12

PROFEZIA FEMMINILE ED EPISODI DI VIOLENZA NEI PRIMI SECOLI DEL CRISTIANESIMO

Female prophecy and episodes of violence in the first centuries of Christianity

Immacolata Aulisa
Università degli Studi di Bari Aldo Moro, Italy
https://orcid.org/0000-0002-1983-1272

RIASSUNTO

Gli interrogativi attorno al tema della profezia, in particolare la domanda circa la presenza e l'azione del carisma profetico durante i primi secoli del cristianesimo, non cessano di costituire motivo di interesse. Negli ultimi decenni si è sviluppato un ampio dibattito su diverse questioni legate al carisma profetico, alla sua definizione, ai modi di manifestarsi, al rapporto profeta-autorità ecclesiastica, che ha fatto registrare posizioni assai diversificate. Anche l'interesse per la profezia femminile esercitata durante i primi secoli del cristianesimo si è notevolmente dilatato. Nel contributo vengono considerati alcuni aspetti della profezia femminile dei primi secoli cristiani in rapporto a forme di violenza che ne derivarono.

L'analisi condotta ha consentito di mettere in rilievo come la profezia femminile nella Chiesa primitiva fu tenuta in considerazione e apprezzata, anche se, con modalità e argomentazioni diverse, si cercò di controllarla e di concederle uno spazio ridotto. Il maggior numero di episodi di violenza è attestato nelle fonti in relazione ai movimenti eterodossi all'interno dei quali le donne profetesse avevano assunto un ruolo di primo piano. Alla profezia femminile si legano sia episodi di violenza fisica, sia episodi di violenza verbale.

Sono emersi alcuni aspetti legati all'esperienza storica della profezia femminile, ovvero la legittimazione del ruolo del profeta-donna, la funzione pubblica e/o politica della

sua profezia, tratti di conflittualità con le istituzioni ecclesiastiche, ma anche l'utilizzo ideologico della profezia femminile per confermare in alcuni casi l'ordine costituito.

PAROLE-CHIAVE

Profezia femminile; Violenza; Martirio; Autorità ecclesiastiche; Movimenti eterodossi.

ABSTRACT

The query regarding the theme of prophecy, in particular the question about the presence and action of the prophetic charisma during the first centuries of Christianity, do not cease to be a reason for interest. In recent decades a fervent debate has developed on various issues related to the prophetic charisma, to its definition, to the modes of manifestation, to the relationship between the prophet and the ecclesiastical authority: the critical discussion has produced very diversified positions. The interest in female prophecy exercised during the first centuries of Christianity has also greatly expanded.

The present paper considers some aspects of the female prophecy of the first Christian centuries in relation to the forms of violence that resulted from it. The analysis has highlighted how the female prophecy in the primitive Church was taken into consideration and appreciated, even if, with different modalities and arguments, there has been an attempt to control the phenomenon and grant a rather limited space for it. The greatest number of episodes of violence is attested in the sources in relation to the heterodox movements within which the women prophets had assumed a leading role. Both episodes of physical violence and episodes of verbal violence are linked to female prophecy.

The following aspects related to the historical experience of female prophecy have emerged: namely the legitimization of the role of the prophet-woman, the public and/or political function of her prophecy, traits of conflict with ecclesiastical institutions, but also the ideological use of female prophecy in order to confirm –in some cases– the established order.

KEYWORDS

Female prophecy; Violence; Martyrdom; Ecclesiastical authorities; Heterodox movements.

Gli interrogativi attorno al tema della profezia, in particolare la domanda circa la presenza e l'azione del carisma profetico durante i primi secoli del cristianesimo, non cessano di costituire motivo di interesse. Negli ultimi decenni si è sviluppato un ampio dibattito su diverse questioni legate al carisma profetico, alla sua definizione, ai modi di manifestarsi, al rapporto profeta-autorità ecclesiastica, che ha fatto registrare posizioni assai diversificate e in non pochi casi anche contraddittorie. La bibliografia di cui si dispone oggi per affrontare il tema della profezia da molteplici punti di vista è, pertanto, davvero molto ampia e articolata. Si è a lungo discusso soprattutto sul problema del metodo, sull'ambiente della profezia protocristiana, sulle forme e sulle funzioni del discorso profetico, sui caratteri propri del profetismo cristiano, sui suoi legami con la tradizione giudaica e pagana. Una delle questioni ancora al centro del vivace dibattito è quella del supposto declino o della scomparsa del profetismo cristiano

a partire dalla fine del II secolo. Si discute, cioè, se si possa parlare di declino o piuttosto di 'metamorfosi' e trasformazione[1].

Anche l'interesse per la profezia femminile esercitata durante i primi secoli del cristianesimo si è notevolmente dilatato con una serie di contributi di carattere storico, ma anche teologico ed esegetico. Scopo del mio contributo è quello di considerare alcuni aspetti della profezia femminile dei primi secoli cristiani in rapporto a forme di violenza che ne derivarono. Alla profezia, infatti, sono strettamente connesse espressioni che afferiscono alla 'violenza religiosa', ovvero al tentativo di affermare credenze e dottrine ritenute le uniche valide rispetto a quelle che circolavano in determinate aree geografiche o in specifici contesti socio-culturali.

