

Aspetti dell'autocomprensione profetica nella prima metà del II secolo sullo sfondo del conflitto tra vera e falsa profezia

di *Enrico Norelli*

Avendo ripreso in esame le fonti del II e III secolo sulla profezia cristiana, tra le questioni aperte ho ritrovato proprio quella fondamentale per il tema che ho accettato di trattare: da dove proviene l'opposizione tra vera e falsa profezia, e qual è la sua importanza per l'autocomprensione profetica? Mi è parso che, se a partire da questa domanda si analizzano le fonti più in dettaglio di quanto sia stato fatto sinora, emergano alcune ipotesi nuove, capaci di contribuire a chiarire qualche aspetto della storia dell'antico profetismo cristiano. Questa esigenza di analisi mi ha indotto a preferire l'approfondimento all'estensione, restringendomi in questa circostanza a studiare alcuni testi che mi sembrano decisivi per capire l'origine del tema nel primo cristianesimo, databili nella prima metà del II secolo, facendoli precedere a mo' d'introduzione da alcune osservazioni su due passi di Paolo. Riservo ad altre occasioni le fonti relative al montanismo, tra le poche capaci di ricondurci effettivamente all'autocomprensione dei profeti, almeno in certa misura. Ma anch'esse mi sembrano difficilmente comprensibili, nella prospettiva che qui interessa, se non si è prestata sufficiente attenzione ai testi che mi propongo di esaminare in questa sede.

I

Osservazioni preliminari su Paolo

In quali modi la terminologia della falsa profezia emerge e viene usata nel cristianesimo antico? Le lettere autentiche di Paolo si riferiscono a profeti e profezia nelle comunità, ma non contengono il termine *yeudoprofh/thj*, assente del resto anche dalle lettere paoline pseudepigrave incluse nel Nuovo Testamento¹. Certo esiste già per Paolo, sin dalla prima lettera conservata, il problema di sottoporre a esame le profezie rivolte alla comunità e di distinguere ciò che è buono da ciò che non lo è: «Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie; esaminate ogni cosa, tenete ciò che è buono» (1 Ts 5,19-21). Poiché si parla qui di profezie e non di profeti, si

può pensare che la profezia sia qui vista come un dono potenzialmente accessibile a tutti, ma tale deduzione è naturalmente ipotetica. Sembra comunque emergere a Tessalonica una certa diffidenza nei confronti dell'esercizio del carisma profetico, nutrita da una componente piuttosto ampia della comunità (altrimenti Paolo non si esprimerebbe come rivolgendosi all'insieme di essa). Paolo difende dunque tale esercizio, ma non indiscriminatamente: il contenuto delle profezie dev'essere vagliato e non è necessariamente da accettare in blocco, anche se ci sfuggono i criteri dell'esame. In ogni caso, non sembra in atto una situazione di conflitto tra enunciati emessi in nome di Dio.

A Corinto, notoriamente, il problema è diverso: qui le manifestazioni carismatiche sono molto apprezzate, in particolare quanto più sono estatiche. Tuttavia, nessuno dei molteplici problemi creati a Paolo dalla comunità di Corinto lo ha condotto a formulare accuse di falsa profezia. A Corinto, i profeti sembrano costituire un gruppo particolare nella comunità, menzionato tra gli apostoli e i didascalici in 1 Co 12, 28-30; in 1 Co 14,31 «potete infatti uno a uno profetare tutti», il «tutti» sembra limitato ai profeti (a differenza delle due altre occorrenze della parola nello stesso versetto) perché ai vv. 29-33 Paolo sta appunto enunciando dei precetti per questa categoria, come ai vv. 27-8 ne ha forniti per i glossolali. Anche le donne possono profetare (11,5): il celebre passo 14, 33b-36, che impone il silenzio alle donne nell'assemblea, è con ogni probabilità un'interpolazione. I profeti sono caratterizzati dal fatto che ricevono rivelazioni (v. 30 a) *pokalufq\$=*, cfr. 26 a) *poka/luyin e)/xei*); la profezia è uno dei doni spirituali (*pneumatika*): 14,1, cfr. 12,1). Come luogo della profezia, Paolo menziona solo l'assemblea liturgica (14,26 o) *(tan sune/rxesqe)*. 1 Co 12,31b designa come effetto della profezia liturgica che «tutti imparino (*manqa/nwsin*) e tutti siano esortati (*parakalw=ntai*)». Vengono quindi attribuite qui ai profeti, in maniera generica, funzioni d'insegnamento, che si applicherebbero altrettanto bene ai didascalici, e di *parenese*; quest'ultimo aspetto è confermato da 14,1 secondo cui «colui che profetizza parla a esseri umani edificazione, esortazione e incoraggiamento». Nulla è però detto sul contenuto. A questo proposito, l'aspetto che ci interessa qui è il significato di 14,29b *kai\ oi(a)/lloi diakrine/twsan*. Gerhard Dautzenberg ha compreso il *diakri/nein* – che ritiene equivalente alle *diakri/seij pneuma/twn* di 1 Co 12,10 – come interpretazione delle visioni o rivelazioni concesse ai profeti²; ma fa difficoltà a questa lettura il fatto che per Paolo gli enunciati dei profeti sono in sé chiari. Altri, come Klaus Wengst³, vedono qui il discernimento tra veri e falsi profeti, che dunque ci interesserebbe direttamente. Ma una tale ipotesi urta contro l'assenza di tale problematica in 1 Co, e più specificamente contro l'intenzione del contesto immediato, che si preoccupa dello svolgimento ordinato della liturgia. In effetti, il

contesto non appare favorevole a intendere qui *diakri/nw* come distinzione tra discorsi profetici da accettare, perché di origine divina, e discorsi profetici da rifiutare perché di altra origine; come i versetti precedenti non prospettano l'esigenza di distinguere vera da falsa glossolalia, ma solo quella di interpretarla a beneficio della comunità, così per quelli sulla profezia si tratterebbe di applicarli. Questa è l'opzione di Giuseppe Barbaglio che interpreta *diakri/nw* nel senso di scegliere determinati aspetti, «discriminando nel materiale offerto secondo un criterio di convenienza pratica, non di verità»⁴. Quello che potrebbe creare difficoltà per questa interpretazione è però l'uso del verbo in *Didachè* 11,7: «e ogni profeta che parla in spirito non lo metterete alla prova né lo *diakrinei=te*; infatti qualunque peccato sarà perdonato, ma questo peccato non sarà perdonato». Quale che sia il significato di questo passo difficile (su cui tornerò subito), qui *diakri/nw* designa visibilmente un esame o controllo inteso a decidere se il profeta dice realmente cose ispirate da Dio. Apparentemente vi è una differenza tra Paolo e la *Didachè*, perché il primo considera del tutto naturale il fatto di *diakri/nein* dei profeti dei quali non contesta minimamente l'ispirazione divina, e il risultato del *diakri/nein*, quale che sia, non sembra comportare conseguenze per il riconoscimento del profeta; nel caso della *Didachè* le cose sembrano diverse, benché, come ora vedremo, tutt'altro che chiare. Comunque sia, appare metodologicamente sconsigliabile usare direttamente la *Didachè* per interpretare Paolo. La situazione è apparentemente mutata: a differenza di Paolo, la *Didachè* sente il bisogno, come vedremo, di proteggere le comunità da individui che cercano di trarre vantaggi facendosi riconoscere uno status di profeti. Quanto a Paolo, mi sembra comunque escluso che si tratti di distinguere veri e falsi profeti.

Ma interessante per il nostro tema diviene allora il sistema di relazioni e di opposizioni in cui Paolo inserisce l'esercizio della profezia. Non vi è opposizione a qualcosa di negativo, una falsa profezia appunto. Come fonte dell'enunciato profetico, Paolo menziona solo lo Spirito di Dio; il fatto stesso che un profeta debba tacere non appena un altro riceve una rivelazione implica la convinzione che tutta la serie delle rivelazioni abbia come autore lo Spirito, il quale programma sia la presa di parola che l'interruzione di ciascuno. Vi è però una possibilità negativa che minaccia la profezia, come le altre pratiche liturgiche e in generale le espressioni della vita della comunità: il disordine, la *akatastasi/a*. La sua opposizione alla *ei)rh/nh* in 1 Co 14,33 definisce due modalità possibili della prassi ecclesiale e specialmente liturgica, e al tempo stesso le classifica assiologicamente, perché una sola di esse si addice a Dio e dunque può valere come espressione autentica dello Spirito. Paolo presuppone la designazione a lui cara «Dio della pace» (cfr. 1 Ts 5,23; 2 Co 13,11; Fil 4,9; Rm

15,33; 16,20) e l'antitesi tra pace e a)katasasi/a, proveniente dal linguaggio politico⁵. Insomma, nel presente contesto non è tanto il contenuto del discorso profetico quanto il modo del suo esercizio che può attestarne l'origine non divina. Nel momento stesso in cui riafferma la libertà dello Spirito, Paolo la lega però a un comportamento predefinito, controllato e quindi anche controllabile, che finisce col diventare il criterio di riconoscimento dell'autentica azione dello Spirito. L'apostolo non giunge a qualificare come falsa profezia un comportamento che non si attenga a questo ordine, ma certo suggerisce che una profezia esercitata in quelle forme di totale spontaneità da lui definite a)katasasi/a non può provenire da Dio. La forma strutturata della liturgia assembleare, in cui i fenomeni carismatici devono susseguirsi in modo lineare per permettere all'intera comunità di confrontarsi criticamente con ciascuno di essi, prevale sulla possibile compresenza di più manifestazioni carismatiche, in cui i singoli pneumatici costituirebbero ciascuno un centro a sé, sottratto al controllo degli altri, e il valore sarebbe localizzato nella *performance* individuale in quanto tale piuttosto che nel suo rapporto con la comunità⁶. Anche se il testo non ci permette di accedere direttamente all'autocomprensione dei profeti, si affrontano qui chiaramente comprensioni diverse del ruolo del profeta cristiano e dell'azione dello Spirito nella comunità. Io concordo con quanti considerano interpolazione non paolina i successivi versetti 33b-36 sul divieto alle donne di parlare, ma credo si debba ammettere che la loro inserzione qui ha una sua logica: la motivazione iniziale «come in tutte le assemblee dei santi» (33b) e il richiamo al *no/moj* (34) e alla decenza (*ai)sxro/n* 35) spingono a conseguenze estreme – che Paolo non era probabilmente pronto a trarre – il principio per cui le esigenze d'ordine dell'assemblea devono costituire il criterio regolativo dell'attività dello Spirito nella comunità.

2

La “Didachè”

In una situazione diversa, anche geograficamente (senza dubbio la Siria occidentale), ci porta la *Didachè*. La struttura dei ministeri prevista da questo scritto è stata oggetto di ricerche e discussioni infinite. Fa il punto il contributo recente di Giuseppe Visonà, il quale mi sembra aver ragione quando sottolinea che i ruoli di apostolo, profeta e maestro riguardano categorie diverse di carismatici (il che non impedisce beninteso che una stessa persona possa rivestire talora due ruoli), e che la figura centrale nella struttura della comunità della *Didachè* è quella del profeta, mentre gli apostoli sembrano ormai appartenere al passato e i maestri esistono, ma appaiono piuttosto evanescenti⁷. A queste categorie si affiancano

episcopi e diaconi (c. 15), da non intendere come ministeri di nuova creazione, ma come ruoli elettivi «di coordinatori locali e di guide dell'azione liturgica» (p. 212). Un punto su cui Visonà innova, mi sembra a ragione, è nel contestare l'immagine tradizionale dei profeti della *Didachè* come itineranti (pp. 208-10): nulla impedisce che si spostino da una comunità all'altra, ma normalmente risiedono in una comunità determinata. Trattandosi di carismatici, una comunità non poteva naturalmente garantirne la presenza nel suo seno, ma solo aspettare che il carisma profetico si manifestasse in essa o che un profeta venisse a stabilirvisi. Si ottiene così un'immagine del ministero profetico della comunità più simile a quello di altri casi a noi noti di comunità dove il ruolo profetico riveste grande importanza, ma nulla permette di asserire che si trattasse di profeti itineranti: in primo luogo, le comunità attestate dall'Apocalisse di Giovanni e dall'*Ascensione di Isaia*⁸.

