

# La costruzione dell'identità profetica nella storia del profetismo cristiano. Introduzione

I “profeti” sono tornati, sono di nuovo in mezzo a noi. E questo, non soltanto negli interstizi senza nome della globalizzazione, nelle zone vuote dove si affermano le logiche meticce e i processi di creolizzazione, a ribadire antiche identità o a gettare le basi di nuove<sup>1</sup>, ma, anche in virtù dell’onda lunga conciliare che ha sottolineato la dimensione “profetica” del popolo di Dio<sup>2</sup>, nel cuore stesso della cristianità occidentale<sup>3</sup>. Prima la fine del millennio, con le sue attese escatologiche e le sue paure apocalittiche, poi gli ultimi tragici eventi, con i loro rigurgiti terroristici e i nuovi incontrollabili scenari geopolitici, sembrano costituire un terreno quanto mai fertile per una risorgenza, anche nell’Occidente cristiano, di questa decisiva figura religiosa che i processi secolarizzanti parevano aver messo in ombra.

La concezione di “profeta” che noi abbiamo in mente è una tipica figura costruita dalla scienza delle religioni moderna<sup>4</sup>. Fu, infatti, nel corso dell’Ottocento che, sullo sfondo di una concezione eroica di stampo romantico, alcuni studiosi del Primo Testamento vennero disegnando, a partire dalle figure dei profeti biblici, il ritratto di profeta che ci è familiare. Per biblisti come H. G. A. Ewald egli diventa il rappresentante di una forma di religione superiore e, nel contempo, grazie al suo particolare contatto con la divinità, il portatore di un annuncio salvifico, l’incaricato di realizzare la volontà divina che, per dono misterioso, gli è stata rivelata. Fissata nelle forme del carisma individuale all’interno della riflessione sulle forme di sovranità, questa concezione del profeta come innovatore religioso troverà, nell’opera geniale di M. Weber, una sua straordinaria pregnanza concettuale<sup>5</sup>, imponendosi, nel corso del Novecento e fino ai nostri giorni, come il termine di riferimento di ogni riflessione comparata, antropologica, sociologica e storica su profeti e profezia.

Ma chi è esattamente un profeta? Il termine proviene dal greco della Settanta e cioè dalla traduzione in greco delle scritture ebraiche portata a termine nel giudaismo della diaspora ellenistica nel corso del II secolo prima dell’era volgare. Questa traduzione – che per secoli ha costituito il testo di riferimento, considerato ispirato, dei cristiani di lingua greca

– ha reso la composita famiglia ebraica con un unico termine, *prophetes* (dal prefisso *pro* e dal verbo *phemi* = “dire”), che nel greco classico, a differenza del *mantis* o indovino (termine che, peraltro, fu evitato dai traduttori per i suoi connotati idolatrici), *non* rimandava a figure ispirate. *Prophetes* ha, inoltre, questo di caratteristico: il prefisso *pro-* significa “davanti” sia in senso spaziale (“al posto di”), sia in senso temporale (“avanti, prima”), sicché il termine può essere inteso, ed è stato effettivamente inteso, sia nel senso di colui che parla “davanti” al dio, al suo posto, ne è cioè il portaparola o l’interprete, per esempio nei contesti oracolari, sia nel senso di colui che, al pari dell’indovino, predice il futuro.

Questa complessità terminologica contiene *in nuce* una serie di nodi interpretativi che si ripresenteranno poi nella storia millenaria del profetismo cristiano, a partire dal fatto che il termine greco, in origine privo di quella dimensione ispirata tipica invece del *mantis*, in conseguenza del fatto che viene applicato a personaggi biblici ispirati, con la Settanta viene caricato di un significato aggiuntivo implicito, che si intreccia con i due sopra ricordati. Il *prophetes* della Settanta, come poi il *propheta* della Vulgata, si trova così a possedere, dal punto di vista lessicale, tre significati non del tutto distinti e che si possono sovrapporre fino a confondersi: “parla per” il Dio, “parla avanti” cioè predice, infine, è un uomo ispirato in virtù di un dono divino particolare (problema del carisma, oltre che dell’ispirazione e del suo discernimento).

I testi che seguono hanno per base le relazioni di un seminario tenutosi a Roma il 26 gennaio 2001, presso il Dipartimento di Storia moderna e contemporanea, a cura di chi scrive e di Marina Caffiero<sup>6</sup>. Si trattava del quarto e ultimo incontro di un gruppo di ricerca CNR che il sottoscritto ha coordinato tra il 1998 e il 2000, a cui hanno partecipato docenti provenienti da Catania, Firenze, L’Aquila, Milano (Cattolica) e Roma “La Sapienza” e che ha indagato il tema *Per una storia del profetismo cristiano*.