Prenderò in considerazione le forme di contrasto relative alla gestione dei ruoli carismatici e ai conflitti che tali ruoli provocarono all'interno delle comunità cristiane e ai modi in cui la profezia femminile fu combattuta anche con strumenti istituzionali da parte di personaggi appartenenti alla gerarchia ecclesiastica, soprattutto in considerazione del fatto che tra I e II secolo la tradizione carismatica e profetica non fu limitata solo a cerchie ristrette, ma fu generalmente apprezzata.

Nella mia indagine la violenza sarà intesa non solo come espressione di atti specifici di ostilità fisica, ma anche come discorsi e/o scritture che esprimono conflitti, condizionamenti e forme di aggressione verbale. La mia analisi contemplerà, pertanto, anche le modalità attraverso le quali gli atti di violenza sono stati pensati e descritti nelle fonti letterarie o rappresentati con le parole con la stessa intensità di vere e proprie minacce, percosse e uccisioni. I codici della violenza, infatti, portano inevitabilmente a designare la presenza del male in tutte le sue accezioni e l'eterno conflitto tra 'bene' e 'male'. La violenza sarà, dunque, intesa nelle sue diverse manifestazioni e nelle differenti forme in cui ognuno degli antagonisti tentò di prevalere sui gruppi avversari.

Donne e profezia alle origini del cristianesimo

Dal Nuovo Testamento e dai primi scritti dei Padri emerge con certezza la partecipazione delle donne all'ambito carismatico, soprattutto attraverso il dono della profezia. In età apostolica, allorché il ruolo del profeta nelle comunità cristiane era tenuto in grande considerazione, sono attestate donne profetesse che fondavano il proprio ruolo sulla preghiera e sulla catechesi[2].

1. La bibliografia è molto ampia. Mi limito a segnalare alcuni dei principali contributi che hanno determinato tale dibattito: Harnack, 1912; Ash, 1976; Hill, 1979; Penna, 1993. Forbes, 1995; Aune, 1996; Cattaneo, 1997; Filoramo, 2000; Id., 2005; Norelli, 2003; Id., 2013; Jossa, 2007; Vauchez, 2014.

2. Cfr. Fabris / Gozzini, 1982, p. 39; Schüssler Fiorenza, 1986[2], pp. 297-299; Mazzucco, 1989, pp. 71-83; Sorci, 1991, pp. 17-30; Id., 1992, pp. 331-364; Giannarelli, 1995, pp. 61-63.

Da Paolo di Tarso si apprende la presenza di donne che profetizzavano nella Chiesa di Corinto; in particolare, Paolo ammonisce «ogni donna che prega o profetizza» (*1Cor*. 11, 2-16) e fa riferimento a donne profetesse in una circostanza in cui impone l'uso del velo (*1Cor*. 11, 5)[3]. Paolo, che ammette la possibilità per le donne di profetizzare e pregare, purché abbiano il capo coperto, nella stessa lettera ai Corinzi, tuttavia, impone loro di tacere nelle assemblee (*1Cor*. 14, 34): *Le donne tacciano nelle assemblee, poiché ad esse non è permesso di parlare, ma stiano sottomesse, come dice anche la Legge*[4]. Nella lettera di Paolo le esortazioni relative alla condotta delle donne non occupano un posto marginale: donne e uomini condividono i doni dello Spirito, possono pregare e profetizzare sotto l'influenza dello Spirito Santo.

L'epistola di Paolo, assai discussa da teologi e storici, lascia emergere come le donne che profetizzavano avessero un ruolo di particolare rilievo nell'ambito della Chiesa di Corinto e fossero sostenute da una parte della stessa comunità[5]. La profezia delle donne, come quella degli uomini, attiene alla sfera dell'edificazione, dell'esortazione e della consolazione per tutta l'assemblea. Per Paolo, a Corinto la donna 'che profetizza' si rende mediatrice della parola di Dio e della sua presenza nella comunità[6]. D'altra parte, proprio a Paolo si devono le prime testimonianze a favore del profetismo: la prima lettera ai Tessalonicesi lascia trapelare alcune delle preoccupazioni dovute alle critiche che provenivano da membri esterni alla comunità, ma anche la certezza che lo Spirito fosse presente e agisse nella vita dei fedeli[7]. Proprio allo Spirito Paolo lega la profezia cristiana (*1Tess*. 5, 19-20): *Non spegnete lo Spirito, non disprezzate le profezie*[8].

Nel Nuovo Testamento è riportato il nome di una sola profetessa, Anna (*Lc*. 2, 36-38), che manifesta il suo carisma profetico nel lodare Dio e nel riconoscere il bambino Gesù come messia; ella, infatti, parla del bambino a coloro che attendevano la redenzione di Gerusalemme[9]. La menzione della profetessa Anna,

3. Per l'esegesi puntuale del brano, cfr. Adinolfi, 1981, pp. 261-285; Schüssler Fiorenza, 1986[2], pp. 227-230.

4. Sulla possibilità che si tratti di interpolazione cfr. Marucci, 1976, pp. 285-286 (ivi bibliografia ed elenco degli autori); cfr. anche Gryson, 1974, pp. 29-31; Franco, 1988, pp. 185-202; Wire, 1990, pp. 220 ss.; Mattioli, 1992, pp. 52-53; Forbes, 1995, pp. 270-277; Cattaneo, 1997, p. 183 e n. 4.

5. Wire, 1990, p. 157.

6. Cfr. Pesce, 1985, p. 435.

7. *1Tess*. 1, 5-6; 4, 8; 5, 19.