Nella *Didachè* i profeti godono di privilegi eccezionali. Non solo hanno diritto al loro nutrimento, come i didascalici (13,1-2) e come era da sempre ammesso per gli apostoli (1 Co 9,4-14; Ga 6,6; Mt 10,10; Lc 10,7; 1 Tm 5,18), ma possono pronunziare la preghiera eucaristica come e quanto vogliono (10,7, dove non si menzionano apostoli né maestri). Non possono essere messi alla prova né giudicati da nessuno, se non da Dio (11,7.11), anzi il tentativo di metterli alla prova è identificato con il peccato contro lo Spirito santo, che non verrà perdonato (11,7, cfr. Mt 12,31). I profeti (e nessun altro) sono detti «i vostri sommi sacerdoti» (13,3). In queste condizioni, chi era riconosciuto come vero profeta era di fatto incontrollabile, e non c'è da stupirsi che il II secolo veda rapidamente svilupparsi il conflitto tra il loro ruolo carismatico e i ministeri elettivi di episcopi e diaconi, come testimonia probabilmente Ignazio di Antiochia e senza dubbio, come vedremo, l'*Ascensione di Isaia*. Nella *Didachè* la frizione non appare, sono anzi i ministeri elettivi che hanno bisogno di essere sostenuti e legittimati proprio con l'accostamento al ministero profetico la cui autorità è apparentemente indiscussa (15,1). Compare però il problema che doveva inevitabilmente sorgere in presenza della situazione di privilegio accordata ai profeti: quello di stabilire che un tale è veramente profeta, *profh/thj a)lhqino/j* (11,11; 13,1). Per questo deve essere messo alla prova. Il verbo *dokima/zw* non riguarda solo i profeti né in generale i carismatici, come mostra il c. 12 che detta norme per chiunque giunga in una comunità di passaggio o per stabilirvisi: deve infatti praticare un mestiere per vivere, mentre profeti e maestri hanno il diritto di essere mantenuti dalla comunità. Colui che viene «nel nome del Signore» (12,1) è dunque ogni semplice credente in Gesù; la prova cui dev'essere sottoposto concerne pertanto la brevità del suo soggiorno, se è di passaggio, o la disponibilità a lavorare, se è sedentario. Ma 11,11

parla di «ogni profeta dedokimasme/noj a)lhqino/j», cioè che risulta vero dopo essere stato messo alla prova; quando in 13,1-2 si menziona il «vero profeta» e il «vero didaskalos», si deve dunque presupporre che siano stati legittimati dall'esame. Il criterio generale è formulato in 11,6: chi parla in spirito è profeta solo se ha «i modi del Signore», cioè, senza dubbio, se il suo comportamento è conforme a quello del Signore. Ciò corrisponde alla direttiva contenuta nel *Pastore* di Erma, *Mand.* 11,7, su cui tornerò. Il comportamento non conforme ai *tro/poi kuri/ou* doveva concretarsi in modi differenti secondo le situazioni; la *Didachè* fornisce alcuni esempi specifici per i profeti in 11,9.10.12: il profeta che ordina di imbandire una mensa (certo per i poveri) non deve mangiarne; chi insegna il vero deve metterlo in pratica; nessuno deve chiedere denaro in un discorso ispirato. Chi agisce diversamente è un falso profeta.

Fin qui tutto sembra chiaro, ed è qui che si fermano in generale i commentatori. Ma se si osserva più da vicino, *Did.* 11,7 sembra porre un problema. Come ho ricordato, esso vieta di *peira/zein* e di *diakri/nein* il «profeta che parla in spirito», sotto pena di peccato irremissibile. Il testo prosegue precisando appunto (11,8) che «non chiunque parla in spirito è profeta, ma solo se ha i modi del Signore». Sembra quindi di comprendere che, una volta che la verifica dei *tro/poi* ha dato esito positivo, permettendo di riconoscere un dato individuo come «profeta che parla in spirito» (11,7), il *peira/zein* e il *diakri/nein* sono vietati nei suoi confronti. Parrebbe dunque che per l'autore questi due verbi si riferiscano a quella verifica dei *tro/poi*. La *Didachè* presupporrebbe allora che alcuni volevano rendere permanente o comunque ripetere tale verifica, mentre altri, come l'autore di *Did.* 11,7-8, consideravano sacrilego applicarla a un profeta che avesse superato la prova una volta. Eppure il contesto rimane ambiguo. Basta leggere 11,11: «Ma il profeta che, messo alla prova e risultato vero, opera per il mistero terreno della chiesa, senza tuttavia insegnare a fare quello che fa lui, non sarà da voi giudicato, perché ha il suo giudizio presso Dio. Allo stesso modo, infatti, si comportarono anche gli antichi profeti» (trad. Visonà, p. 337). Possiamo lasciar da parte il problema dibattutissimo del significato dell'espressione *poiw=n ei)j musth/rion kosmiko\n e)kklhsi/aj*, che certo riguarda azioni simboliche compiute dal profeta. Interessa qui notare che si tratta di un profeta il quale ha già superato la prova che lo legittima, e quindi non può essere giudicato nelle sue azioni, per quanto singolari o anche scandalose esse appaiano; e tuttavia il divieto di giudicare non è assoluto, ma soggetto alla condizione che il profeta non esorti altri a seguire lo stesso comportamento. Una forma di verifica è dunque reintrodotta anche per il profeta già riconosciuto vero. Mi sembra difficile negare una tensione tra questa regola e quella di 11,7, che proibisce assolutamente di mettere alla prova il profeta. Qualcosa di analogo vale

per 11,12, pur nell'assenza del termine profeta, che però mi pare implicito nel parlare in spirito: se uno, parlando in spirito, chiede denaro o altro per sé, non si deve ascoltarlo; ma se lo chiede per dei bisognosi, nessuno deve giudicarlo. Quest'ultima prescrizione lascia pensare che si tratti di un profeta già riconosciuto, ma allora come si spiega l'ordine di non ascoltarlo? L'alternativa per sé / per altri reintroduce una verifica.

Mi sembra che in questa incertezza vi sia il riflesso di una situazione difficile. Da una parte, il carisma profetico viene per ipotesi da Dio e non dipende dal giudizio umano, al quale anzi spesso si contrappone. Ma l'esperienza ha insegnato a questi cristiani quanto sia facile vivere alle spalle di una comunità se si riesce a farsi accogliere da essa come profeta. Esplicita al riguardo è la celebre satira di Peregrino Proteo a opera di Luciano di Samosata (*De morte Peregrini*, 11-13); si può del resto anche pensare che una tale possibilità costituisse una risorsa non solo per imbroglioni matricolati, ma anche per gente realmente priva di mezzi di sussistenza. Nascono così precetti come quelli della *Didachè*, in cui confesso che, da lettore moderno, non riesco a individuare una perfetta coerenza. Non si può pensare che la prova, svolta col criterio dei modi del Signore, durasse un certo tempo, dopo il quale il riconoscimento del profeta era definitivo e incondizionato, perché quanto ho detto su 11,11 (e 12) vi si oppone. Se mai si potrebbe ipotizzare che il *peira/zein* e il *diakri/nein* di 11,7 indichino procedimenti appositi e formalizzati, delle prove previste come tali, alle quali il sedicente profeta deve sottoporsi, mentre i casi di 11,9-10 e soprattutto 11-12 riguarderebbero *défaillances* del profeta stesso nell'esercizio corrente del suo ministero dopo la legittimazione. Ma non mi sembra che il testo fornisca appigli per una lettura del genere, e inoltre era poco probabile che prove apposite servissero a qualcosa, dato che un falso carismatico si sarebbe ben applicato a superarle. Insomma, mi pare che una certa incoerenza permanga nei precetti stessi, resa ineliminabile dal fenomeno stesso che intendono regolare. Il dissenso, attestato da 11,7, tra l'autore e altri che volevano continuare a mettere alla prova i profeti conferma che l'incertezza del testo riflette quella delle persone chiamate ad agire in quella situazione. Certo, come abbiamo visto, in questo processo il *diakri/nein* sembra aver mutato il suo significato rispetto alla situazione del tempo di Paolo, nella quale non doveva riguardare la distinzione tra vero e falso profeta, ma – forse – la valutazione e l'interpretazione dei discorsi profetici.

Ne derivano un paio di considerazioni interessanti per il nostro tema. In primo luogo, benché l'origine divina del carisma profetico non sia ovviamente messa in discussione, la sua realizzazione – che non è elemento accessorio, ma centrale, il carisma profetico consistendo appunto nella comunicazione di un messaggio – è condizionata in fin dei conti

dalla ricezione da parte della comunità. Si noti che non è prevista una legittimazione del profeta da parte di Dio; per esempio, non è proposto come criterio che una predizione del futuro si avveri, o che un miracolo confermi un enunciato profetico. Tutta la verifica è imperniata sulle conseguenze che il comportamento del profeta ha per la comunità. Insomma, vero profeta è in pratica uguale a profeta riconosciuto come tale dalla comunità. Nonostante l'analogia con gli antichi profeti proposta da 11,11, sulla quale tornerò subito, qui vi è una differenza: l'Antico Testamento presenta un vero profeta come tale anche quando è respinto dalla comunità d'Israele e in particolare dai suoi capi; anzi, come vedremo, le sue riletture all'epoca che ci interessa fanno di un tale rifiuto precisamente una prova di vera profezia. Non c'è dubbio che storicamente il messaggio dei profeti veterotestamentari fosse più o meno sempre recepito da gruppi di discepoli e di popolazione, come prova già la composizione dei loro libri e poi l'inserzione di questi nel canone; ma io mi riferisco qui al modello letterario fornito dalla Bibbia e del quale i primi cristiani potevano disporre. In esso, non prevale certo l'idea che sia la comunità a legittimare il carisma del profeta, il quale s'impone a questa, spesso contro la sua inclinazione. Il divieto di mettere alla prova il profeta, contenuto nella *Didachè*, conserva tale consapevolezza. Ma, come abbiamo visto, è di fatto limitato e perfino contraddetto da norme imposte dalla situazione concreta, le quali vanno appunto nel senso del potere discriminante conferito alla comunità. Se essa non recepisce il profeta, quest'ultimo semplicemente non può funzionare, anzi, poiché una soluzione di neutralità non è evidentemente possibile nei confronti di chi avanzi la pretesa di parlare da parte di Dio, è bollato come falso profeta.