L’uso del termine “profetismo” merita qualche precisazione. Come per altre formazioni in -ismo, si tratta di una tipica categoria moderna, inventata per delimitare e interpretare un campo di fenomeni variegato e sfuggente. Con esso occorre intendere un fenomeno religioso e socioculturale legato all’azione di profeti e/o alla proclamazione di profezie e, di conseguenza, alla fissazione per iscritto e alla trasmissione e circolazione di messaggi profetici, ma più in generale, anche quella sorta di alone che trascende e circonda i vari attori della scena profetica, contribuendo a riunificare aspetti e funzioni (politici, taumaturgici, divinatori, etici), che l’analisi tende inevitabilmente a disgiungere. In quanto tale, esso rappresenta il punto di vista dell’osservatore esterno, dell’interprete di turno, a prescindere dal particolare metodo d’indagine adottato, con il vantaggio,

tipico di questo procedimento, di cercare di non perdersi nella selva di alberi che costituisce la foresta, ma anche con il tipico svantaggio di voler vedere talora a tutti i costi una foresta, e cioè un fenomeno unitario, là dove essa non esiste. Ne consegue che esso non implica necessariamente la presenza di profeti e di movimenti socioreligiosi ad essi collegati, dal momento che di profetismo si può parlare anche là dove questa tradizione profetica è tenuta desta soltanto o prevalentemente dalla trasmissione di testi profetici. Esso va, in ogni caso, tenuto distinto dalla profetologia come riflessione filosofica e teologica sullo statuto del profeta e sulla natura della profezia: un campo d'indagine di straordinario interesse, che ha occupato nella storia del cristianesimo e, più in generale, dei tre monoteismi un posto più ampio di quel che normalmente si immagina, ma che in questa sede dovrà essere tenuto ai margini del nostro discorso.

Una seconda avvertenza è d'obbligo. Sovente si tende, in modo errato, a confondere il profetismo sia con l'apocalittica sia con l'escatologia. Ciò dipende dal fatto che, in genere, figure di profeti ed effervescenza profetica insorgono in periodi di crisi, caratterizzati da scenari apocalittici e da una viva attesa della fine. Pur potendo costituire un momento della più generale attesa escatologica, il profetismo possiede, però, una sua configurazione propria, ruotante intorno alla figura del profeta, inteso come quello specialista religioso chiamato da Dio perché comunichi agli uomini la sua volontà, incarnata nella parola del profeta. Di conseguenza, egli non è soltanto un portaparola, ma, appunto, un inviato, incaricato, nel mentre la trasmette, anche di mettere in atto il processo di realizzazione di questa parola. Per questo, pur essendo apparentato, il profetismo non va confuso né con l'apocalittica, intesa come disvelamento del mistero della storia, né con l'escatologia, che comprende, oltre agli avvenimenti della fine, anche e soprattutto ciò che dopo questa fine si presume avrà luogo. Inoltre va tenuto presente che, pur trovando nelle situazioni di "fine del mondo" un fattore privilegiato di attivazione, il profetismo non si riduce alla sola dimensione escatologica, dal momento che, per la sua natura, esso pertiene ad un'altra sfera dell'esperienza religiosa: quella, appunto, della comunicazione tra piano divino e piano umano. Anche se la dimensione escatologica tipica del cristianesimo delle origini ha finito per assegnare un posto privilegiato alla figura del profeta escatologico, in realtà, lo statuto del profeta, il suo particolare carisma, le sue forme di legittimazione hanno dato luogo ad interpretazioni differenti, dipendenti dalla molteplicità delle sue funzioni.

Il profetismo costituisce un aspetto distintivo del cristianesimo delle origini, che esso ha ereditato dal mondo biblico, ma con innesti e influssi provenienti dal mondo mediterraneo, in cui forme profetiche, oracolari e divinatorie erano da secoli ampiamente diffuse presso le più diverse

tradizioni religiose<sup>7</sup>. La sua scomparsa corre parallela ai processi di istituzionalizzazione della cosiddetta “Grande Chiesa” nel corso della seconda metà del II secolo, contraddistinti dal controllo da parte della gerarchia, con a capo la figura del vescovo, dei fenomeni di ispirazione e, per converso, dalla repressione esercitata verso ogni forma di manifestazione libera dei carismi spirituali. Anche se il rapporto tra questi fenomeni permane a tutt’oggi controverso, furono la lotta contro le forme di ispirazione anche esegetica rivendicate dagli gnostici, per un verso, e la condanna del montanismo, per un altro, a favorire la scomparsa delle figure profetiche. Ma ancor più decisivo doveva risultare il processo di canonizzazione. Con le differenze del caso, si ripeteva un processo che aveva contribuito già alla scomparsa del profetismo biblico. Infatti «il sistema, che sfocia storicamente nel canone di testi sacri (anzi, nei diversi canoni biblici elaborati da tradizioni diverse), vuole essere nel contempo un sistema chiuso, e chiuso proprio all’irrompere della parola profetica, o per lo meno autonomo da ogni ulteriore irruzione di tale parola. Questo [...] è il vero fulcro della presentazione biblica della profezia: un fulcro paradossale, che fonda nel contempo la centralità dell’antico profeta ispirato [...] e la superiorità del testo canonico, garante di verità anche rispetto allo stesso profeta. Anzi, che tenta di fare proprio della fine della profezia ispirata il sigillo della canonicità dei testi sacri, garantiti a monte dall’autorità dei profeti del passato, ma non più minacciati a valle da una possibile ulteriore rivelazione che sia veicolata da profeti presenti o futuri»<sup>8</sup>. L’operazione riuscì talmente bene alla Chiesa gerarchica che occorrerà attendere l’XI secolo perché si assista a un ritorno significativo di figure profetiche. A partire da allora, fino a tempi recenti, il profetismo ha contraddistinto i momenti di crisi della storia religiosa dell’Occidente cristiano<sup>9</sup>.