8. Le parole di Paolo lasciano emergere problematiche comuni anche ad altre comunità cristiane: la profezia è legata allo Spirito Santo; la profezia è considerata un'attività ordinaria all'interno della comunità; la profezia per motivi non facili da comprendere aveva provocato conflitti. Su tali aspetti cfr. Aune, 1996, pp. 353-354.

9. Si è molto discusso anche sugli interventi di Elisabetta e Maria, ritenute profetesse, sebbene non siano definite tali: ad Elisabetta, infatti, sono attribuite parole profetiche pronunciate «a gran voce» (*Lc*. 1, 42); Maria pronuncia un inno dal tono ispirato e, quindi, profetico (*Lc*. 1, 46-55). Su tali aspetti cfr. Cattaneo, 1997, p. 185.

agli inizi del vangelo di Luca, è inserita in un contesto in cui la nascita di Gesù è avvolta dallo Spirito che trasmette l'annuncio profetico. Di Anna, definita espressamente 'profetessa', tuttavia, non viene descritto il suo stato di ispirazione e non viene riportato alcun oracolo. Peraltro, come è stato sottolineato[10], nella descrizione della figura di Anna, per la prima volta nelle Scritture la profezia femminile è collegata all'astinenza sessuale, come avverrà nei secoli successivi[11]. Luca stabilisce un legame tra la profezia e la preghiera, considerando quali condizioni della profezia femminile la consacrazione della propria vita a Dio e l'astensione dai rapporti matrimoniali. Luca sembra dare maggiore importanza ad Anna nella sua condizione di donna sola che offre la sua intera esistenza alla preghiera e alla castità, piuttosto che al suo carisma profetico[12].

Negli *Atti degli Apostoli* (2, 17-21) la speranza in una profezia femminile è espressa nel discorso di Pietro a Gerusalemme che riprende quanto affermato da Gioele (2, 28-29) in riferimento agli ultimi tempi, quando il Signore effonderà il suo Spirito su uomini e donne. Lo stesso scritto definisce donne profetesse le quattro figlie 'non maritate' di Filippo, lasciate nell'anonimato, le quali, appunto, 'profetizzavano' (*At*. 21, 9). Esse sono ricordate anche da fonti menzionate da Eusebio di Cesarea, quali Policrate di Efeso, il montanista Proclo, Papia di Gerapoli, uno scrittore anonimo antimontanista[13]. Tali fonti, tuttavia, non sono concordi né sull'identificazione di Filippo –apostolo o evangelista?– e neppure sul numero delle figlie profetesse: gli *Atti degli Apostoli* e Proclo fanno riferimento a quattro figlie, tutte vergini; Policrate ne conosce una sola, distinta da altre due sorelle vergini[14].

È da sottolineare, tuttavia, anche in questo caso, il rapporto tra profezia e astinenza sessuale e il fatto che il brano sia inserito nell'ambito di un contesto caratterizzato dalla profezia maschile. Alle figlie di Filippo, definite 'profetesse', non è attribuito alcun oracolo o azione dello Spirito. È stato ipotizzato che l'autore, descrivendo le profetesse come vergini che si caratterizzavano per il silenzio, intendesse probabilmente esercitare forme di controllo sull'operato delle donne che si rendevano protagoniste di episodi di profezia all'interno delle comunità cristiane ellenistiche o tentavano di esprimere discorsi profetici. Egli sembra riservare al fenomeno della profezia femminile da lui conosciuta uno spazio assai ridotto[15].

10. Green, 2016, pp. 46-47.

11. Sulla figura di Anna, cfr. D'Angelo, 1990, p. 456.

12. Cfr. Giannarelli, 1995, p. 70.

13. Policrate: cfr. Eus., *Hist. eccl.* 3, 31, 3, SCh 31, pp. 141-142; 5, 24, 2, SCh 41, pp. 67-68; Proclo: cfr. Eus., *Hist. eccl.* 3, 31, 4, SCh 31, p. 142; Papia: cfr. Eus., *Hist. eccl.* 3, 39, 9, SCh 31, p. 155; l'anonimo: cfr. Eus., *Hist. eccl* 5, 17, 3, SCh 41, pp. 53-54. Su quest'ultimo cfr. Norelli, 2003, pp. 107-130.

14. Per Clemente Alessandrino erano donne sposate (*Strom.* 3, 6, 52, 5, GCS 52, p. 220). Sulla questione cfr. Gryson, 1974, pp. 27-28, n. 51.

15. Green, 1995, pp. 48-49.

Stando alla testimonianza di Eusebio, Papia, che riporta tradizioni orali relative alle profetesse figlie di Filippo, ricorda alcuni eventi prodigiosi di cui esse furono protagoniste: la resurrezione di un morto e il miracolo di Giusto, soprannominato Barsaba, che aveva bevuto un veleno mortale e ne era uscito indenne[16].

Nel Nuovo Testamento sono attestati anche casi di 'sedicenti profetesse', come nell'*Apocalisse*, in cui si menziona Iezabel «che si dice profetessa»: la sua figura lascia emergere se non episodi di violenza, sicuramente forme di controllo della profezia femminile nelle prime comunità cristiane. La donna è descritta come colei che gode di considerazione ed esercita una propria attività nella chiesa di Tiatira[17]. Iezabel evidentemente 'insegna' (*Ap*. 2, 20) in un ambiente diverso e in conflitto con la corrente di pensiero profetica e apocalittica rappresentata da Giovanni. Giovanni, infatti, rivolge accuse alla comunità di Tiatira per la sua tolleranza nei confronti di Iezabel che porta all'idolatria i suoi seguaci e «induce i miei servi a commettere fornicazione e a mangiare carni sacrificate agli idoli» (*Ap*. 2, 20)[18].