Possiamo immaginare che il presupposto di una simile opzione fosse la convinzione che la comunità nel suo insieme è assistita dallo Spirito di Dio, sia pure non nella forma specifica del carisma proprio del profeta, e dunque è in grado di statuire sulla presenza di tale spirito in un individuo determinato. È però significativo che tale argomento non appaia nella *Didachè*. Certo meno che mai la prerogativa di discriminare è attribuita ai ministeri non carismatici, episcopi e diaconi: del resto nemmeno Ignazio di Antiochia, che rappresenta uno stadio più avanzato sulla via dell'affermazione di questi ministeri, si azzarda a negare esplicitamente lo statuto pneumatologico degli avversari, che sono senza dubbio dei carismatici. Comunque, il riconoscimento da parte della comunità mi pare una componente essenziale della rappresentazione del profeta, e senza dubbio dell'autocoscienza dei profeti stessi al livello delle comunità della *Didachè*. Senza voler istituire un rapporto storico tra le due situazioni, si può riconoscere qui una fase più sviluppata di quella tendenza a subordinare il ruolo profetico all'interesse della comunità, che

abbiamo constatata in Paolo; là, essa riguardava essenzialmente l'ordine della liturgia, qui – benché nulla vieti di ammettere che gli enunciati dei profeti fossero emessi in contesto liturgico – si estende ai vari aspetti della vita comunitaria. Un corollario delle considerazioni precedenti è che chi era stato riconosciuto inizialmente come vero profeta poteva in seguito essere riconosciuto come falso. Una simile implicazione è ovvia nella posizione combattuta dall'autore in 11,7, ma abbiamo visto che anche quest'ultimo non vi sfugge. Logicamente, la qualità di falso profeta avrebbe dovuto a questo punto essere considerata come retroattiva, il che finisce con l'entrare in contraddizione con la logica stessa del mettere alla prova, secondo quanto ho appena esposto. Resta insomma poco chiaro quale valore si potesse attribuire alla qualità di *dedokimasme/noj* in simili condizioni. Anche per questo verso, la *Didachè* attesta una situazione di ambiguità profonda: il profeta è ancora la figura di riferimento di gran lunga più importante, ma comincia a sollevare problemi pratici che già si annunziano inestricabili. *A posteriori*, possiamo vedere quanto una tale situazione fosse carica di presagi sfavorevoli per il suo ruolo.

Un'altra osservazione appare importante per la comprensione, e l'autocomprensione, del profeta. In 11,11 l'agire in vista del mistero terreno della chiesa è giustificato in quanto conforme al comportamento degli *arxai=oi profh=tai*. I profeti d'Israele sono dunque consapevolmente assunti a modello per quelli della comunità cristiana, nonostante la differenza fondamentale di fatto alla quale ho accennato. Tale opzione mi pare coerente con i criteri proposti per riconoscere il vero profeta, i quali si riconducono al fatto che egli agisca non nel proprio interesse, ma in quello degli altri e specialmente dei bisognosi. L'aiuto a questi ultimi è certo una caratteristica generale delle prime comunità cristiane, ma l'agire a proprio beneficio è un tratto tipico del falso profeta nella tradizione veterotestamentaria. Esso è particolarmente evidente nel libro di Geremia; qui «camminare secondo i desideri del proprio cuore malvagio» è detto di Israele quando si svia (3,17; 7,24), ma in particolare dei profeti avversari di Geremia (14,14 LXX *Yeudh= oi(profh=tai profhteu/ousin e)pi\ tw|= o)no/mati/mou, ou)k a)pe/steila au)tou\j kai\ ou)k e)neteila/mhn au)toi=j kai\ ou)k e)la/lhsa pro\j au)tou/j: o(/ti o(ra/seij yeudei=j kai\ mantei/aj kai\ oi)wni/smata kai\ proaire/seij kardi/aj au)tw=n au)toi\ profhteu/ousin u(mi=n; 23,16; cfr. Ez 13,3; ecc.). In questi passi l'ebraico ha la radice *nb'*, “profetare” e “profeta”⁹, e nella Settanta non compare in essi il termine *yeudoprofh/thj*. Non a caso però questo termine, non attestato nel greco profano al di fuori del giudaismo¹⁰, compare nella Settanta essenzialmente nel libro di Geremia (altrimenti solo Zc 13,2) e più specialmente (oltre che in 6,13) nei cc. 33-6 (26-9 nel testo masoretico) per designare i profeti cui si oppone Geremia, per i quali l'ebraico usa semplicemente *nabi'* (in altri passi di Geremia nella Settanta, come*

23,9-34, questi avversari sono chiamati però semplicemente profh=tai¹¹; anche in Zc 13,2 yeudoprofh/thj rende *nabi'*). Vi è dunque qui una sorta di elemento targumico, un abbozzo d'interpretazione, confermato da Flavio Giuseppe che chiama yeudoprofh=tai gli avversari di Geremia in *Ant* 10,104 e 111. Che non si tratti di un semplice influsso terminologico della Settanta su Giuseppe è dimostrato dal fatto che la vicenda di Geremia è riletta da Giuseppe con l'aiuto di categorie appartenenti a un'ampia riflessione sull'opposizione tra vera e falsa profezia, sviluppata nel giudaismo in rapporto con determinati testi biblici, come tra un istante vedremo.

Qui premeva ricordare questi elementi per valutare l'uso di yeudoprofh/thj nella *Didachè*. Nell'opera, la parola compare – a parte 16,3 dove appartiene a un quadro degli ultimi tempi che ha la propria tradizione – solo al c. 11 nelle norme per valutare apostoli e profeti secondo il loro comportamento: in 11,5-6 è contrapposta ad apostolo, in 11,8.9.10 a profeta. Questa situazione è uno degli argomenti che hanno condotto diversi studiosi ad affermare l'equivalenza sostanziale delle funzioni di apostolo e profeta secondo questo scritto. Contestando tale posizione, Willy Rordorf e André Tuilier hanno affermato: «En fait, lorsque la *Didachè* applique le terme yeudoprofh/thj aux apôtres défaillants, elle reprend le vocabulaire technique en usage dans la Septante et la littérature chrétienne primitive pour désigner une personne qui prétend être un envoyé de Dieu sans l'être véritablement. C'est cette acception caractéristique qu'il faut donner au pluriel yeudoprofh=tai qui apparaît dans un contexte plus général au chapitre final de la *Didachè* (16,3) et le fait confirme le sens du substantif yeudoprofh/thj dans le texte que nous commentons [*Did* 11,5.6, E. N.]. Ce substantif est très précisément ici l'équivalent de yeudapo/stoloj»¹².

Sulla stessa linea si situa Kurt Niederwimmer¹³, a proposito di *Did* 11,5: «Statt yeudoprofh/thj sollte es eigentlich heissen: yeudapo/stoloj. Doch scheint der Tradent das Wort Pseudapostolos noch nicht zu kennen¹⁴, und deshalb wählt er – aus Verlegenheit statt dessen das ihm (aus alttestamentlich-jüdischer, wohl aber auch schon aus christlicher Sprache) vertraute Wort yeudoprofh/thj»¹⁵. Anche Giuseppe Visonà, nel suo pregevole commento, ribadisce, richiamandosi a Rordorf-Tuilier, che yeudoprofh/thj «non è l'opposto di “profeta”, ma è una categoria a sé, che designa chiunque, a qualunque titolo, millanti una legittimazione divina per ciò che dice o fa»¹⁶. Del resto già nel 1958 Jean-Paul Audet scriveva: «Outre qu'une simple qualification négative avait ici moins de nécessité de rechercher la précision que la désignation positive correspondante, il est bien certain, en effet, que “faux prophète” avait, dans l'usage, un sens générique, qui lui ouvrait un champ d'application plus étendu que n'aurait dû le permettre, en stricte rigueur, la suggestion étymologique originelle»¹⁷.

Ora mi sembra giusto dire che l'uso di *yeudoprofh/thj* in opposizione sia a profeta che ad apostolo non autorizza a identificare quelle due funzioni, e che il termine è qui usato in senso generale. Ma stento davvero a credere con Audet che il Didachista abbia buttato là un termine impreciso proprio a proposito di una questione delicatissima per la comunità, dove era necessario discriminare con esattezza e definire in maniera certa e ricevibile l'apostolo, o il profeta, e il suo opposto. E mi sembra difficile ammettere che quando *Did* 11,8 afferma: $\alpha\pi\omicron\ \omicron\upsilon)=n\ tw=n\ tro/pwn\ gnwsqh/setai\ o(\ yeudoprofh/thj\ kai\ o(\ profh/thj$ non trasmetta alcuna idea di uno specifico rapporto di opposizione tra i due termini. Inoltre, quando Rordorf e Tuilier affermano che questo uso di *yeudoprofh/thj* «repren le vocabulaire technique en usage dans la Septante» (*La Doctrine*, p. 52), l'affermazione va almeno precisata nel senso che, come abbiamo visto, nella Settanta il termine non ha affatto un uso diffuso, ma compare in zone di testo molto limitate e sempre come traduzione di *nabi'*, cioè come rovesciamento polemico del ruolo di profeti che determinate persone si attribuiscono o si lasciano attribuire. Mi sembra quindi difficile negare che nel giudaismo il termine nasca in contrapposizione proprio a *profh/thj*, nell'ambito di una rilettura di testi relativi a conflitti tra profeti. Se l'autore della *Didachè* può contrapporlo anche ad apostolo, mi sembra lecito chiedersi se sia semplicemente per "Verlegenheit", come pensa Niederwimmer, o perché la cosa gli era indifferente, come crede Audet, oppure se ciò non sia dovuto appunto alla selezione, come tratto caratteristico del falso profeta, del parlare e dell'agire nel proprio interesse invece che in quello della comunità. Così avviene infatti in tutti i casi in questione: in 11,5 si tratta dell'apostolo itinerante che resta tre giorni presso la stessa comunità, in 11,6 di quello che chiede denaro, in 11,9 del profeta che mangia alla tavola da lui fatta imbandire, in 11,10 di quello che non mette in pratica ciò che insegna, evidentemente perché un diverso comportamento gli conviene maggiormente.

Se colleghiamo queste osservazioni con quella che sembra essere – come sottolinea, a mio avviso correttamente, Visonà – la realtà vissuta dal redattore della *Didachè*, cioè una situazione in cui il ruolo ecclesiale fondamentale è quello dei profeti e gli apostoli appartengono piuttosto al passato, si può pensare che nell'elaborare criteri per l'individuazione dell'autentico profeta ci si sia ispirati (oltre che naturalmente al buon senso!) ai caratteri opposti al vero profeta nei testi biblici, e in primo luogo al parlare e all'agire a proprio vantaggio invece di trasmettere, costi quel che costi, il genuino messaggio ricevuto da Dio. Tale criterio diviene dunque una componente decisiva dell'autocomprensione dei profeti della *Didachè*, e viene applicato anche al ruolo dell'apostolo, per il quale la Bibbia non forniva ovviamente alcuna figura né di identifica-

zione né di contrasto.

3 Il Pastore di Erma

Sia la selezione specifica di questo tratto, sia la consapevolezza della sua originaria contrapposizione precisamente alla figura del profeta sono confermate dal precetto 11 del *Pastore* di Erma. Anche qui siamo di fronte a una comunità che comprende un gruppo definito di profeti¹⁸, benché appaia diretta in realtà da presbiteri. All'angelo che lo accompagna, Erma chiede come distinguere il profeta dal falso profeta (7), e la risposta è, come nella *Didachè*, ἀπο\ th=j zwh=j doki/maze (7); doki/maze ou=)n apo\ tw=n

e)/rgwn kai\ th=j zwh=j (16). Ora, il primo criterio per individuare il falso profeta, senza dubbio il più importante, è che «si esalta, vuole avere il primo posto, è subito impudente, svergognato e chiacchierone, vive tra molte mollezze e molti altri inganni, e prende ricompense per la sua profezia; se non ne riceve, non profetizza» (12); il secondo criterio è che evita ogni assemblea di persone dotate dello Spirito divino, e viene smascherato quando osa recarvisi. Ora, poiché Erma svolge lui stesso un ruolo profetico, ma è disciplinatamente subordinato ai presbiteri, recepisce probabilmente qui una caratterizzazione che s'inquadra nella volontà dei presbiteri di sottrarre ai profeti autorità carismatica, autonomia di parola e perfino indipendenza economica, esaltando il profeta «umile, tranquillo e modesto» (8) e squalificando quello che profetizza fuori dell'assemblea comune¹⁹. Come ha mostrato Reiling²⁰, il profeta che rende oracoli in risposta a precise domande e in cambio di denaro corrisponde a un modello dell'ambiente politeista; ma bisognerebbe domandarsi fino a che punto tale modello fosse consapevolmente assunto dai personaggi qui contestati e in che misura invece fosse loro sovrapposto da chi li attaccava, certo a partire da tratti reali, ma probabilmente in parte deformati per farli aderire a quel contromodello.