Sia il periodo delle origini sia il profetismo basso medievale e della prima età moderna sono stati oggetto di analisi approfondite, che hanno dato luogo a un’amplissima letteratura. Quel che è mancato, e che ha costituito l’ipotesi di lavoro del nostro gruppo, è un tentativo di studiare il fenomeno profetico cristiano – tipico, occorre tenere presente, oltre che delle origini, del cristianesimo occidentale e dei movimenti sorti dalla Riforma – in una prospettiva di lunga durata, cercando di metterne in luce gli elementi di continuità, ma anche le differenze indotte dal mutare delle condizioni storiche.

Per favorire questo lavoro sono state individuate alcune funzioni fondamentali (divinatrice, riformatrice, escatologica, politica, esegetica: ma l’elenco è certo più lungo<sup>10</sup>), talora collegate quando non intrecciate, ma che per scopi analitici si è preferito tenere distinte. Si è poi deciso di

privilegiare la funzione politica, ritenuta dai componenti del gruppo quella più adatta a mettere in luce sul lungo periodo continuità e differenze. Sulla base di queste premesse sono stati tenuti due incontri seminariali a Torino e Firenze e un convegno a Trento, che hanno dato luogo a due pubblicazioni<sup>11</sup>.

Da questi incontri sono emerse alcune evidenze, ma anche nuove piste di ricerca. Per quanto riguarda le prime, ne è uscita confermata l'importanza di studiare sul lungo periodo il fenomeno profetico cristiano allo scopo di mettere meglio in luce il modo peculiare in cui esso è venuto differenziandosi, nelle diverse situazioni storico-sociali, pur mantenendo alcune caratteristiche di lungo periodo. Per quanto riguarda le seconde, è emersa prima di tutto la necessità di riflettere a fondo sulla periodizzazione e sui criteri soggiacenti. In questo senso, un primo contributo importante è venuto dallo studio della metamorfosi che il profetismo cristiano antico conobbe dopo la crisi montanista: se le figure di profeti di fatto scomparvero, non per questo scomparve la profezia. Funzioni profetiche acquistarono figure ecclesiastiche come i vescovi o i monaci, l'attenzione per i profeti biblici tese a mantenersi costante nel tempo dando luogo ad interessanti variazioni esegetiche, continuò la fortuna di testi profetici sia cristiani sia non cristiani, centrale rimase la funzione profetico-divinatoria di sogni e visioni. La scomparsa o l'occultamento di vere e proprie figure profetiche – che rimasero però centrali in gruppi marginali, come insegna il caso dell'elcasaismo e delle sue continuità manichee – fece per converso convergere l'attenzione sulla metaprofezia e cioè sulla riflessione intorno alla natura della profezia e alla figura del profeta: alla nostalgia delle origini si alimentò una nuova pianta, quella della profetologia, destinata in periodo medievale a grande fortuna.

Tra le altre piste di ricerca emerse – che meritano di essere ricordate anche se è mancata la possibilità di approfondirle –, relative alla costruzione di un lessico e alla raccolta, alla trasmissione e alla pubblicazione di testi profetici, alle rappresentazioni iconografiche delle figure profetiche, alla tradizione esegetica, alla natura e al riconoscimento del carisma profetico<sup>12</sup>, al rapporto di scambio e confronto con le altre tradizioni profetiche monoteistiche o al rapporto tra vera e falsa profezia, il gruppo di ricerca decise di scegliere, per il suo incontro romano, il tema della costruzione dell'identità profetica.

Questo tema, infatti, presenta il vantaggio di costituire un crocevia in cui si incontrano questioni a prima vista differenti: di genere (costruzione, rappresentazioni e forme di autocoscienza del profeta e della profetessa), del rapporto tra vera e falsa profezia, delle forme di riconoscimento e di legittimazione, sulla base o meno di una autocoscienza, della figura profetica. Anche se non tutte le relazioni allora tenute hanno potuto

essere pubblicate e anche se, nel frattempo, se ne sono aggiunte altre allora non previste, nel complesso si auspica che anche questo seminario, attraverso il prisma particolare prescelto, possa contribuire a una migliore comprensione sulla lunga durata di un fenomeno come il profetismo costitutivo dell'identità cristiana. Senza alcuna pretesa di completezza, i lavori cercano di coprire, nella prospettiva sopra ricordata, un arco temporale molto vasto, che va dalle origini all'età contemporanea.

I tre contributi di E. Norelli, T. Sardella e R. Barcellona relativi al periodo antico sono accomunati dalla scelta della prospettiva. Per indagare, infatti, il tema dell'autocomprensione profetica, essi hanno assunto una comune pista d'indagine: l'opposizione tra vera e falsa profezia, ritenuta giustamente un criterio significativo per la messa in luce, sulla base e nei limiti delle fonti a nostra disposizione, dell'autocomprensione profetica.