Diverse sono le interpretazioni date alla 'fornicazione' (*porneia*) di Iezabel: si è pensato a forme di libertinismo, ascrivibili alle idee gnostiche dei Nicolaiti, la cui diffusione nei territori dell'Asia Minore è attestata dalla stessa *Apocalisse* (*Ap*. 2, 6; 2, 15)[19] o anche, interpretata in senso figurato, a forme di devianza dottrinale e di apostasia generalizzata[20], una della espressioni maggiori di violenza dottrinale nel mondo protocristiano. In ogni caso, il brano riflette concezioni conflittuali sulla profezia femminile presenti in altri scritti del Nuovo Testamento e la connessione tra femminilità, sessualità e apostasia[21]. A tal proposito, si può osservare che gli autori dell'Antico Testamento non prendono in considerazione la sessualità delle profetesse e non rivolgono l'accusa di fornicazione neppure alle false profetesse; nel Nuovo Testamento, invece, le figure femminili che esercitano la profezia o pronunciano discorsi dal tono profetico sono descritte anche nella loro condizione sessuale, ovvero se siano vergini, vedove o commettano atti di fornicazione.

Da un punto di vista sociale, le parole di Giovanni riflettono un conflitto di autorità tra profeti: se, infatti, non tutti i fedeli di Tiatira seguivano l'insegnamento di Iezabel (2, 24), tutta la comunità aveva acconsentito che insegnasse (2, 20)[22]. Si configura uno scontro tra la vera e la falsa profezia, una lotta per il predominio all'interno dei gruppi cristiani. La forza della condanna di Iezabel riflette

16. Eus., *Hist. eccl.* 3, 39, 9, SCh 31, p. 155.
17. *Ap*. 2, 18-28. Cfr. Schüssler Fiorenza, 1977, pp. 424 ss.; Lupieri, 1999; Arcari, 2006, pp. 277-304.
18. Sul brano cfr. Simonetti, 1994, pp. 69-71.
19. Cfr. Schüssler Fiorenza, 1973, pp. 567-571.
20. Vanni, 1988, p. 44.
21. Green, 1955, pp. 55-57.
22. Aune, 1996, p. 406.

una lotta sociale in cui era compresa anche la considerazione della profezia femminile e dell'autorità che alcune donne esercitavano all'interno delle comunità[23].

Nel complesso, nel Nuovo Testamento sono attestate donne designate come 'profetesse', ma non è attribuita loro alcuna parola profetica né è riportato alcun contenuto profetico. Alle donne non veniva negato il riconoscimento del carisma profetico, ma la sua espressione pubblica sulla base dell'affermazione paolina di *1Cor*. 14, 34. Come è stato sottolineato[24], mentre nell'epistolario paolino la profetessa è una donna che ha il dominio totale dei sensi e delle facoltà profetiche che esercita e il centro dell'annuncio poggia sulla paraclesi, nell'*Apocalisse* le predizioni del futuro costituiscono la parte preponderante, mentre le esortazioni sono piuttosto marginali.

Un'altra forma di violenza attestata nel cristianesimo delle origini è rappresentata dalla morte violenta dei profeti, in linea con il primo giudaismo, secondo cui i veri profeti erano destinati a subire sofferenze e martirio, come recita una delle più antiche formulazioni di tale tradizione, contenuta in *Neemia*[25].

Nelle prime comunità cristiane la morte violenta dei profeti permetteva di comprendere il senso della morte di Gesù, che venne considerato, quindi, implicitamente l'ultimo e il più grande dei profeti. Paolo riflette tale concezione nell'epistola ai Tessalonicesi, in cui si esprime con espressioni di tale tenore: «Hanno messo a morte il Signore Gesù e i profeti»[26]. Anche nel discorso di Stefano si esprime con profonda convinzione il legame tra la morte violenta dei profeti e la crocifissione di Gesù[27].

Nelle regioni in cui il cristianesimo fu più profondamente influenzato dal giudaismo si aveva la certezza che i primi profeti cristiani sarebbero andati incontro a grandi sofferenze e al martirio. O. Michel[28] sottolinea come lotta, conflitto, sofferenza e martirio fossero elementi indispensabili per i cristiani che profetizzavano, come lo erano stati dei profeti veterotestamentari. Negli scritti neotestamentari[29], infatti, coloro che subivano una persecuzione si riteneva condividessero la sorte dei profeti dell'Antico Testamento; tuttavia, non è sempre possibile appu-

23. Valerio, 2007, p. 166; Ead., 2016, p. 47.

24. Aune, 1996, p. 24.

25. *Ne*. 9, 26: *Ma poi (gli Israeliti) sono stati disobbedienti, si sono ribellati contro di te, si sono gettati la tua legge dietro le spalle, hanno ucciso i tuoi profeti, che li scongiuravano di tornare a te, e ti hanno offeso gravemente*. Sulla problematica cfr. Steck, 1965.

26. *1Tess*. 2, 15.

27. *At*. 7, 52: *Quale dei profeti i vostri padri non hanno perseguitato? Essi uccisero quelli che preannunciavano la venuta del Giusto, del quale ora voi siete divenuti traditori e uccisori*.