Comunque, quel che qui interessa è che per bollare il profeta come falso si ricorre al criterio della ricerca del proprio vantaggio. Che la Bibbia ispiri questo passo risulta anche dalla frase in cui si dichiara (13) che il falso profeta inganna quanti hanno l'anima divisa (di/yuxoi) e sono vuoti «dicendo tutto in maniera vuota secondo i loro desideri (kata\ taj e)piqumi/aj au)tw=n)». Che il falso profeta pronunzia profezie favorevoli a chi lo consulta è tratto caratteristico di una riflessione sulla vera e la falsa profezia sviluppata nel giudaismo non cristiano attraverso la rilettura di determinati testi biblici. A essa dobbiamo volgerci ora, non solo per il suo interesse intrinseco, né solo perché contribuisce a meglio intendere

la comprensione del profeta cristiano nei testi ai quali mi sono riferito, ma anche e soprattutto perché è decisiva per capire uno scritto che ci trasmette in maniera unica l'autocomprensione di ambienti profetici cristiani, cioè l'*Ascensione di Isaia*, con il quale concluderò poi queste pagine.

4

Un modello "midrashico" di riflessione su vera e falsa profezia

Nelle sue *Antichità giudaiche*, composte negli ultimi anni del I secolo della nostra era, Flavio Giuseppe riscrive la storia biblica per un pubblico non ebreo. Le differenze rispetto alla narrazione biblica sono spesso dovute alla strategia discorsiva di Giuseppe, ma in molti casi, come prova il confronto con fonti giudaiche posteriori, riflettono tradizioni esegetiche preesistenti, per le quali costituiscono testimonianza preziosissima in quanto forniscono un *terminus ante quem*. Tra queste sono appunto i testi sui falsi profeti, che passerò in rassegna.

In *Ant* 8,230-45 Giuseppe riprende 1 Re 13: al tempo di Geroboamo, un «uomo di Dio» venuto da Giuda a Bethel profetizza la distruzione prodigiosa dell'altare scismatico del luogo; Geroboamo tende la mano contro di lui, ma essa si paralizza e la profezia si compie. Sulla via del ritorno, un vecchio profeta di Bethel persuade l'uomo di Dio a sostare a casa sua, contravvenendo così all'ordine ricevuto dal Signore; di conseguenza, una volta ripartito, l'uomo di Dio viene ucciso da un leone, e poi sepolto dal vecchio profeta che chiede ai propri figli di essere messo, alla sua morte, nella stessa tomba. Ora, in Giuseppe quelli che nel testo ebraico e nella Settanta sono «l'uomo di Dio» e «il profeta» diventano rispettivamente «il profeta»²¹ e un *presbu/thj pnhro\j yeudoprofh/thj* (236, cfr. 242). Il secondo è chiamato «falso profeta» anche nella *Vetus Latina* di 1 Re 13,11 e nel Targum Jonathan: si tratta dunque di un'esegesi tradizionale, intesa a trasformare il racconto – in cui manca precisamente ogni criterio per distinguere vera e falsa profezia – in un modello di opposizione tra vero e falso profeta. È allora importante notare, in ordine a quanto abbiamo osservato o osserveremo, che:

1. il vero profeta viene da Giuda (anzi da Gerusalemme, secondo Giuseppe, § 231), il falso appartiene al regno del Nord con capitale Samaria, come il re idolatra di cui è al servizio;
2. il falso profeta è mosso dal timore di perdere il favore del re (237; cfr. l'accusa di ricerca di onori in Erma, *Mand.* 11,12);
3. è Dio stesso a predire al profeta la punizione con la morte, e non, come nella Bibbia, il vecchio profeta, probabilmente perché quest'ultimo non può trasmettere un autentico messaggio divino;

4. mentre nella Bibbia il vecchio riconosce la verità della profezia dell'altro (1 Re 13,32), in Giuseppe alla fine incoraggia Geroboamo a persistere nell'apostasia (§ 243-5).

La successiva ricorrenza del termine *yeudoprofh/thj* nelle *Antichità* è nel ciclo di Acab. In 8,318 Giuseppe riprende 1 Re 16,32-3, secondo cui Acab innalzò a Baal un altare (che in Giuseppe diventa un tempio) e piantò una asherah, un palo sacro, tradotto dalla Settanta, come di solito, a) / Isoj, che Giuseppe intende nel suo senso greco di "bosco sacro", aggiungendo *pan-toi/wn de/ndrwn*. Giuseppe fa di sua moglie Jezabel il soggetto di questi atti, e aggiunge, rispetto alla Bibbia, che ella «nominò anche sacerdoti e falsi profeti per questo dio». Così questo sommario introduttivo qualifica come *yeudoprofh=tai* i profeti di Baal avversari di Elia in 1 Re 18 e in *Ant* 8,336-43 (che conserva per loro l'appellativo di profeti), connessi con il regno del Nord, mentre il testo ebraico e la Settanta li chiamano profeti.

Ritroviamo il termine in 8,400-10, riscrittura dell'episodio di Michea di Ymla di 1 Re 22 / 2 Cr 18, dove Acab e il re di Giuda Giosafat consultano a Samaria i profeti del re per sapere se debbano attaccare Ramot di Galaad. Il capo dei profeti, Sedecia, li incoraggia a farlo assicurando i due re della vittoria, ma Giosafat fa chiamare anche il profeta Michea di Ymla, invisibile ad Acab perché gli profetizza sempre sventura; giunto, Michea annuncia la sconfitta e la morte del re, per la qual cosa viene schiaffeggiato da Sedecia e imprigionato dal re, che naturalmente troverà a Ramot sconfitta e morte. Nel racconto biblico i profeti regi e Michea non appaiono rispettivamente come falsi e vero: lo spirito che parla nei primi è lo spirito inviato da Dio, che però "si fa" sulle loro labbra spirito di menzogna per ingannare Acab secondo l'imperscrutabile decreto di YHWH, e Acab non ascolta Michea non perché è perverso, ma perché tale è la volontà di Dio. Invece, nella riscrittura di Giuseppe il *leitmotiv* dell'episodio diviene l'opposizione tra vera e falsa profezia. A Giosafat basta ascoltare i 400 profeti per riconoscerli come *yeudoprofh=tai* (402), certo perché profetizzano ciò che piace al re, come risulta dalle parole di Michea in 406. Michea è espressamente definito profeta a) / hqh / j in opposizione agli *yeudoprofh=tai* (409). Michea si trova già in prigione per aver predetto la sconfitta e la morte di Acab (403): Giuseppe lo identifica in effetti (8,391) con il profeta anonimo che in 1 Re 20,35-43 predice la morte di Acab, identificazione tradizionale come mostrano il Talmud di Babilonia, San 89ab, e il *Seder 'Olam* 20. Inoltre, Sedecia espone ad Acab due ragioni di considerare Michea come un falso profeta. La prima (407-8) è che la sua profezia sulla morte del re sembra contraddire quella di un profeta più grande, Elia (1 Re 21,19)²². La seconda (408-9) è che Sedecia può percuotere impunemente Michea, a differenza da quanto è avvenuto a Geroboamo con l'uomo di Dio a Bethel. La tradizione esegetica utilizzata

da Giuseppe aveva quindi istituito un legame tra questo episodio e quelli di Geroboamo e di Elia proprio in quanto modelli di confronto tra vera e falsa profezia (ciò che essi appunto non sono in origine), dove vera e falsa profezia sono connesse rispettivamente con i regni del Sud e del Nord. L'esistenza e l'importanza di tale tradizione è ampiamente illustrata dal fatto che – come ho mostrato altrove – nella Tosefta, nei due Talmud e nel Targum delle Cronache l'episodio di Michea di Ymla diventa un vero paradigma della problematica del rapporto tra vera e falsa profezia e dei criteri per distinguerle²³. Qui rilevo solo che il Targum di 2 Cr 18,12 sottolinea che il discorso dei falsi profeti è «buono e favorevole davanti al re» (TM: «annunziano del buono per il re»), il che ci ricorda come nel *Pastore* di Erma il falso profeta parli in maniera conforme ai desideri di quanti lo consultano.

I falsi profeti appaiono poi in Giuseppe nel racconto della congiura di Jehu e della liquidazione dei sacerdoti e profeti di Baal istituiti da Acab: 9,133 (espansione di 2 Re 10,15-6); 9,134 (cfr. 2 Re 10,18-9); 9,137 (cfr. 2 Re 10,24). Nei corrispondenti passi biblici si parla solo di profeti. In *Ant* 10,66-7 Giuseppe riprende la demolizione dell'altare di Bethel da parte di Giosia e la sua profanazione col bruciarvi sopra ossa di morti; già la Bibbia (2 Re 23,15-8) evoca in questa circostanza la predizione dell'uomo di Dio di 1 Re 13, ma Giuseppe precisa che le ossa bruciate sono quelle dei falsi profeti e chiama l'uomo di Dio profh/thj, osservando che la sua profezia si era così realizzata, il che equivale a sottolineare che era un vero profeta.

Le ultime due ricorrenze di yeudoprofh/thj nelle *Antichità* sono in 10,104.III, ispirati a Ger 37 (LXX 44) in cui Geremia esorta invano il re Sedecia a non credere a quanti affermano che l'intervento degli Egiziani dissuaderà i Babilonesi dal rimettere l'assedio a Gerusalemme. La Bibbia menziona al riguardo dei profeti (Ger 37,19), mentre Giuseppe parla di falsi profeti, certo perché avversari di Geremia, profeta incontestato per Giuseppe e i suoi lettori, ma senza dubbio anche in connessione con il fatto che annunciavano eventi graditi al re. È pure interessante notare che nel medesimo contesto (10,106-7) Giuseppe spiega che Sedecia non dette ascolto a Geremia perché la sua profezia era in apparente contraddizione con quella di Ezechiele (Ger 34,3; Ez 12,13); questo tratto non biblico applica all'episodio in questione il motivo dell'apparente contrasto di profezie che abbiamo incontrato nell'episodio paradigmatico di Michea di Ymla. Giuseppe sta dunque consapevolmente applicando, anche in questo caso, il modello narrativo tipico del conflitto tra vera e falsa profezia. Del resto, il Talmud di Babilonia, San 89a, collegandosi a 1 Re 22,6 / 2 Cr 18,2, individua nell'accordo verbale tra diversi profeti proprio un segno di falsa profezia.

Con questo abbiamo esaurito le occorrenze di *yeudoprofh/thj* nelle *Antichità*. Esse sono *tutte* estranee al testo biblico (il solo eventuale e indiretto contatto potrebbe trovarsi, nell'ultimo caso esaminato, nell'uso del termine da parte della Settanta per gli avversari di Geremia) e, come ho cercato di indicare, si collegano a una riflessione haggadica sul rapporto tra vera e falsa profezia la quale rilegge determinati testi biblici per trarne criteri al riguardo. Lo fa riconducendoli a un modello narrativo fondamentale che sembra connettere la falsa profezia con lo scisma di Geroboamo, localizzandola nel regno d'Israele e, solo dopo la fine di questo, in Giuda. Carattere essenziale del falso profeta è la volontà di procacciarsi onori e vantaggi pronunziando oracoli graditi ai detentori del potere, mentre il destino del vero profeta è di dire verità sgradite ai potenti e di essere da questi perseguitato, come avviene per Iddo ()ladw/n), Michea di Ymla e Geremia.