Norelli parte da una constatazione: il termine *pseudoprophetes* non è presente né nelle lettere autentiche di Paolo, compresa la I Corinti, che contiene nei capp. 12-14 una sorta di carta di fondazione del profetismo tipico delle comunità paoline, né nelle altre lettere del *corpus* paolino, anche se non è certo assente il problema soggiacente del discernimento, consegnato alle esigenze d'ordine della comunità. Decide poi di concentrare la sua analisi su tre testi fondamentali: la *Didachè*, il mandato XI del *Pastore di Erma*, infine, la situazione descritta dall'*Ascensione d'Isaia*. Per quanto concerne il primo testo, egli nota come *Did.* 11, 7 sollevi un problema non adeguatamente approfondito: da una parte, il carisma profetico viene da Dio e non dipende dal giudizio umano, dall'altra proprio per questo si presta facilmente ad abusi, cui il testo implicitamente allude. Il criterio cui si ricorre, e cioè il comportamento, rimanda in ultima analisi al potere legittimante e dunque discriminante della comunità. Un criterio analogo sta anche alla base del precetto 11 del *Pastore di Erma*: per bollare il profeta come falso si ricorre al criterio della ricerca del proprio vantaggio, secondo peraltro un modello biblico che nel giudaismo ellenistico era stato ripreso e sviluppato da un autore come Giuseppe Flavio. Su questo sfondo, appare più chiaro che la *Didachè* e il *Pastore* hanno ripreso questo modello biblico, adattandolo al problema sollevato dai carismatici delle rispettive comunità. È solo però nell'*Ascensione d'Isaia* che emerge in modo compiuto il nodo "politico" soggiacente. Riprendendo un modello presente già a Qumran, i profeti dell'*Ascensione* inquadrano se stessi nel conflitto tra vera e falsa profezia che attraversa la storia d'Israele, e che ora è giunto alla sua ultima fase. In questo modo, conclude Norelli, è a partire dall'autocoscienza profetica di un gruppo che si recupera anche la terminologia della falsa profezia.

Si è ricordato prima come una funzione fondamentale del profetismo

cristiano sia rimasta quella divinatrice, a conferma del nesso decisivo tra profezia e divinazione<sup>13</sup>. L'avvento del cristianesimo come religione di Stato e fenomeno di massa non significò la messa in crisi né del potere divinante degli oracoli né del ricorso alle forme tradizionali e ampiamente diffuse della divinazione classica. Per quanto formalmente demonizzate, era ammesso che anche i demoni potessero prevedere il futuro, ponendo così un delicato problema di discernimento tra vera e falsa profezia divinante. Su questo tema un testo fondamentale è rappresentato dal *De divinatione daemonum* agostiniano (scritto tra il 406 e il 411), analizzato da Teresa Sardella, che lo contestualizza adeguatamente nell'opera del vescovo di Ippona, il quale si dimostra interessato alla prescienza dell'avvenire, anche nella forma meno colta degli oroscopi, fin dagli anni in cui insegnava grammatica a Tagaste e retorica a Cartagine. Rispetto al quadro più complesso sviluppato in altre opere, il *De divinatione* riflette una compiuta, sia pur schematica, rielaborazione teorica della forza diabolica divinatrice, rigorosamente ricondotta nell'ambito di una totale fisicità a un potere concesso da Dio. Nonostante questo tentativo di subordinazione completa del potere demoniaco a quello divino, rimaneva aperto lo spazio decisivo del potere discriminante dell'uomo, un potere, d'altro canto, che non poteva essere affidato a chiunque, ma doveva essere gestito con mano salda soltanto dalla Chiesa e dai suoi vescovi.

Visioni, sogni e altre forme tradizionali della divinazione pagana rimasero una costante del cristianesimo occidentale, come confermano, per un verso, le reiterate prescrizioni dei concili gallici, per un altro, opere come la *Historia Francorum* di Gregorio di Tours, analizzata da Rossana Barcellona. Anche se la terminologia profetica è riservata soltanto alle profezie bibliche, vere in quanto provenienti direttamente da Dio, visioni, sogni e presagi costituiscono, d'altra parte, nell'opera storiografica di Gregorio la maggioranza delle concrete "situazioni profetiche" con cui egli si trova di fatto a fare i conti, rivestendo di conseguenza, nell'insieme dell'opera, un'importanza non secondaria. Come emerge anche dall'analisi di alcuni canoni conciliari, si trattava di pratiche popolari ampiamente diffuse nelle campagne, con cui dovevano confrontarsi quotidianamente i vescovi, come conferma anche l'opera di Cesario di Arles. In conclusione, dietro lo sforzo compiuto da Gregorio di riprendere i tradizionali criteri di distinzione, elaborati ad esempio da Agostino, tra vera e falsa profezia, sembra ormai celarsi un conflitto di potere che interessa, accanto alle gerarchie ecclesiastiche, anche i sovrani – sempre più coinvolti nelle elezioni dei vescovi e nell'organizzazione dei concili – nella gestione di un potere, quello profetico-divinatorio, che in realtà era destinato a recitare una parte importante anche in seguito.

Si può parlare di costruzione – e di consapevolezza – di una identità di genere del profeta e della profetessa, specialmente per quanto riguarda l'età moderna e contemporanea? E in quali modi essa si declina, in particolare relativamente al profetismo femminile? Era questo uno degli interrogativi a cui il seminario di cui si presentano qui le relazioni tentava di dare una risposta e che si incrociava con altre domande ineludibili: come quelle relative alla tensione e al discrimine tra false e vere profezie, tra falsi e veri profeti, e alle forme dell'autorappresentazione e della costruzione della propria identità da parte dei profeti, uomini e donne, anche attraverso lo strumento della scrittura, oltre a quello della parola ispirata. Si trattava quindi di riflettere sulla possibilità di avviare uno studio di genere relativo alla elaborazione dei processi identitari da parte di queste figure.