28. Michel, 1932, p. 10.

29. Cfr. *Mt*. 5, 11-12: *Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. Così infatti hanno perseguitato i profeti prima di voi*. Cfr. anche *Mt*. 23, 29-31. 34-35; *Lc*. 6, 22-23; 11, 47-48.

rare se le comunità riferissero tale concezione solo ai profeti protocristiani o a tutti i cristiani che subivano una persecuzione, includendo, quindi, anche le donne[30]. Significative, a tal riguardo, sono anche alcune espressioni dell'Apocalisse[31], in cui, per due volte, si ricorda il martirio dei profeti e dei santi.

Nel II secolo Giustino[32] fa riferimento espressamente a donne che profetizzavano. Commentando la profezia di *Gioele* (2, 28-29) relativa all'effusione, negli ultimi tempi, dello Spirito su «servi e serve» perché «figli e figlie» possano profetare, afferma che tra i cristiani della sua epoca sono presenti uomini e donne dotati dei carismi dello Spirito di Dio.

Ireneo[33] si mostra certo che la profezia di Giole si sia già realizzata, ma, allo stesso tempo, esprime la convinzione secondo cui ai suoi tempi continuano a manifestarsi i carismi profetici, come già all'epoca di Paolo, il quale era venuto a conoscenza di uomini e donne che profetizzavano.

La stessa profezia è commentata da Tertulliano, che utilizza in più occasioni il passo di Gioele per ammettere che anche alle donne è stato concesso il dono della profezia; ad esse, infatti, è lecito «annunciare il futuro, conoscere i pensieri segreti, produrre salmi, visioni, preghiere in stato di estasi, interpretare lingue». Nell'ambito della concezione della profezia, lo scrittore trova ulteriori argomentazioni per contrapporsi a Marcione, tra i cui seguaci egli non conosce alcuna donna che abbia profetato, o che abbia saputo utilizzare il dono della parola all'interno della comunità[34].

Tertulliano anche nel trattato *Sull'anima*[35] ricorda una sorella di fede che possiede il carisma delle rivelazioni che le si manifesta sempre in chiesa, durante la celebrazione liturgica della domenica; presa da estasi, la donna parla con gli angeli e con il Signore, intuisce la grandiosità e il senso profondo dei misteri, compie prodigi per coloro che vivono situazioni difficili. Tertulliano precisa, tuttavia, che la donna rivela le sue visioni, ispirate dalle letture bibliche, solo al termine delle cerimonie e non durante l'assemblea, rispettando il precetto di Paolo che vietava alle donne di parlare in Chiesa (*1Cor*. 14, 34).

Un anonimo scrittore antimontanista ricordato da Eusebio di Cesarea[36], nel sottolineare la persistenza della profezia nella Chiesa ai suoi tempi, ovvero alla fine

30. Aune, 1996, p. 293.
31. *Ap*. 16, 6; 18, 24.
32. *Dial*. 88, 1, ed. Bobichon, 2003, p. 427.
33. *Adv. haer*. 3, 11, 9, SCh 211, pp. 170-172; 4, 33, 15, SCh 100/2, p. 844. Ireneo è ritenuto il «primo annunciatore della dignità profetica di Maria»: cfr. Cattaneo, 1997, p. 185, n. 16.
34. *Adv. Marc*. 5, 8, 11-12, CCh 1, p. 688: *… mi renda manifesto che, presso di lui, qualche donna ha profetato, qualcuna delle sue donne più sante, dalla parola autentica…*
35. *De anim*. 9, 4, CCh 2, pp. 792-793; sul passo cfr. Labriolle, 1913, pp. 319-322.
36. Eus., *Hist. eccl*. 5, 17, 3, SCh 41, p. 54.

del II secolo, cita una Ammia di Filadelfia (Asia Minore), non attestata da altre fonti.

Un dato che si può ricavare in riferimento al profetismo femminile delle origini è il fatto che, stando alle fonti di cui si dispone, non si registrano veri e propri episodi di violenza fisica, piuttosto di violenza ideologica, di conflitti all'interno delle comunità. Solo dalle fonti relative ai martiri si può asserire, invece, che, tra di loro, ci sono anche donne protagoniste di visioni che profetizzano episodi di violenza nei confronti dei propri compagni di fede, come ad esempio la morte violenta ad opera dei governatori romani.

Le martiri profetesse

È stato sottolineato come nel Nuovo Testamento alla dimensione profetica siano spesso associate forme di persecuzione e martirio. Sulla base della prerogativa di Cristo di essere profeta e in considerazione del fatto che il martire incarnava la perfetta imitazione di Cristo (*imitatio Christi*), il testimone, uomo o donna, otteneva questo particolare carisma[37].

A partire dalla seconda metà del II secolo il martirio dei cristiani si definisce sempre più per caratteri propri e tratti specifici e i martiri si distinguono per aspetti profetici[38]. Diversi contributi hanno messo in luce come si possa individuare l'identità profetica del martire sulla base della profezia biblica presentata nelle sacre Scritture: sono state segnalate le caratteristiche che li accomunavano ai profeti dell'Antico Testamento, soprattutto la persecuzione e la morte violenta. I martiri, infatti, come i profeti, andavano incontro a morte violenta a seguito delle proprie azioni, ovvero la proclamazione della volontà di Dio e la confessione della propria fede. Come sottolinea Anna Carfora[39]: «In questa prospettiva non è in primo piano il martire come profeta, quanto, piuttosto, il profeta-martire, la morte violenta del profeta come conseguenza dell'esercizio della profezia». Proprio sulla base delle affinità con la parola profetica si è poi affermata nella storiografia la specificità della testimonianza del martire. Le visioni dei martiri sono considerate alla stessa stregua degli elementi profetici e la *parrhesia* è ritenuta il frutto dell'ispirazione dello Spirito: la professione di fede del martire, ispirata dallo Spirito, profetizza il regno di Gesù Cristo[40].