Altri testi, che qui per brevità ho quasi interamente lasciato da parte, potrebbero confermare questa elaborazione nel giudaismo non cristiano, da Filone di Alessandria alla letteratura rabbinica. Ma va ricordato almeno un frammento in aramaico ritrovato a Qumran, scritto in età erodiana: 4Q 339²⁴. Esso contiene una lista di nomi di falsi profeti (*nby'y [sb]qr'*), purtroppo molto danneggiata. Eccone una traduzione secondo la ricostruzione di Broshi e Yardeni (p. 78), accolta da García Martínez e Tigchelaar (con leggere differenze nella traslitterazione dei nomi):

1 I profeti di [m]enzogna che sono sorti in [Israele]:

2 Balaam [figlio di] Beor (cf Nm 22-24),

3 [il] vecchio di Bethel (cf 1 Re 13,11-31),

4 [Sede]cia figlio di Ka[na]'anah (cf 1 Re 22,11.24),

5 [Acha]b figlio di K[ol]iah (Ger 29,21),

6 [Sede]cia figlio di Ma['a]seiah (Ger 29,21),

7 [Shemaiah il Ne]helamita (Ger 29,24-32),

8 [Hananiah figlio di 'Az]ur,

9 [profeta di Gibe]'on (Ger 28,1).

Per la linea 9, poiché non vi è alcun falso profeta biblico il cui patronimico termina per *'wn*, sia A. Rofé che E. Qimron²⁵ hanno suggerito un personaggio non biblico, Yohanan ben Shim'on, cioè Giovanni Ircano I, etnarca di Giudea e sommo sacerdote (135-104), figlio di Simeone l'Asmoneo. Secondo Flavio Giuseppe (*Bell* 1,68-9; *Ant* 13,300) avrebbe posseduto il carisma profetico, ma per i settari di Qumran sarebbe stato un falso profeta. Tuttavia, Broshi e Yardeni considerano più semplice riferire la linea 9 a Anania figlio di Azur, che era di Gibeon. Gli altri nomi sono comunque sufficienti per documentare un lavoro di identificazione, nella Bibbia, di una serie dei falsi profeti, tra i quali ritroviamo personaggi a

noi ben noti: il vecchio profeta di Bethel (lin. 3), Sedecia avversario di Michea di Ymla (lin. 4), i nemici di Geremia (lin. 5-7 e forse 8-9). Come osservano Broshi e Yardeni, se ha ragione Segert nell'affermare che i qumraniti usavano solo l'ebraico negli scritti da loro composti, la lista non è composta da loro, ma apparentemente la ritenevano accettabile. In tal caso, essa equivarrebbe a una doppia testimonianza di interesse per la lista dei falsi profeti. Comunque il frammento, in scrittura erodiana, permette di rialzare di almeno un secolo e mezzo rispetto a Flavio Giuseppe l'attribuzione dell'epiteto di «falsi profeti» a una determinata serie di personaggi che non l'hanno nella Bibbia; l'unico aggancio lessicale biblico per questa operazione per i personaggi qui menzionati è in Ger 29,21 dove è detto di Achab figlio di Kolaiah e di Sedecia figlio di Ma'aseiah: «che profetizzano per voi in nome mio il falso (*hannibbe'im lakhem bishemî shaqer*)», espressione che però manca nella Settanta (Ger 36,21). Anzi, questo documento «is the earliest Semitic source to use this expression»²⁶, che altrove si trova per la prima volta nella Mishnah (San 1,5 e *passim*).

5

Ipotesi sull'uso originario di “pseudoprofeta” nel cristianesimo

Se mi sono dilungato su Giuseppe Flavio è perché le *Antichità* mi sembrano fornire una testimonianza illuminante dell'elaborazione della categoria di falso profeta in ambito giudaico, a un'epoca anteriore alla *Didachè* (o almeno alla sua redazione finale) e al *Pastore* di Erma. Essa permette di meglio intendere tali testi cristiani, sfumando l'affermazione di Rordorf-Tuilier e di Visonà sul rapporto tra le categorie di profeta e di falso profeta. La seconda, in effetti, sembra essere stata sviluppata proprio in antitesi con la precedente, entro coordinate precise.

È interessante notare che in Giuseppe vi sono falsi profeti opposti a profeti nel passato d'Israele, sino all'esilio, e d'altra parte vi sono falsi profeti nel presente: il termine ricorre infatti due volte nella *Guerra giudaica*, per svalutare individui che determinati gruppi hanno accolto come inviati di Dio per la liberazione del popolo dai Romani: l'«Egiziano» (*Bell* 2,261) e il profeta anonimo che Giuseppe ritiene responsabile della morte, nell'incendio del Tempio, di coloro che aveva persuaso a salire colà per ricevere i segni della salvezza (6,285; in 286 Giuseppe specifica che si tratta di uno di numerosi profh=tai istigati dai capi ribelli, e in 288 li designa come a)patew=nej kai\ katayeudo/menoi tou= qeou=). Ma nel presente non vi è opposizione tra falsi e veri profeti, nonostante che Giuseppe menzioni personaggi che pronunziano profezie e ne produca egli stesso almeno una²⁷; questo può essere coerente con quanto scrive nel *Contro*

Apione (1,37-41) sulla perdita della successione dei profeti dopo l'esilio, il che corrisponde alla posizione ufficiale dei farisei. Non entro qui nelle ragioni di questo fatto. Mi limito a ricordare che nel I secolo della nostra era il profetismo in terra d'Israele era rappresentato essenzialmente da movimenti popolari con forti implicazioni politiche, connessi con la resistenza e infine con la rivolta contro Roma²⁸: prima e soprattutto dopo quest'ultima, gli intellettuali ebrei non devono essere stati molto propensi a riconoscere simili forme di profetismo, e meno che mai Giuseppe Flavio. Quanto ai cristiani, essi dovettero scorgervi messianismi concorrenti con quello di Gesù e quindi falsi; probabilmente non a caso in Mc 13,22 gli *yeudoprofh=tai* sono accoppiati con gli *yeudo/xristoi* (ripreso in Mt 24,24, cfr. 11). Tali movimenti si comprendevano come escatologici, e nel contesto della polemica intorno a essi il ruolo dei falsi profeti diviene un tratto distintivo degli ultimi tempi. Tale è la prospettiva presupposta, oltre che nei passi evangelici appena citati, in 1 Gv 4,1, dove il fenomeno viene attualizzato mediante il riferimento agli avversari dell'autore; o in *Did* 16,3, dove il dato resta riferito al futuro e non mi sembra essere messo in organico rapporto con gli enunciati sugli pseudoprofeti dei cc. 11 e 13, benché naturalmente l'autore potesse sottintendere che i falsi profeti destinati a moltiplicarsi nel tempo della fine sarebbero stati del genere di quelli che si rivelano come falsi profeti nel presente. Ma appunto, in questi contesti manca l'opposizione tra vero e falso profeta.

I primi cristiani considerano invece lo Spirito come attivo tra di loro, e dunque la profezia come una realtà presente. Da un lato, i profeti cristiani dovevano comprendere se stessi e il proprio ruolo come diversi rispetto a quei profeti d'Israele che appartenevano al passato, a prima della svolta epocale segnata da Gesù: *pa/ntej ga\r oi(profh=tai kai\ o(no-moj e(/wj)lwa/nnou e)profh/teusan* (Mt 11,13); del resto, "la Legge e i profeti" costituivano un'entità ormai chiusa (Mt 1,7; 7,12; etc.). Nella tradizione di quegli ambienti che i moderni sono soliti chiamare «i profeti Q», l'espressione «i profeti» designa senz'altro quelli antichi (Q/Lc 11,47.49; 13,34), e lo stesso vale anche in una comunità in cui la presenza di carismatici era senza dubbio importante come in quella di Matteo (Mt 23,29.30.31.34.37). D'altro lato, però, designare come profezia determinate pratiche nell'ambito della comunità, e come profeti i loro attori, implicava una consapevole connessione con il profetismo biblico. I profeti cristiani dovevano dunque, in varia misura, guardare a quest'ultimo come a un modello. Come abbiamo visto, *Did* 11,11 è esplicito al riguardo: l'«agire per il mistero terreno della chiesa», divenuto per noi enigmatico ma relativo senza dubbio ad azioni singolari a carattere simbolico, è permesso a patto che non venga insegnato, perché «allo stesso modo si comportarono anche gli antichi profeti». Questa attenzione al modello biblico mi sembra rendere plausibile l'ipotesi avanzata

qui sopra, secondo cui il criterio del non ricercare il proprio vantaggio, proposto per identificare il vero profeta, s'ispirerebbe anch'esso al modello del vero profeta elaborato nella riflessione giudaica sul conflitto tra vero e falso profeta, come ci ha mostrato Giuseppe Flavio. Si aggiunga che il caso del falso profeta previsto in 11,10 (il profeta che insegna il vero, ma non lo mette in pratica) corrisponde a uno dei casi di falsa profezia codificati dalla Mishnah, San 11,5²⁹: «il profeta che trasgredisce le proprie parole»; nel Talmud (bSan 89b) questo caso è esemplificato con la storia dell'«uomo di Dio» di 1 Re 13, chiamato qui, come in Giuseppe, «Iddo il profeta»³⁰. Anche questo caso è stato dunque individuato nell'ambito della riflessione su vera e falsa profezia.

Si potrebbe obiettare che secondo *Did* 11,7-8 i vari casi concreti proposti nel contesto esemplificano un criterio fondamentale che, appunto, può essere solo cristiano, trattandosi della conformità al comportamento del Signore. Ma, come mostra l'inserzione evangelica (*Did* 1,3b-6) nel trattato delle *Due Vie* (*Did* 1,1-6,1), l'ambiente della *Didachè* vede piena continuità tra l'etica giudaica non cristiana e «i modi del Signore» di cui quell'inserzione è una sintesi: non mi sembra quindi esservi contraddizione tra l'assunzione come modello del comportamento del Signore e di quello degli antichi profeti. I due sono anzi in rapporto tra loro: il primo definisce norme fondamentali generalmente valide, il secondo permette di definire un determinato comportamento come specificamente profetico e quindi ammissibile, a condizione che quelle norme generali siano osservate. Del resto, in un ambiente prossimo a quello della *Didachè*, Ignazio di Antiochia afferma che «i divinissimi profeti vissero secondo Cristo Gesù; per questo anche furono perseguitati, ispirati dalla sua grazia» (*Mg* 8,2)³¹, e non si stanca di sottolineare che i profeti furono sempre orientati a Gesù (*Mg* 9,2; *Fil* 5,2; 9,2), senza dubbio come argomento *ad hominem* contro avversari che «non parlano di Gesù Cristo» (*Fil* 6,1, in connessione con 5,2) e che sembrano comprendere se stessi come profeti³². La menzione dei profeti perseguitati in *Mg* 8,2 riprende un tratto che abbiamo visto essere caratteristico del modello di opposizione tra vera e falsa profezia, e a me sembra che proprio questo modello potrebbe essere soggiacente al testo di Ignazio: voi vi dite profeti, ma non parlate (rettamente) di Cristo Gesù, e il perseguitato e sofferente sono io, non voi; l'argomento sarebbe tanto più tagliente se, come è stato proposto con plausibilità, l'arresto di Ignazio è stato la conseguenza di conflitti scatenatisi ad Antiochia tra i suoi sostenitori e i suoi avversari³³. Conclusione implicita: voi siete falsi profeti.