È ben noto che, da una decina di anni a questa parte, le ricerche sulle funzioni, i caratteri e i casi di profezia al femminile siano andati moltiplicandosi anche per il periodo abbracciato dalla storia moderna e – sia pure con minore lena – da quella contemporanea. Le direzioni principali e, a mio parere più interessanti, intraprese dalla ricerca hanno riguardato in particolare due aspetti: la funzione politica della profezia e il ruolo del corpo come strumento e mezzo del linguaggio profetico. Quanto al primo aspetto, relativo al ruolo politico del profetismo in genere, e in particolare di quello femminile, per tutta l'età moderna, esso è stato posto recentemente al centro di numerosi lavori. Questi studi hanno mostrato come, aggirando controlli e regole che, in adeguamento al nuovo modello tridentino, cercavano di «oscurare la profezia»<sup>14</sup>, questa specifica modalità di espressione pubblica delle donne continuasse a manifestarsi, giungendo ad espressioni dall'ampia ricaduta politica e religiosa anche nel pieno della Controriforma<sup>15</sup>.

Nonostante il sospetto delle istituzioni ecclesiastiche e la riduzione dello spazio di parola e di visibilità delle donne introdotti a partire dal primo Cinquecento nella società europea, profezie, sogni, rivelazioni, visioni rimasero importanti mezzi per avere voce in materia di religione, per esercitare, entro certi limiti, autonomia e autorità, per guadagnare riconoscimento, sostegno e anche risorse economiche finalizzate a eventuali iniziative religiose, e perfino per avere un ruolo all'interno della politica dei laici. Per almeno tre secoli, dal Cinquecento all'Ottocento – ma anche oltre –, le profezie rappresentarono uno strumento e un'opportunità per una sorta di affermazione “pubblica” delle donne, via obbligata della loro espressione religiosa, sia a causa dell'esclusione dal



sacerdozio e dalla predicazione pubblica e ufficiale, sia per la difficoltà di trovare libera espressione nella scrittura, dati i controlli esercitati su di essa. Tuttavia, le carriere profetiche delle varie carismatiche di Cinque, Sei e Settecento – Lucrezia de Leon, Maria de Agreda, Marguerite Marie Alacoque, fino alle settecentesche “profetesse” di Valentano – possono essere viste anche come esiti di quante cercavano di entrare nel mondo della politica, cioè ancora in un ambito esclusivamente maschile, attraverso l’unico modo consentito a una donna: quello di parlare in virtù dei suoi doni e dei suoi poteri spirituali<sup>16</sup>. In questo senso, il rapporto tra profezia, politica e potere si declina sul duplice versante dell’utilizzazione della profezia da parte del potere per rafforzarsi e legittimarsi attraverso tale strumento, e dell’acquisizione di potere da parte di chi possiede e controlla tale strumento.

Se le esperienze profetiche costituivano uno dei rari canali attraverso cui le donne potevano ottenere autorità pubblica, legittimazione e una voce religiosa e politica, esse contribuivano anche all’usurpazione delle prerogative sacerdotali e minacciavano il monopolio maschile del sacro e il potere di mediazione del clero. È quanto è dato rilevare nei frequentissimi episodi marcanti tutto il Seicento relativi a donne laiche, spesso di bassa estrazione sociale, inquisite con l’accusa di «simulazione di santità» e non legittimate dalle autorità ecclesiastiche, ma che, attraverso il prestigio derivato dai doni profetici e dai poteri carismatici, finivano per ribaltare il rapporto codificato tra direttore spirituale e penitente nella pratica sospetta del magistero femminile. O, ancora, come si manifesta pienamente nel fenomeno settecentesco delle convulsionarie gianseniste, profetesse e sacerdotesse di una nuova liturgia attraverso il linguaggio collettivo dei corpi, il cui ruolo dominante nel movimento giansenista esprimeva un’inversione dell’ordine patriarcale e usurpava le funzioni dei sacerdoti, sostituendoli. Le convulsionarie non solo imitavano le prerogative sacerdotali maschili, ma rivendicavano consapevolmente il loro diritto alla predicazione, alla spiegazione dei testi sacri e perfino alla celebrazione liturgica<sup>17</sup>.

