr. Lavarra, “Pseudochristi” e “pseudoprophetae”, cit., p. 28.

45. Nei sermoni di Cesario la polemica contro le pratiche divinatorie è puntualmente congiunta alla severa riprovazione per tutto ciò che riproduce o rievoca usanze e culti pagani, e alla denuncia dell’ambiguità-contaminazione presente nei culti religiosi; cfr. in proposito R. Barcellona, *Il potere ambivalente dell’arte divinatoria. Profezia e politica nei concili gallici dal V al VII secolo*, in “Annali dell’Istituto storico italo-germanico in Trento”, 25, 1999, pp. 347-74.

46. Cfr. Aubrun, *Caractères et portée religieuses*, cit., p. 128.

47. Per una rivalutazione di Gregorio storiografo di livello, creatore di un sistema di pensiero e di un’interpretazione della storia personali e originali, in cui gli elementi cosiddetti soprannaturali non sono il risultato di un approccio ingenuo e *naive* ma hanno una collocazione e uno scopo precisi cfr. M. Heinzlmann, *Gregor von Tours: «Zehn Bücher Geschichte», Historiographie und Gesellschaftskonzept im 6. Jahrhundert*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1994, e la recensione al volume pubblicata da J. Durliat, in “Francia”, 22, 1995, pp. 148-51.

48. Altri esempi di questa pratica forniti da Gregorio possiamo aggiungere a quelli già menzionati: 4, 24, p. 156 (un passo del profeta Isaia inquieta Celso, uomo di fiducia del re Gontrano); 4, 16, pp. 149-59 (i chierici di Digione interrogano le Scritture per conoscere l’esito dello scontro tra Cramno e il padre Clotario); 5, 49, pp. 259-60 (Gregorio apre a caso le S. S. per trovarvi conforto e vi trova annunciato il futuro); 2, 37, pp. 85-6 (Clodoveo manda i suoi servi nella basilica di S. Martino per ricevere un auspicio di vittoria, ed essi lo ricavano dall’ascolto dei Salmi intonati dal primicerio); 5, 14, pp. 209-210 (Gregorio trae una profezia divina sul destino di Meroveo dall’apertura casuale del libro di Salomone). Per un commento più puntuale di questi episodi rimandiamo ancora al nostro studio, *Il potere ambivalente dell’arte divinatoria*, cit., pp. 367 e s.

49. Il canone che si esprime in proposito è il 30: «Si quis clericus, monachus, saecularis diuinationem uel auguria credederit obseruanda uel sortes, quas mentiuntur esse sanctorum, quibuscumque potauerint intimandas, cum his, qui iis credederint, ab ecclesiae communionem pellantur» (*Concilia Galliae*, CCHL 148 A, C. de Clercq éd., Turnholt 1963, p. 12).

50. Dall’editore (CCHL 148 A, p. 264) questo concilio viene collocato genericamente durante l’episcopato di Aunacharius (561-605), ma è possibile per i richiami interni ai decreti di Mâcon e a un editto del re Gontrano stabilire con buona approssimazione al 585 l’anno di questa riunione (cfr. O. Pontal, *Histoire des conciles mérovingiens*, Éditions du Cerf, Paris 1989, pp. 192-3). È il canone 4 di questo concilio a ribadire l’opposizione alle pratiche divinatorie esercitate mediante le cosiddette «sortes»: «non licet ad sortiligos uel auguria respicere nec ad caragius nec ad sortes, quas sanctorum uocant, uel quas de lignum aut de pane faciunt, aspicere, nisi, quaecumque homo facere uult, omnia in nomine Domini faciat» (*Concilia Galliae*, CCHL 148 A, p. 265).

51. Barcellona, *Il potere ambivalente dell’arte divinatoria*, cit., *passim*.

52. Valga a questo proposito ricordare le parole da lui stesso rivolte, durante una polemica, a Chilperico: «habes legem et canones; haec te diligenter rimari oportet, et tunc quae praeciperint si non observaberis, noveris, tibi Dei iudicium imminere». Di quest’ultimo si dice che alla fine della discussione «iuravit per omnipotenti Deo, quod ea quae lex et canones edocebant nullu praetermitteret pactu» (Greg. Tur., *Hist. Franc.* 5, 18, p. 220).

53. Barcellona, *Il potere ambivalente dell'arte divinatoria*, cit.

54. Augustustinus, *Epistula* 55, 37, CSEL 34, A. Goldbacher ed., Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1898, p. 212: «Hi uero, qui de paginis euangelicis sortes legunt, etsi optandum est, ut hoc potius faciant, quam ad daemonia consulenda concurrant, tamen etiam ista mihi displicet consuetudo, ad negotia saecularia et ad uitae huius uanitatem propter aliam uitam loquentia oracula diuina uelle conuertere».

55. Se accogliamo la data proposta da O. Pontal (*Histoire des conciles*, cit., pp. 192 s.) e fissiamo al 585 l'anno del concilio diocesano di Auxerre, tale assemblea si colloca pochi anni dopo la composizione del v degli *Historiarum libri* (580-581), il libro contenente la pagina intorno alla quale ruota la nostra riflessione. L'assonanza fra l'ultima parte del canone 4 di Auxerre e la formula del vescovo di Tours, anche se escludessimo una diretta relazione di dipendenza fra la posizione di Gregorio e quella dei suoi colleghi gallici (Auxerre e Tours si trovano entrambe nel centro nord della Gallia), fa pensare a una corrente di pensiero tendente a soluzioni compromissorie che, pur non corrispondendo alla linea di maggioranza si lascia registrare per la sua significativa incidenza.