Comunque sia, per tornare alla *Didachè*, l'assunzione del modello dei profeti biblici per i profeti cristiani è certa, e sarebbe solo ovvio che questo modello fosse assunto nei termini in cui lo aveva elaborato la riflessione su

vera e falsa profezia, la quale offriva ora categorie e strumenti per affrontare i problemi relativi ai carismatici nelle comunità. Così la contrapposizione tra vero e falso profeta viene applicata all'attualità, diversamente da quanto abbiamo constatato in Flavio Giuseppe. Qualcosa di simile può essere presupposto per l'ambiente del *Pastore* di Erma, nel quale pure è attivo il carisma profetico. Certo, nel *Pastore* come nella *Didachè* appaiono solo alcuni tratti, e manca in particolare tutto il fondamentale aspetto "politico" del modello.

6

L'autocomprensione dei profeti: l'Ascensione di Isaia

Questo aspetto viene invece prepotentemente in primo piano nella sezione più recente dell'*Ascensione di Isaia*, un apocrifo cristiano collocabile ad Antiochia o nella regione, al più tardi tra la fine del I secolo e gli inizi del II. Poiché ho studiato altrove abbondantemente questo scritto³⁴, mi limito qui a riassumere brevemente alcune conclusioni che riguardano direttamente il nostro tema. L'opera si compone di due parti, la seconda delle quali (cc. 6-11) è a mio avviso la più antica. Essa narra come il profeta Isaia, mentre celebra una liturgia con numerosi profeti a lui subordinati nella reggia di Ezechia a Gerusalemme, cada in estasi e sia trasportato in visione attraverso i cieli fino al settimo, dimora di Dio, nel quale vede il Cristo preesistente e lo Spirito santo; gli è pure concesso di assistere alla futura discesa del Cristo in questo mondo e alla sua vittoria sulle potenze angeliche ribelli che dominano il mondo dopo averlo separato dalla conoscenza di Dio. L'analisi della visione mostra che il testo nasce in un gruppo di profeti cristiani che considerano il proprio ruolo come centrale nella comunità, praticano l'estasi e assumono come modello i profeti biblici; la visione cristologica di Isaia serve a giustificare l'esegesi cristologica che questi profeti danno dei testi biblici, orientata in senso doceta. La prima parte dell'opera (cc. 1-5), che ritengo aggiunta più tardi nel medesimo ambiente, narra eventi successivi alla visione, che è presupposta nota: il re Ezechia convoca Isaia e i profeti per trasmetterne il testo scritto al proprio figlio Manasse, ma Isaia profetizza che Manasse rinnegherà Dio e farà apostatare Israele, anzi metterà a morte Isaia stesso. Salito al trono, infatti, Manasse introduce l'idolatria, sostenuto dal falso profeta Bechira, originario della capitale del regno del Nord, Samaria, mentre Isaia con i profeti rimasti fedeli si ritira nel deserto. Bechira lo accusa presso il re come falso profeta, perché pretende di aver visto Dio (Is 6,1) contraddicendo l'affermazione di un profeta più grande, Mosè (Es 33,20). Manasse allora fa arrestare e segare in due Isaia. L'autore precisa che il tutto è una macchinazione di Beliar, il diavolo, adirato contro

il profeta che nella sua visione aveva svelato l'impostura con la quale il diavolo cerca di farsi adorare dagli umani. Si tratta della visione narrata nella seconda parte, ma, nell'evocarla brevemente qui, l'autore innesta, là dove essa menziona l'ascensione di Gesù, un lungo sviluppo (3,17-31) che, invece di seguire il Signore attraverso i cieli (come fa la visione dei cc. 6-11), dopo aver descritto la resurrezione e l'ascensione di Gesù segue la vicenda della chiesa sulla terra. Questa sarà fiorente per un certo tempo, e molti parleranno in Spirito, con segni e prodigi; ma poi, con l'avvicinarsi del ritorno del Signore, i suoi discepoli abbandoneranno «la profezia dei dodici apostoli» (3,21), i profeti quasi scompariranno e la chiesa sarà corrotta da quelli che il testo definisce «presbiteri iniqui e pastori oppressori delle loro pecore» (3,24), i quali rifiuteranno lo Spirito santo e le profezie, compresa la profezia di Isaia contenuta nell'*Ascensione* (3,31). Beliar stesso si presenterà poi come anticristo, perseguiterà i pochi credenti rimasti e alla fine sarà sconfitto dal Cristo alla sua parusia.

L'analisi della struttura e del contenuto di questa sezione mostra che questi ultimi tempi rappresentano il presente dell'autore, caratterizzato a suo giudizio da un conflitto tra detentori del ministero profetico e detentori di funzioni ecclesiastiche non carismatiche. I secondi sono accusati di liquidare le profezie dei profeti anteriori a Isaia e di vanificare «queste mie visioni», cioè *Ascensione* 6-11, esautorandone evidentemente i portatori, cioè il gruppo dell'autore. Per quest'ultimo, ciò che caratterizza la chiesa è la presenza dello Spirito santo (3,19), e dire che esso si è ora allontanato dai più (3,26-7) significa affermare che non vi è più chiesa tranne nelle poche e isolate situazioni in cui operano ancora dei profeti. È chiaro che l'autore esprime il punto di vista di ambienti profetici che vedono la propria autorità contestata, e anzi ormai ridotta sulla difensiva, da ministri non carismatici: in questo documento ascoltiamo, eccezionalmente, la parola di profeti cristiani già pienamente coinvolti nel processo che condurrà alla scomparsa del loro ministero nelle comunità. Qui s'incontra dunque veramente l'autocomprensione di un ambiente profetico cristiano, prima (6-11) in una fase in cui l'autorità dei profeti non sembra messa in pericolo, poi (1-5) quando essa viene attaccata da presbiteri ed episcopi. Ora, in questa sezione sul martirio Manasse è spinto a perseguire Isaia da un falso profeta, Bechira, transfuga del regno del Nord dopo la caduta di questo: la falsa profezia è legata al regno del Nord e si sposta al Sud dopo la presa di Samaria da parte degli assiri. Isaia ha predetto sciagura a Manasse (3,6-7), Bechira invece pronunzia profezie gradite al re (3,1.6.12; 5,2.4), e inoltre, come ho accennato, accusa Isaia di essere un falso profeta perché contraddice un profeta più grande. In tutti questi tratti riconosciamo gli elementi caratteristici della riflessione su vera e falsa profezia che abbiamo esaminato in Flavio Giuseppe e che si era elaborata

attraverso la rilettura della storia di Geroboamo e di quella di Acab, in particolare degli episodi relativi a Elia e a Michea di Ymla.

Ora, al suo primo apparire nell'*Ascensione*, Bechira è presentato come segue (2,12-6³⁵):

Vi fu un uomo in Samaria il cui nome era Bechira, della stirpe di Sedecia figlio di Canaan il falso profeta, la cui dimora era a Betlemme. E Ezechia³⁶ figlio di Canani, che era fratello di suo padre, e ai giorni di Acab re d'Israele era maestro dei quattrocento profeti di Baal, era proprio quello che schiaffeggiò e insultò Michea figlio di Ammada³⁷ il profeta. 13. Ed egli fu insultato da Acab e fu gettato, Michea, in prigione con Sedecia il profeta; erano con Acazia figlio di † 'alamêrêm bale'ew †³⁸. 14. Ed Elia il profeta, di Tesbon di Galaad, insultava Acazia e Samaria, ed egli profetizzò riguardo ad Acazia che nel letto della sua malattia sarebbe morto; riguardo a Samaria: in mano di Leba Nâsr³⁹ sarebbe stata data, perché uccise i profeti del Signore. 15. E quando udirono i profeti di menzogna che erano con Acazia figlio di Acab, e il loro maestro 'Iyâllareyâs⁴⁰ dal monte di 'Iyu'el⁴¹, fratello di Sedecia – avendo essi udito persuasero Acazia re di Aguaron, e uccise⁴² Michea.

Questo passo collega la storia del martirio di Isaia con il cuore dell'elaborazione midrashica su vera e falsa profezia di cui abbiamo trovato le chiare tracce in Flavio Giuseppe. L'avversario di Isaia, Bechira (nome che significa “eletto del male”), sarebbe il figlio di un tale Gamaria (di cui non conosco altre attestazioni), fratello del Sedecia avversario di Michea di Ymla, la cui storia, come abbiamo visto, era diventata un vero modello per l'opposizione tra vera e falsa profezia; inoltre, come in Giuseppe, anche il ciclo di Elia è connesso con tale questione, perché Gamaria sarebbe stato il “maestro” dei falsi profeti al servizio di Acazia, successore di Acab e avversario di Elia (1 Re 22,5-54; 2 Re 1). L'anacronismo è cospicuo⁴³, perché nella Bibbia vi è ben più di una generazione tra Acab e Isaia, ma è molto conforme al tipo di discorso midrashico: qui esso ha lo scopo di connettere la storia di Isaia con i racconti-tipo sulla falsa profezia anche mediante una relazione molto concreta di discendenza, che crea un lignaggio dei falsi profeti il quale attraversa la storia d'Israele. Ma l'autore di questa parte dell'*Ascensione* ha costruito anche una conformità strutturale nelle vicissitudini dei tre profeti Michea, Elia, Isaia. A proposito di ciascuno di loro si ripete uno schema triadico che prevede un profeta, un falso profeta, un re malvagio che perseguita il primo su istigazione del secondo; il vero profeta è sempre profeta di sciagura; il falso profeta è sempre circondato da un gruppo di falsi profeti; ogni episodio termina con la sconfitta del vero profeta. La storia di Isaia è dunque narrata qui consapevolmente nel quadro del genere letterario costituito dalla riflessione midrashica giudaica di cui abbiamo parlato.

Ora, abbiamo visto che la profezia attribuita a Isaia in 3,13-31 è imperniata sull'opposizione tra lo Spirito santo, ispiratore della profezia, e lo spirito di errore che animerà pastori e presbiteri, i quali respingeranno le profezie e in particolare la visione di Isaia, cioè il documento costituito da *Ascensione* 6-11: «vanificheranno la profezia dei profeti che (furono) prima di me, e anche queste mie visioni vanificheranno per proferire i rutti⁴⁴ del loro cuore» (3,31). Ora tra i casi di falsa profezia, esemplificati con i racconti che ormai ben conosciamo, la Mishnah, San 11,5, enumera quello di «colui che distrugge le parole del profeta» (cioè le disprezza, o rinuncia a esse); d'altra parte, abbiamo visto che dire ciò che è gradito al proprio cuore è una qualità dei falsi profeti già nella Bibbia, in particolare in Geremia, e la vicenda di Geremia profeta perseguitato è anch'essa ben presente all'autore dell'*Ascensione*, perché uno dei persecutori dei giusti nel quadro dell'apostasia di Manasse si chiama Giovanni di Anatot (2,5), si ricollega cioè al villaggio da cui provenivano sia Geremia che i suoi nemici (Ger 11,18-23)⁴⁵. Dunque le autorità ecclesiastiche nemiche del gruppo profetico di cui questo autore è il portavoce sono caratterizzate come falsi profeti.