I due aspetti che emergono dal ruolo politico della profezia femminile – per un verso, la sua utilizzazione politico-religiosa da parte sia delle produttrici che dei fruitori; per altro verso, l’autovalorizzazione delle donne attraverso la virtù profetica in quanto mediatrici di messaggi divini – erompe potentemente e con tutta evidenza nel caso seicentesco di Maria de Agreda, qui esaminato da Sara Cabibbo. In esso, la radicalizzazione dello scontro in atto intorno alla mistica spagnola, coinvolgente diversi soggetti istituzionali anche dopo la morte di lei, se esplicita il tema del rapporto fra potere e profezia e l’uso della seconda da parte del primo, non occulta il ruolo potente di vera e propria «consigliera del principe»

da lei svolto in vita attraverso l'autorevolezza che la capacità profetica conferiva alla parola – e alla scrittura – femminile. Ma tale discorso relativo alla valenza politica della profezia e del profeta vale naturalmente anche per l'esperienza maschile: come si riscontra dalla vicenda più tarda di Niccolò Paccanari, fondatore nel 1797 del nuovo istituto dei Padri della Fede, illustrata da Eva Fontana Castelli. Esperienza finora assai poco conosciuta, ma di grande interesse dal momento che i doni profetici e carismatici di Paccanari si legano strettamente alle vicende politiche relative alla soppressione della Compagnia di Gesù, nel 1773, e ai diversi tentativi di ricostituire l'ordine che si succedettero fino al definitivo ristabilimento nel 1814.

Le profezie apocalittiche di Paccanari erano legate al clima di attesa miracolistica e di tensioni escatologiche che caratterizzò il mondo cattolico di fronte agli eventi religiosi e politici sconvolgenti di fine Settecento, e soprattutto di fronte allo scoppio della Rivoluzione francese, e definivano un'identità gesuitica nuova, fortemente imperniata sulla tensione profetica. Esse si inserivano pienamente nel discorso di contestazione della modernità elaborato dai settori dell'intransigentismo cattolico più ostili ai cambiamenti in corso e più rivolti a rafforzare il ruolo e il primato pontifici. Eppure, come dimostra l'analisi di Hilaire Multon relativa alle profetesse e ai profeti dell'Ottocento italiano e francese, non sempre la lettura bipolare della storia, divisa tra il male rappresentato dal mondo moderno e il regno del bene da restaurare, che è caratteristica dei settori intransigenti, il discorso legittimista e la difesa a oltranza del potere temporale dei papi si declinavano all'interno dell'ortodossia, né sempre trovavano accoglienza favorevole presso le gerarchie romane. Come già mostrava la vicenda di Paccanari, che trovò forti opposizioni nel suo stesso ambiente e che fu inquisito e condannato dal Sant'Uffizio romano per affettata santità e false profezie, anche il profetismo a valenza politica di metà Ottocento dimostra la sua ambigua oscillazione tra legittimismo monarchico e apologetica papale, da un lato, e denuncia contestatrice del clero "corrotto" e della Chiesa istituzionalizzata, dall'altro. In tal modo, il sistema ideologico dell'intransigenza cattolica può scivolare nella sovversione e persino nella fondazione di una Chiesa parallela e alternativa, come nel caso di David Lazzaretti. Il discorso politico della profezia – maschile e femminile, in questo caso senza troppe differenziazioni – si trasforma, traducendosi da discorso di legittimazione del potere temporale pontificio e del ruolo escatologico dei papi in deriva eterodossa, in denuncia della decadenza dell'istituzione ecclesiastica, senz'altro condannata da Roma.

Si è accennato prima all'esperienza delle profetesse convulsionarie. Essa ci riconduce alla seconda direzione della ricerca sul profetismo e

della sua connotazione di genere: quella legata all'uso e alla funzione del corpo in quanto espressione del discorso profetico, oltre che fattore identitario. La presa di parola avviene spesso con tutto il corpo e induce a riflettere la folta presenza di donne all'interno dei movimenti profetico-escatologici caratterizzati da violente manifestazioni corporee, come le convulsioni dei giansenisti o i tremori dei *camisards*, dei quaccheri e degli *shakers*. Il corpo delle profetesse, alterato dalle convulsioni e tormentato dalle torture autoinflitte, come peraltro quello delle mistiche, parla un linguaggio ancora più efficace della parola profetica emessa o della scrittura: un linguaggio che dimostra visibilmente la presenza divina in loro. Ma il discorso corporeo e i gesti delle donne richiamano anche ragioni culturali più ampie, relative alla differenza dei generi espressa dalle stesse metafore del corpo. L'importanza che assumono le espressioni fisiche nell'azione delle profetesse richiama infatti il più stretto legame che le donne intrattengono con la corporeità e con quegli elementi di essa – il sangue, il latte, le lacrime, le piaghe – che sono peraltro anche potenti simboli religiosi e devozionali.

Nel caso di Maria de Agreda, la capacità di scrittura, la sua funzione di mediatrice della parola divina e delle Sacre Scritture, di cui ella si fa interprete e "insegnante", si coniuga a una altrettanto efficace modalità di espressione della vocazione profetico-missionaria attraverso specifici fenomeni fisici: questi, al di là dei più consueti momenti di estasi, levitazioni ed essudazioni, si manifestano attraverso i frequenti episodi di bilocazione nel Nuovo Mondo da convertire, narrati dalla stessa mistica e dai suoi agiografi. Presenza corporea fra gli indigeni americani e dono della glossolalia per predicare loro la nuova fede sono gli strumenti della sua opera di evangelizzazione. Se la glossolalia, peraltro, è anche una delle caratteristiche attribuite dagli avversari alla predicazione profetica di Paccanari, al fine di screditarla, tuttavia, nell'esperienza spirituale di questo il ruolo del corpo appare in realtà assai ridotto; mentre, al contrario, le mistiche e le profetesse della restaurazione cattolica ottocentesca sono spesso estatiche e stigmatizzate che simbolizzano concretamente e visibilmente, con le sofferenze fisiche, la retorica dell'espiazione e del riscatto dell'umanità peccatrice.