Nelle comunità cristiane la profezia femminile martiriale è esperienza diffusa, come tramandano diverse fonti. Poco dopo la metà del III secolo, si è conservata, ad esempio, la memoria di un gruppo di martiri che aveva messo per iscritto in

37. Giannarelli, 1995, p. 88.

38. Cfr. il contributo di R. González Salinero in questo stesso volume.

39. Carfora, 2007, p. 144.

40. Su tali aspetti cfr., in particolare, Lampe, 1981, pp. 118-135; Valerio, 1990, pp. 48-53; Robeck, 1992.

carcere e consegnato alla comunità di Cartagine il racconto della visione di una donna, Quartillosia[41]. La *Passio* lascia trasparire la considerazione che si aveva in determinati ambienti della visione come mezzo per manifestare la profezia. L'autore della *Passio*, infatti, sottolinea la dimensione profetica e teologica del martirio e non mostra alcuna diffidenza nei confronti delle visioni[42].

Nel *Martirio di Carpo*[43], anch'esso risalente al III secolo, è descritta l'esperienza visionaria di Agatonice che assiste alla gloria del Signore, mentre Carpo subisce il martirio[44].

Anche i primi significativi esempi di scrittura femminile cristiana sono di argomento profetico. Particolarmente significative sono, infatti, le visioni della *Passio* di Perpetua e Felicita: la protagonista risulta degna delle visioni proprio in vista del suo futuro martirio[45]. Il redattore della *Passio* considera la testimonianza resa dai martiri e le visioni di Perpetua e di Saturo la manifestazione di un carisma, l'adempimento della promessa della profezia di *Gioele* (2, 28-29), secondo cui, appunto, Dio negli ultimi giorni avrebbe concesso il dono della profezia ai suoi figli e alle sue figlie. Tali nuove forme di profezia si pongono, pertanto, sullo stesso piano di quelle antiche, contenute nella Scrittura e servono anch'esse all'edificazione della Chiesa[46].

La *Passio* di Perpetua riflette, inoltre, la particolare autorità di alcune donne martiri per il fatto che le vicende vissute in carcere sono messe per iscritto dalle stesse protagoniste o da chi condivide con loro i giorni della sofferenza nell'intento di affidare ai fedeli della comunità non solo il racconto della propria esperienza spirituale, ma anche vere e proprie forme di rivelazione e catechesi[47]. Il caso di Perpetua è significativo per illustrare la capacità della martire di svolgere un ruolo di edificazione e di insegnamento verso i neofiti e la possibilità di operare, pur attraverso la mediazione di un racconto visionario, interventi ammonitori nei confronti della gerarchia ecclesiastica[48]. Il ruolo profetico della martire investe l'intera comunità, inclusa anche la componente gerarchica. L'ultima delle visioni

41. Cfr. *Passio Sanctorum Montani et Lucii* 8, in Musurillo, 1972, p. 220.

42. Cfr. Lomanto, 1975, pp. 569-570; 575-579.

43. *Rec. Gr.* 42, in Bastiaensen et alii, 1987, p. 42.

44. Sul brano in questione cfr.Gramaglia, 1988, pp. 113-114.

45. Per le diverse letture del testo in tale prospettiva cfr. Corsini, 1975, pp. 481-541; Mazzucco, 1989, p. 133. Valerio, 2007, pp. 48-53.

46. *Pass. Perp.* 1, in Bastiaensen et alii, 1987, pp. 114-116; 21, 11, p. 146.

47. *Pass. Perp.* 4, 1, in Bastiaensen et alii, 1987, p. 120: *Un giorno mio fratello mi disse: Sorella venerata, sono ormai così elevati i tuoi meriti, che puoi impetrare la grazia di una visione, per sapere se sei destinata al martirio o avrai salva la vita*.

48. *Pass. Perp.* 13, in Bastiaensen et alii, 1997, p. 134. In una delle visioni, incentrata su un contrasto tra il vescovo Ottato e il presbitero Aspasio, che chiedono ai martiri di riportare la pace tra di loro, è proprio Perpetua che parla con loro, prima di appartarsi con Saturo e i due ecclesiastici. Sulla problematica cfr. Prinzivalli, 1994, pp. 174-175.

di Perpetua, avuta il giorno precedente la morte, lascia trasparire la funzione di autoassicurazione della visione: Perpetua si vede mutata in maschio, senza, però, perdere l'identità femminile, segnalata dall'espressione *facta sum maschulus*[49]. Dal racconto emerge, altresì, la consapevolezza, da parte di Perpetua, di aver ricevuto rivelazioni relative a realtà ultraterrene[50]. La stessa Perpetua interpreta le sue visioni: «visione più interpretazione costituiscono la profezia»[51]; gli eventi che poi si realizzano confermano le interpretazioni della martire[52].