Insomma, vi è una coerenza profonda tra il modo in cui la situazione dell'autore e del suo gruppo è presentata in 3,13-31 e il modo in cui è narrata la storia del martirio di Isaia: si tratta di due momenti del conflitto tra vera e falsa profezia. L'autore ottiene questo risultato in quanto riscrive la storia di Isaia usando – e richiamando esplicitamente – un modello letterario già tradizionale che gli permetteva di classificare gli attori in termini di valore. I veri profeti sono sempre stati perseguitati dai falsi, e anche Isaia lo è stato; i profeti cristiani che si richiamano a lui (la scelta di Isaia era naturalmente dettata dall'esistenza della sua *Visione* come documento teologico del gruppo) percepiscono se stessi come perseguitati dalle autorità ecclesiastiche, e dunque sono dalla parte giusta, mentre i loro nemici sono falsi profeti. Al tempo stesso, l'aggiunta alla visione che interpreta la situazione presente colloca quest'ultima nei tempi della fine, il che significa che presto arriverà l'anticristo (4,2-12, tema certo tradizionale per l'autore, che però vi inserisce la fuga dei profeti nel deserto, 4,13), ma anche che i veri fedeli, cioè appunto il suo gruppo, saranno liberati grazie al ritorno del Signore. Non è un caso che le riletture di un altro racconto non evocato nell'*Ascensione*, ma pienamente coinvolto nell'elaborazione del modello narrativo su vera e falsa profezia, la storia dell'uomo di Dio, del vecchio profeta e di Geroboamo in 1 Re 13, non contengano uno degli elementi dello schema narrativo ripetuto dall'*Ascensione* per Michea, Elia, Isaia, cioè il gruppo dei falsi profeti. Dev'essere stata infatti l'*Ascensione* a valorizzarlo – traendolo dalla storia di Michea e da quella di Elia – perché è interessata al conflitto tra il gruppo dei veri profeti, cui appartiene

l'autore, e il gruppo dei presbiteri / falsi profeti, che trova certo seguito nella comunità. Ciò conferma come l'adattamento dello schema alla storia di Isaia abbia avuto luogo, nell'*Ascensione*, in funzione delle circostanze concrete in cui scrive l'autore cristiano dei cc. 1-5.

Possiamo osservare che la costruzione di una successione di falsi profeti si trovava già nel frammento 4Q 339, riprodotto qui sopra. Abbiamo visto che, per ragioni linguistiche, non è certo che quel testo sia stato composto a Qumran; ma evidentemente interessava i membri del gruppo, un fatto da mettere verisimilmente in rapporto con la convinzione che lo Spirito di Dio fosse attivo nella comunità (CD II 12-13, etc.); comprendendosi come profeti, essi contrappongono la propria storia a quella dei falsi profeti. Testo decisivo al riguardo è CD V 17 - VI 5⁴⁶:

Poiché anticamente sorsero 18 Mosè e Aronne per mezzo del principe delle luci, ma Belial suscitò Jahaneh e 19 suo fratello⁴⁷, nella sua astuzia, quando Israele fu salvato per la prima volta⁴⁸. 20 E al tempo determinato della desolazione della terra, sorsero coloro che spostano i confini⁴⁹, e hanno fatto deviare Israele; 21 la terra fu devastata⁵⁰ perché predicavano la ribellione contro i precetti di Dio (dati) per mezzo di Mosè⁵¹ e anche VI 1 (per mezzo) degli unti santi, e profetavano menzogne (*wynb'w šqr*) per distogliere Israele dal seguire 2 Dio. Ma Dio si è ricordato del patto con gli antenati ed ha suscitato da Aronne uomini intelligenti, e da Israele 3 persone sagge; fece udire loro (la sua voce); ed essi hanno scavato il pozzo: "Pozzo scavato dai principi, scavato 4 da nobili del popolo con il bastone"⁵². Il pozzo è la Legge e quelli che l'hanno scavato 5 sono i convertiti d'Israele, coloro che sono usciti dalla terra di Giuda e si sono esiliati nella terra di Damasco.

Vi è insomma un'analogia precisa tra i qumraniti e i profeti dell'*Ascensione*: entrambi inquadrano se stessi nel conflitto tra vera e falsa profezia che attraversa la storia d'Israele, e che è ora giunto alla sua ultima fase. Se poi fosse esatta l'ipotesi di Rofé e Qimron, menzionata qui sopra, secondo cui nel frammento bisognerebbe leggere il nome di Giovanni Ircano, 4Q 339 anticiperebbe anche in modo esplicito l'operazione dell'*Ascensione di Isaia* di situare gli avversari del presente in linea con i falsi profeti d'Israele. In ogni modo, ciò conferma che è a partire dall'autocoscienza profetica di un gruppo che si recupera anche la terminologia della falsa profezia.

7 Conclusioni

Preziosissima è dunque l'*Ascensione di Isaia*, che consente di udire direttamente la voce di ambienti profetici cristiani di Siria occidentale,

e più particolarmente in un momento di quel processo che condusse all'esautoramento e alla scomparsa del ministero profetico a vantaggio di ministeri non carismatici, ma ben più facilmente controllabili e più atti ad assicurare l'ordine e la compattezza che permisero alle comunità cristiane di vivere, svilupparsi e infine trionfare. Prima dell'*Ascensione* possiamo udire la voce diretta di profeti cristiani nell'*Apocalisse* di Giovanni, e dopo l'*Ascensione* nel montanismo, che anch'esso ricorre al motivo della persecuzione dei profeti, come conto di mostrare in un prossimo contributo. Più tardi, largamente nella scia delle polemiche intorno al montanismo, il dibattito sulla persistenza della profezia nel tempo cristiano riprenderà alcuni di questi temi⁵³. Io termino qui riassumendo alcuni punti fondamentali.

La caratterizzazione del falso profeta e della falsa profezia nel primo cristianesimo non appare sempre in opposizione con il profeta e la profezia. Tuttavia, essa sembra largamente risalire a un'ampia riflessione sull'opposizione tra vera e falsa profezia, elaborata in ambienti giudaici non cristiani all'epoca del Secondo Tempio attraverso la rilettura di una serie di passi biblici, relativi in particolare allo scisma di Geroboamo e all'epoca di Acab. Non ho trovato invece a questo riguardo influssi sensibili degli sviluppi di Dt 13,2-6 sul «profeta o sognatore di sogni» che mediante segni e prodigi cerca di sviare Israele dietro altri dèi, un testo che svolgerà un ruolo nella polemica ebraica contro Gesù (cfr. per esempio bSan 43a); ma non è escluso che una ricerca più accurata in questa direzione dia dei risultati. A Qumran, le testimonianze relative a questi testi del Dt parlano solo di profeta e non di falso profeta: 11Q 19 LIV 8-18; del resto, non introduce il termine di falso profeta nemmeno la ripresa di Dt 18,20-2 sul profeta il quale annunzia ciò che Dio non gli ha ordinato di dire (11Q 19 LXI 1-5). Tuttavia, il *Documento di Damasco* (CD V 21, citato qui sopra), nel contesto della polemica contro quanti profetarono il falso, afferma che «la terra rimase desolata perché dissero consiglio di ribellione (*ky dbrw 'sh srh*) contro i precetti di El», il che può essere un'eco di Dt 13,6 secondo cui il profeta che cerca di sviare Israele dev'essere messo a morte «perché ha detto ribellione (*kî dibber-sarah*) contro YHWH vostro Dio».

Il modello del falso profeta così ottenuto – che troviamo sistematizzato nella Mishnah e poi nella Tosefta e nel Talmud – ha potuto essere usato, indipendentemente dalla sua opposizione con il profeta, per caratterizzare negativamente pretendenti profeti del tempo presente e, poiché questi si presentavano come personaggi degli ultimi tempi, ha potuto essere proiettato sul tempo della fine per costruire l'immagine di falsi inviati di Dio che si sarebbero presentati a quell'epoca futura. Nelle comunità cristiane, come già a Qumran, si riteneva invece che lo spirito di profezia

fosse attivo nella comunità. Il modello del profeta venne quindi ripreso per applicarlo a un fenomeno attuale, e là dove il ruolo del profeta diveniva oggetto di problemi e conflitti si oppose ad esso, come suo contrario, il modello del falso profeta elaborato nella tradizione. Mentre a Qumran, per quanto ne sappiamo, la frontiera tra vero e falso profeta distingueva la comunità da coloro contro i quali essa si era costituita, nel cristianesimo tale frontiera passò per lo più all'interno. Naturalmente il modello venne assunto in misure molto diverse, secondo l'entità e la gravità del problema da affrontare: la *Didachè* ne mantiene solo alcuni tratti, il *Pastore* di Erma ancora meno (combinandoli con il modello ellenistico dell'indovino), mentre l'*Ascensione di Isaia* ne riprende tutti i tratti essenziali e li sviluppa ulteriormente. Altrove ho cercato di mostrare come questo modello abbia influenzato anche la figura del falso profeta nell'Apocalisse di Giovanni⁵⁴, e credo che se ne possano ritrovare elementi nel montanismo, come spero di mostrare in un'altra occasione.

Note

1. Come pure dalla corrispondenza apocrifia tra Paolo e i Corinzi, attestata dal papiro copto di Heidelberg (III secolo) degli *Atti di Paolo*, ed. C. Schmidt, *Acta Pauli, aus der heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1*, Hinrichs, Leipzig 1905² (rist. G. Olms, Hildesheim 1965 in 2 volumi), pp. 73-82; 39*-43*; da numerosi manoscritti armeni; dal commento di Efreim Siro alle lettere di Paolo, conservato in armeno; da cinque manoscritti latini; e, più importante di tutti, dal papiro Bodmer X (III secolo) che ha restituito il testo greco, ed. M. Testuz, *Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul* [etc.], Bibliotheca Bodmeriana, Cologny 1959, pp. 7-45. Si veda W. Rordorf, *Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul*, in H.-D. Altendorf [et alii], *Hérésie et orthodoxie dans l'Eglise ancienne. Perspectives nouvelles* (Cahiers de la Revue de théologie et de philosophie 17), s. e., Genève [etc.] 1993, pp. 21-63, poi in W. Rordorf, *Lex orandi lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag* (Paradosis 36), Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1993, pp. 389-431, il quale ritiene che la corrispondenza sia stata composta prima degli *Atti di Paolo*, nella prima metà del II secolo.

2. G. Dautzenberg, *Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief* (BWANT 104), Kohlhammer, Stuttgart [etc.], 1975, pp. 122-48.

3. K. Wengst, *Das Zusammenkommen der Gemeinde und ihr "Gottesdienst"*, in "Evan-gelische Theologie" 33 (1973), pp. 547-59, in particolare p. 555.

4. G. Barbaglio, *La prima lettera ai Corinzi* (Scritti delle origini cristiane 16), Dehoniane, Bologna 1996, p. 761.

5. Cfr. A. Oepke, a)katakastasi/a, TWNT III, Kohlhammer, Stuttgart 1938, p. 449. In Lc 21,9 a)katakastasi/ai è sinonimo di po/lemoi.

6. W. A. Meeks, *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven; London 1983, pp. 88-9, include questo passo tra gli esempi di tensione tra "struttura" e "anti-struttura" nelle lettere paoline intesi a limitare l'anticipazione della *communitas* (nel senso di V. Turner) escatologica e a imporre modelli di ordine per consentire la sopravvivenza del gruppo.

7. G. Visonà, *Didachè. Insegnamento degli apostoli* (Lecture cristiane del primo millennio 30), Paoline, Milano 2000, pp. 203-13.

8. Per quest'ultima cfr. Visonà, *Didachè*, cit., p. 216.

9. Per l'uso del verbo in ebraico, si veda R. Rendtorff, *profh/thj ktl B 1-II*, *TWNT VI*, 1959, pp. 796-99: in età antica prevale lo hitpael, e si mettono quasi sempre in risalto i tratti estatici. Ma, secondo Rendtorff, in un testo che ci interessa qui, 1 Re 22, si constata uno slittamento e una differenziazione del significato delle due forme verbali: al v. 10 lo hitpael esprime l'aspetto visibile, sorretto da un'azione simbolica (v. 11); al v. 12, il niphal designa il discorso dei profeti, evidentemente reso possibile dallo *bitnabbe'* menzionato in precedenza. Ai vv. 8 e 18 Acab usa lo hitpael per designare il discorso di Michea di Ymla, ma con una connotazione chiaramente negativa. Sempre secondo Rendtorff, nei libri dei profeti la presenza del verbo è disuguale. In Amos è usato al niphal, designa l'attività del profeta legittimo, inviato da Dio, e concerne il discorso profetico. Anche in Geremia il niphal prevale e designa il discorso profetico: si applica sia al parlare di Geremia che a quello dei suoi avversari. Lo hitpael appare più volte in Geremia per connotare negativamente il discorso degli avversari (14,14; 23,13; 29,26-7). In Ezechiele il niphal è diventato formulare e appare di solito nell'introduzione dei discorsi (6,2; 13,17; 21,2.7; ecc.).