Infine, un ulteriore elemento è dato osservare, comune ai profetismi femminili e maschili presentati in questi lavori. Si tratta della capacità creatrice di nuove devozioni che scaturisce quasi sempre dall'impulso del profeta/profetessa di rinnovare la fede o di restaurarne l'antica purezza perduta, espiano al tempo stesso colpe e peccati in vista dell'esito escatologico annunciato. Nuove forme devozionali e nuovi luoghi di culto sacralizzano il tempo e lo spazio contro le minacce della secolarizzazione moderna; e in questa proliferazione devozionale un ruolo centrale è

senz'altro occupato dal culto mariano e dalle rivelazioni che, attraverso le apparizioni, la Vergine comunica direttamente al profeta. Molto prima delle mariofanie che scandiscono l'Ottocento e il Novecento e che segnano le tappe dell'irresistibile ascesa del culto, le rivelazioni mariane stavano al centro dell'esperienza mistica di Maria de Agreda, biografa della vita terrena della Vergine sulla base di quanto ella stessa le aveva comunicato: con la sua opera, la *Mystica ciudad de Dios*, la spagnola avrebbe così fortemente contribuito al lancio e alla legittimazione della contestata dottrina dell'Immacolata Concezione. Ma le parole della Vergine e la pretesa di rappresentarne la volontà sono anche al cuore della vicenda di Paccanari, che riferisce i "lumi" e gli "avvisi" a carattere apocalittico ricevuti direttamente da Maria ed è in grado persino di descriverne l'aspetto fisico. I castighi minacciati da Maria all'umanità peccatrice ed esposti dal fondatore dei Padri della Fede sono gli stessi che le numerose profetesse di umile origine che prolifereranno nell'Ottocento proclameranno di avere saputo direttamente dalla Vergine: la Madonna parla e le sue parole rivelano, tramite i profeti e soprattutto le profetesse che le trasmettono, l'approssimarsi della fine del mondo. La devozione mariana e quella dell'Immacolata Concezione in particolare annunciano l'età di Maria che, intesa come precorrimiento della venuta di Cristo, è collocata al centro di quella saldatura tra visione escatologica, restaurazione cristiana e legittimismo politico che avrà fortuna nella lunga durata. E, all'interno della femminilizzazione religiosa avanzante, sono soprattutto le profetesse a farsi mediatrici di questo messaggio.

*Marina Caffiero*

### Note

1. Cfr. J.-P. Dozon, *La cause des prophètes. Politique et religion en Afrique contemporaine*, Seuil, Paris 1998.

2. Cfr. ad esempio il n. speciale *La profezia* di "Parola Spirito Vita. Quaderni di lettura biblica", 41/1 (2000) a cura di E. Bianchi.

3. V. B. Chenu, *L'urgence prophétique. Dieu au défi de l'histoire*, Bayard-Centurion, Paris 1997.

4. Cfr. P. H. A. Neumann, *Das Prophetenverständnis in der deutschsprachigen Forschung seit Heinrich Ewald*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979.

5. La figura del profeta è per Weber l'esempio paradigmatico dell'autorità carismatica, un tipo di autorità diversa sia da quella razionale orientata al valore o al conseguimento di uno scopo sia da quella tradizionale. Nella rilettura del sociologo tedesco, infatti, il carisma, erede delle varie concezioni del sacro e del mana che erano state elaborate in campo antropologico nella seconda metà dell'Ottocento, si rivela come una moneta con due volti: per un verso, esso è il sigillo della eccezionalità di una persona, «una qualità ritenuta straordinaria [...] di una personalità, a causa della quale quest'ultima viene giudicata portatrice di forze e proprietà sovranaturali [...] o almeno eccezionali in senso specifico, non accessibile agli altri» (*Economia e società*, I, Edizioni di Comunità, Milano

1968, p. 238). In quanto tale, egli appare come guida e, ciò che è essenziale, come tale viene riconosciuto dai suoi seguaci. Ne consegue, per un altro verso, la forza del potere carismatico, un tipo particolare di potere che «si fonda sulla dedizione straordinaria al carattere sacro o eroico o esemplare di una persona e degli ordinamenti da lui rivelati e creati [...] e nell'ambito di validità delle credenze in questo suo potere» (pp. 210-1). In questo modo, si viene a creare un tipo diverso di azione in base alla quale si agisce in forza di una relazione di comune appartenenza soggettivamente sentita da parte degli individui che vi partecipano. Il potere carismatico così come rappresentato da Weber, proprio per il fondamento eccezionale che lo contraddistingue, si pone inevitabilmente in conflitto con il potere politico e, più in generale, con le tradizioni e istituzioni dominanti, al punto da diventare fattore di storia decisivo. In questo modo, secondo quanto afferma lapidariamente lo stesso Weber, il carisma diventa «la potenza rivoluzionaria specificamente creatrice di storia». Vedere nel profeta e nelle sue profezie il modello e l'incarnazione del potere carismatico finisce così per far coincidere carisma e figura profetica, attribuendo al carisma profetico un ruolo eccezionale come fattore d'innovazione. La letteratura al proposito è sterminata: cfr. e. g. L. Cavalli, *Il capo carismatico: per una sociologia weberiana della leadership*, il Mulino, Bologna 1981; M. N. Ebertz, *Das Charisma des Gekreuzigten: zur Soziologie der Jesusbewegung*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1987, pp. 15-51; J.-M. Ouedraogo, *La réception de la sociologie du charisme de Max Weber*, in "Archives de sciences sociales des religions", 83 (1993), pp. 141-57; W. Gebhardt, A. Zingerle, M. N. Ebertz (hrsg.), *Charisma: Theorie - Religion - Politik*, De Gruyter, Berlin 1993; W. Gebhardt, *Charisma als Lebensform: zur Soziologie des alternativen Lebens*, Reumer, Berlin 1994; M. Riesebrodt, *Charisma*, in von H. Kippenberg - M. Riesebrodt (hrsg.), *Max Webers "Religionssystematik"*, Mohr, Tübingen 2001, pp. 151-66.