Un altro esempio di profezia visionaria è quello della martire Potamiena, la quale preannunzia ad un soldato romano che le aveva impedito di ricevere, dopo la condanna a morte, ulteriori oltraggi da parte della folla, la conversione, ma anche un episodio di violenza, ovvero il martirio. Secondo il racconto di Eusebio[53], infatti, uno dei soldati che accompagnava la martire all'esecuzione, Basilide, assistendo a forme di aggressione da parte della folla, la difese; la martire promise di intercedere per lui nell'aldilà; poco dopo, il soldato si confessò cristiano e venne condannato a morte, ma guadagnò la palma del martirio. Stando alla testimonianza di Eusebio, è lo stesso soldato a motivare la sua conversione attraverso un sogno in cui Potamiena gli sarebbe apparsa per ricordargli il compimento della promessa e cingerlo della corona. In tal caso, la visione della martire profetizza un episodio di violenza, ovvero la morte prossima del soldato romano, il martirio a seguito della conversione ispirata dal suo stesso esempio, nonché il successivo conseguimento della gloria eterna.

Quando non trovano ascolto, le martiri-profetesse annunciano sofferenze e sciagure, che portano la punizione a quanti si oppongono alla loro missione profetica. Significativo, in tal senso, può essere l'esempio di Marciana di Cesarea in Mauritania[54], protagonista di un episodio avvenuto, secondo la tradizione, attorno al 304, al tempo della persecuzione di Diocleziano e Massimiano[55]. Nella narrazione è l'intervento dell'*archisynagogus* Budario, dei suoi figli e di numerosi giudei a provocare il supplizio di Marciana, la vergine consacrata a Dio, tenace avversaria del paganesimo. Ella, infatti, durante una festività pagana, decapita e manda in

49. *Pass. Perp.* 10, 7, in Bastiaensen et alii, 1997, p. 128.

50. *Pass. Perp.* 4, 10, in Bastiaensen et alii, 1997, p. 122: *All'udire la voce mi svegliai, masticando un non so che di dolce. Subito lo raccontai a mio fratello: capimmo che si sarebbe realizzato il martirio e cominciammo a non sperare più in questo mondo*; *Pass. Perp.* 7, 9, p. 126; 8, 4, p. 126; 10, 14, p. 130: *Mi svegliai e capii che non avrei combattuto con le bestie feroci, ma contro il diavolo e sapevo che avrei vinto*.

51. Carfora, 2007, pp. 120-124.

52. Consolino, 1992, pp. 100-102.

53. Eus., *Hist. eccl.* 6, 5, 3-7, SCh 41, pp. 92-93.

54. BHL 5257; AA.SS. *Ian.* 1, 569.

55. Cfr. G. Henschen, *Commentarius*, in AA.SS. *Ian.* 1, 568. Su Marciana e la sua *passio* cfr. G.D. Gordini, s.v. *Marciana di Cesarea di Mauritania, vergine, santa, martire*, in *Bibliotheca Sanctorum* 8, Roma 1967, p. 685; Monceaux, 1905, pp. 156-158; Guibert, 1905, p. 261; Gaiffier, 1940, pp. 80-81; Id., 1951, p. 305; Saxer, 1979, pp. 137-142; Id., 1994, pp. 68-70.

frantumi una statua di Diana –*profanum simulachrum*–, venerata nella città; l'evento provoca la reazione violenta degli astanti che, dopo averla picchiata, con urla e strepiti la trascinano alla presenza del giudice, il quale la assegna alla scuola dei gladiatori, perché ne puniscano l'ostinazione del corpo e dell'anima. Per la sua perseveranza nella fede cristiana, Marciana viene condannata *ad bestias* anche dietro istigazione dei giudei. Mentre è condotta al supplizio, passando dinanzi all'abitazione di Budario, viene derisa e ingiuriata dai figli di costui e da altri giudei; in tali circostanze, Marciana pronuncia una profezia: la casa di Budario sarà bruciata da un incendio divino e non sarà più possibile ricostruirla; andranno in rovina anche tutte le altre abitazioni per la cui edificazione verranno impiegate pietre di quell'edificio[56].

Interessante è la difesa che la vergine fa contro gli idoli da un lato, e contro i giudei dall'altro, a conferma di come anche nelle opere agiografiche la polemica contro i giudei si intrecci con quella contro i pagani. D'altra parte, la mano dell'agiografo sottolinea l'attacco gratuito dei giudei nei confronti della santa: al suo passaggio, infatti, essi, senza essere stati provocati e senza alcun motivo valido, deridono Marciana con un certo accanimento; la reazione della santa è giustificata dallo scrittore come voluta da Dio (… *ut prophetica voce cogeretur precari divinas insultantibus flammas*…). Il racconto si conclude con il martirio di Marciana e con la realizzazione di quanto da lei preannunziato in riferimento all'abitazione di Budario: la casa, infatti, brucia in un incendio voluto da Dio; più volte i giudei tentano di ricostruirla, ma, secondo quanto predetto dalla santa, non riescono nell'impresa. Essi, tuttavia, neppure di fronte a questi eventi si convertono. Nella narrazione, l'abitazione dell'ebreo può essere interpretata quale figura del tempio di Gerusalemme e della sua distruzione, o più genericamente delle sinagoghe bruciate dai cristiani. Si pensi, ad esempio, alla tradizione secondo la quale, con l'appoggio dell'imperatore Giuliano l'Apostata, nel 363 circa, i giudei avrebbero tentato di riedificare il tempio di Gerusalemme, ma un incendio lo avrebbe impedito[57]; o agli interventi degli imperatori diretti a ricostruire le sinagoghe dei giudei bruciate dai cristiani, falliti per l'intervento di questi ultimi.