10. H. Krämer, *profh/thj ktl A 1 6*, *TWNT VI*, 1959, p. 784.

11. Cfr. Rendtorff, *profh/thj ktl B VI*, *TWNT VI*, p. 813.

12. W. Rordorf, A. Tuilier, *La Doctrine des douze apôtres (Didachè)*, 2^e éd. revue et augmentée (SChr 248 bis), CERF, Paris 1998, p. 52.

13. K. Niederwimmer, *Die Didache* (KAV 1), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, pp. 216-7.

14. Niederwimmer precisa qui in nota che il termine compare per la prima volta in Paolo, 2 Co 11,13, dove sembra una creazione *ad hoc* di Paolo; manca nei Padri Apostolici e ricompare in Egesippo (Eusebio, *St. eccl.* 4,22,6), Giustino (*Dial* 35,3), Tertulliano (*Praescr* 4,4), le *Omèlie* pseudoclementine 16,21,4), *Const. ap.* 6,9,6; Niederwimmer rinvia anche ad Ap 2,2 come "istruttivo" («hai messo alla prova quelli che si dicono apostoli e non lo sono e li hai trovati falsi [yeudei=j]»).

15. Qui una nota dà ragione a Rordorf-Tuilier quando negano che da questo uso si possa dedurre l'identificazione di apostolo e profeta nella *Didachè*.

16. Visonà, *Didachè*, cit., p. 204.

17. J.-P. Audet, *La Didachè. Instruction des apôtres* (Etudes bibliques), Gabalda, Paris 1958, p. 205, nota 2.

18. Cfr. E. Norelli, *L'Ascensione di Isaia. Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi* (Origini n. s. 1), Dehoniane, Bologna 1994, pp. 240-1, su questo punto contro J. Reiling, *Hermas and Christian Prophecy. A Study of the Eleventh Mandate* (NT.S 37), Brill, Leiden 1973, pp. 124-5.

19. Il che ricorda l'attacco di Ignazio di Antiochia contro dei carismatici che non partecipano all'eucaristia presieduta dal vescovo: *Sm* 7,1; 8,1; *Filad* 4,1; cfr. *Ef* 5,1; il carattere carismatico degli avversari è presupposto in *Tr* 5,1-2; *Sm* 6,1; *Ef* 6,1. Cfr. P. Meinhold, *Schweigende Bischöfe. Die Gegensätze in den kleinasiatischen Gemeinden nach den Ignatianen*, in Id., *Studien zu Ignatius von Antiochien* (Veröffentlichungen des Instituts für europäische Geschichte Mainz 97), F. Steiner, Wiesbaden 1979, pp. 19-36.

20. *Hermas and Christian Prophecy*, pp. 79-96.

21. Il quale riceve il nome di Iddo \)ladw/n, tratto da 2 Cr 9,29 dove vengono citati, come fonti ulteriori per il regno di Salomone, testi dovuti a tre profeti: Natan, Achia di Silo, e «la visione di Yedo il veggente su Geroboamo figlio di Nevat». Questo nesso tra Yedo (variante: Yedi) e Geroboamo ha evidentemente condotto all'identificazione, largamente attestata anche nella tradizione rabbinica, cfr. bSan 89b; 104a e i testi cui rinvia L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* VI, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1956, p. 211, nota 133; pp. 345-6, nota 10. La Settanta ha però *lwhl* in 2 Cr 9,29, il che significa che Giuseppe non dipende qui dalla Settanta, ma da tradizione.

22. Il problema è già posto e risolto, bene o male, in 1 Re 22,38, ma non nel quadro della problematica vero/falso profeta; ritorna nel Talmud di Babilonia, San 39b.

23. Norelli, *L'Ascensione di Isaia*, cit., pp. 98-9.

24. Edizione: M. Broshi, A. Yardeni, *4QList of False Prophets ar*, in M. Broshi [et alii], *Discoveries in the Judaean Desert XIX: Qumran Cave 4 XIV. Parabiblical Texts, Part 2*, Clarendon Press, Oxford 1995, pp. 77-9; testo con trad. inglese e bibliografia anche in F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar, *The Dead Sea Scrolls Study Edition II* [paperback rev. ed.], Brill, Leiden; Boston; Köln; Eerdmans, Grand Rapids, Mich.; Cambridge UK, pp. 708-9; traduzioni anche in J. Maier, *Die Qumran-Essener: Die Texte vom Toten Meer II* (UTB 1863), Reinhardt, München; Basel 1995, p. 305; G. Vermes, *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, Penguin Books, Harmondsworth 1998, p. 590. Si può vedere su questo testo M. Broshi, A. Yardeni, *On netinim and False Prophets*, in Z. Zevit [et alii] (ed.), *Solving Riddles and Untying Knots. Biblical, Epigraphic, and Semitic Studies in Honour of Jonas C. Greenfield*, Eisenbrauns, Winona Lake, Indiana, 1995, pp. 29-37, su questo testo 33-7 (corrisponde sostanzialmente all'edizione in DJD).
25. Rispettivamente in *Ha'aretz*, 13 aprile 1994, e in "On the Interpretation of the Lists of False Prophets", *Tarbiz* 63 (1994) 273-5; traggio questa indicazione da Broshi e Yardeni, *DJD XIX*, p. 77, nota 1 e p. 79, nota alla linea 9 del frammento.
26. Broshi e Yardeni, *DJD XIX*, p. 78.
27. Fatto prigioniero da Vespasiano alla presa di Jotapata nel 67, Giuseppe predisse al generale romano che sarebbe diventato imperatore: *Bell* 3,399-408; Svetonio, *Vesp* 5,9; Dione Cassio, *Storia romana* 66,1,4; e altre fonti successive.
28. Come hanno sottolineato ad esempio R. A. Horsley, J. S. Hanson, *Banditi, profeti e messia. Movimenti popolari al tempo di Gesù* (1988²), trad. it., Paideia, Brescia 1995, pp. 177-234.
29. 11,4 nell'ed. di S. Krauss, *Die Mischna. Sanhedrin (Hoher Rat). Makkôt (Prügelstrafe)*, Töpelmann, Giessen 1933, pp. 304-5 (testo, trad., altri testi rabbinici sul falso profeta).
30. Con Iddo, senza ulteriori specificazioni, esemplifica questo caso anche la Tosefta, *San* 14,13; Krauss, *ibid.*
31. Anche *Mg* 9,1, secondo cui «coloro che vivevano nella condizione antica» non celebrarono più il sabato, ma vissero «secondo il giorno del Signore», si riferisce con ogni probabilità ai profeti, contro la *communis opinio* dei commentatori: cfr. E. Norelli, *Ignazio di Antiochia combatte veramente dei cristiani giudaizzanti?*, In G. Filoramo, C. Gianotto (a cura di), *Verus Israel. Nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del Colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)* (Biblioteca di cultura religiosa 65), Paideia, Brescia 2001, pp. 220-64, su questo punto 244-8.
32. Cfr. P. Meinhold, *Schweigende Bischöfe*, cit.; Norelli, *L'Ascensione di Isaia*, cit., pp. 271-5.
33. J. Rius-Camps, *The Four Authentic Letters of Ignatius, the Martyr*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rome 1979, pp. 139-42; C. P. Hammond Bammel, *Ignatian Problems*, in "Journal of Theological Studies", n.s. 33 (1982), pp. 62-97, su questo punto pp. 78-9.
34. In particolare: E. Norelli, *L'Ascensione di Isaia nel quadro del profetismo cristiano*, in "Ricerche storico bibliche", 5 (1993), pp. 123-48; Id., *L'Ascensione di Isaia*, cit., Bologna 1994, su questo aspetto soprattutto pp. 93-113; *Ascensio Isaiae. Commentarius* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 8), Brepols, Turnhout 1995.
35. Riproduco la mia traduzione dell'etiopico pubblicata in P. Bettiolo [et alii], *Ascensio Isaiae. Textus* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 7), Brepols, Turnhout 1995, pp. 52-4, con la sola modifica indicata alla nota 41; segnalo in nota gli errori del testo etiopico e le necessarie correzioni.
36. Errore per Sedecia; il nome corretto è attestato da un frammento greco.
37. Corruzione di Ymla.
38. Passo irrimediabilmente corrotto, anche nel frammento greco; lo 'alam iniziale è certo corruzione di Acab avvenuta già nella tradizione testuale greca (il frammento greco ha alam per axab qui e al v. 15).

39. Corruzione di Salmanasar (il frammento greco ha qui *alnasar*).
40. Corruzione di Gamarias, risalente già al greco; il nome corretto è fornito da un frammento latino.
41. Corruzione di Israel (che è nel frammento greco); ma la lezione corretta, conservata dal frammento latino, è Efraim.
42. Questo verbo, caduto nell'etiopico, è supplito dai frammenti greco e latino.
43. Secondo 2,12, zio di Bechira era il falso profeta Sedecia (l'avversario di Michea di Ymla in 1 Re 22 / 2 Cr 18), contemporaneo di Acab, re d'Israele tra l'869 e l'850 circa; Bechira agisce sotto Manasse, salito al trono nel 687-6; l'autore riduce quindi a una sola generazione un periodo di poco meno che 200 anni.
44. Il traduttore etiopico ha forse letto *o)regmi/aj*, "eruttazioni", al posto di *o)re/gmata*, "desideri, tendenze", che sembra doversi leggere nel frammento greco parallelo, guasto in questo punto.
45. Ricordiamo anche l'importanza che prendono gli avversari di Geremia nella lista di falsi profeti di 4Q 339, citato qui sopra (quattro nomi su sette).
46. Cito la traduzione di L. Moraldi, *I manoscritti di Qumrân* (Classici delle religioni), Utet, Torino 1971, pp. 237-9.
47. Jannes e Jambres (o Mambres) sono i nomi attribuiti dalla tradizione agli avversari di Mosè e Aronne in Es 7-8. Di un *Libro di Jannes e Jambres*, noto ad antichi autori cristiani, restano frammenti; cfr. A. Pietersma, R. T. Lutz, *Jannes and Jambres*, in J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* II, Longman & Todd, London, Darton, 1985, pp. 427-42.
48. Secondo un altro frammento dello stesso scritto, 4Q 266: «quando egli accusò Israele per la prima volta».
49. Cfr. Os 5,10.
50. Cfr. Ez 19,7.
51. Cfr. Dt 13,6, lo sviamento a opera di un [falso] profeta.
52. Nm 21,16-8; il termine *mechoqeq* significa sia "bastone/scettro" che "legislatore".
53. Ne ha tracciato recentemente un profilo Anna Maria Berruto Martone, *Dialogo tra un montanista e un ortodosso* (Biblioteca Patristica 34), Ed. Dehoniane, Bologna 1999, Appendice III, pp. 132-40. Qualche testo si potrebbe ancora aggiungere, per esempio il *Commento all'Apocalisse* di Vittorino di Petovio, cfr. E. Norelli, *Profezia e politica nella ricezione antica dell'Apocalisse: Ippolito e Vittorino di Petovio*, in "Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento", 25 (1999), pp. 315-46, su questo punto pp. 334-6.
54. Norelli, *L'Ascensione di Isaia*, cit., pp. 109-13.

ENRICO NORELLI