6. Non compaiono le relazioni allora tenute da M. Rainini, *I predicatori dei tempi ultimi. La rielaborazione di un tema escatologico nel costituirsi dell'identità profetica dell'Ordine domenicano*, e da G. Palumbo, *Tempi calendariali, tempi profetici: sante e profetesse per un calendario tutto al femminile*, pubblicate nel frattempo altrove.

7. Come testo di riferimento rimane utile D. E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo*, Paideia, Brescia 1996 (ed. or. 1983), su cui cfr. G. Filoramo, *Riflessioni in margine al profetismo cristiano primitivo*, in "Rivista di Storia e Letteratura Religiosa", 1998, pp. 95-106 e gli interventi in Id., *La profezia nel primo cristianesimo nel quadro del mondo mediterraneo antico*, ivi, 1999, pp. 347-401. Cfr. anche I. Chirassi Colombo, T. Seppilli (a cura di), *Sibille e linguaggi oracolari. Mito Storia Tradizione*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999; G. Sfameni Gasparro, *Oracoli Profeti Sibille. Rivelazione e salvezza nel mondo antico*, LAS, Roma 2002.

8. C. Grottanelli, *Profeti biblici*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 8-9.

9. Per un profilo sommario di questa storia di lungo periodo, con relativa bibliografia, cfr. G. Filoramo, *Il profetismo cristiano*, in "Hermeneutica", 1999, pp. 27-49.

10. Un primo abbozzo di questa ipotesi è esposto in G. Filoramo, *Pour une histoire comparée du prophétisme chrétien*, in F. Boespflug, F. Dunand (éd.), *Le comparatisme en histoire des religions*, Cerf, Paris 1997, pp. 73-87.

11. Le relazioni del seminario torinese del 28 febbraio 1998 sono state pubblicate, a cura di D. Menozzi, in un numero monografico di "Cristianesimo nella storia" (xx, 3, 1999, pp. 511-698) con il titolo *Profezia e potere. Aspetti politici del profetismo cristiano*; i contributi del Colloquio di Trento del 14-16 aprile 1999, *Profeti e profezia: politica, potere e società nella storia del cristianesimo*, col coordinamento scientifico di G. Filoramo, A. Patschovsky e R. Rusconi, sono stati pubblicati negli Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento, xxv (1999), pp. 305-511.

12. Su questo tema G. Filoramo ha organizzato nel novembre 2001 un Convegno dal titolo *Come nasce una religione. Il carisma profetico come fattore d'innovazione*, di cui ha curato gli atti dal medesimo titolo, Morcelliana, Brescia 2003.

13. Cfr. Filoramo, *Introduzione a Profeti e profezia*, cit., pp. 307-14.

14. L'espressione è di C. Leonardi, *La santità delle donne*, in G. Pozzi, C. Leonardi (a cura di), *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova, 1988, p. 54.
15. A. Valerio (a cura di), *Donne potere e profezia*, D'Auria, Napoli 1994 e M. Caffiero, *Religione e modernità in Italia* (secoli XVII-XIX), Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, Pisa-Roma 2000, pp. 131-79, a cui si rinvia anche per la più recente bibliografia sul tema.
16. Caffiero, *Religione e modernità*, cit., p. 134. Su Lucrezia de Leon, cfr. R. L. Kagan, *Lucrecia's Dreams. Politics and Prophecy in Sixteenth-Century Spain*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, Oxford 1990; su Maria d'Agreda, S. Cabibbo, "Ignorantia Scripturarum, ignorantia Christi est". *Tradizioni e pratica delle Scritture nei testi monastici femminili del XVII secolo*, in "Rivista storica italiana", CL, 1989, I, pp. 85-124 e il suo saggio qui pubblicato. Sulla devozione al Sacro Cuore di Gesù "inventata" da Marguerite Marie Alacoque, si veda D. Menozzi, *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*, Viella, Roma 2001; sulle profetesse di Valentano, cfr. ancora Caffiero, *Religione e modernità*, cit., pp. 131-65.
17. Sul profetismo convulsionario, si veda C. Maire, *Les convulsionnaires de Saint-Médard*, Gallimard-Julliard, Paris 1985 e Ead., *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVII<sup>e</sup> siècle*, Gallimard, Paris 1998.