Secondo Anna Carfora[58], si può riconoscere alle martiri di essere portatrici di un «valore-profezia», la cui caratteristica principale è legata alla funzione di comunicazione che si esplica, in particolare, nel contesto mediatico in cui molti martirii avvenivano, ossia quello dei giochi gladiatorii. La comunicazione profetica delle martiri si contraddistingue per una sua originale peculiarità: diventa

56. AA.SS. *Ian*. 1, 569.

57. Amm. Marc., *Hist*. 23, 1. La notizia di fenomeni che avrebbero impedito la prosecuzione dei lavori è confermata anche da autori cristiani, tra cui Gregorio di Nazianzo (*Or*. 5, 4, SCh 309, pp. 298-302), Socrate (*Hist*. *eccl*. 3, 20, ed. G.Ch. Hansen, *Sokrates Kirchengeschichte*, Berlin 1995: GCS, n. F. 1, pp. 215-216) e Sozomeno (*Hist*. *eccl*. 5, 22, SCh 495, pp. 214-224).

58. Carfora, 2007, pp. 143-157.

pubblica ed è rivolta non solo ai credenti, ma anche a quanti sono fuori della comunità.

Il profetismo femminile nei movimenti eterodossi

Il profetismo femminile è molto presente nei movimenti dissidenti delle origini, anche a motivo della diversa concezione, all'interno di tali gruppi, della disciplina, intesa in senso più rigoroso[59]. Per esempio gli Elchesaiti[60] ammettevano per le donne la possibilità di giungere alla conoscenza dei misteri[61]: Epifanio[62] tramanda la notizia secondo cui all'epoca di Costanzo particolare considerazione era riservata a due donne, Marta e Martana, venerate come dee perché erano della stirpe di Elchasai; si era diffusa la credenza che bastasse la polvere sollevata dai loro piedi o la loro saliva per ottenere miracoli di guarigione[63]. Tra gli gnostici i Naasseni affermavano che le loro dottrine erano state trasmesse per il tramite di una certa Mariamne, che le aveva ricevute da Giacomo, Signore[64]; i Carpocraziani facevano riferimento a Salome[65], altri si dichiaravano discepoli di Marta[66], altri affermavano di essere in possesso di scritti rivelati ad una Maria direttamente da Cristo, *Le grandi questioni di Maria* e *Le piccole questioni di Maria*[67]. Gli *Atti di Paolo* danno spazio a diverse profetesse: Teonoè, Stratonica, Eubula, Artemilla, Ninfa, Fila[68].

Il marcionita Apelle formulò il suo pensiero eretico, dopo essere stato sedotto dai prodigi di una vergine invasata, Filumena[69], che gli aveva trasmesso le *Rivelazioni*[70]. Tertulliano, nel ricordare la figura di Filumena, non condanna le sue visioni come false, ma afferma che l'ispirazione della donna deriva dal demonio[71]: le sue visioni generano forme di violenza demoniaca. Sono attestati per il mondo cristiano antico i legami tra eresia, violenza, magia e demonio, cui sono accostati

59. Labriolle, 1913, pp. 240-242; 352-353; Leipoldt, 1962, pp. 130-131; Gramaglia, 1984, p. 202, n. 31.
60. Gli Elchesaiti basavano le proprie credenze sulle rivelazioni tramandate da un'opera dell'inizio del II secolo attribuita ad Elchasai, secondo cui, accanto al principio maschile, rappresentato dal Figlio di Dio, era presente quello femminile, ovvero lo Spirito Santo (Ippol., *Ref*. 9, 13, 3, ed. Marcovich, 1986, p. 358; Epif., *Pan*., 19, 4, 2, GCS 25, p. 221; 53, 1, 2, GCS 31, p. 315).
61. Ippol., *Ref*. 9, 17, 1, ed. Marcovich, 1986, p. 362.
62. Epif., *Pan*. 19, 2, 12, GCS 25, p. 219; 53, 1, 2. 5, GCS 31, p. 315.
63. Epif., *Pan*. 19, 2, 13, GCS 25, p. 219; 53, 1, 6, GCS 31, p. 315.
64. Ippol., *Ref*. 5, 7, 1, ed. Marcovich, 1986, p. 142; 10, 9, 3, p. 384.
65. Orig., *C. Cel*. 5, 62, SCh 147, p. 168.
66. Orig., *C. Cel*. 5, 62, SCh 147, p. 168.
67. Epif., *Pan*. 26, 8, 1. 2, GCS 25, p. 284.
68. Cfr. Gryson, 1974, p. 44.
69. Tert., *Praescr. haer*. 6, 6, CCh 1, p. 191; *De carn. Christ*. 6, 1-2, CCh 2, p. 883; 24, 2, p. 916.
70. Tert., *Praescr. haer*. 30, 6, CCh 1, p. 211; Ippol., *Ref*. 7, 38, 2, ed. Marcovich, 1986, p. 321.
71. Cfr. Mahé, 1975, p. 344.

anche i rappresentanti di altre fedi religiose, come i giudei[72]. Si può pensare che Tertulliano avesse in mente comunità marcionite quando, con riprovazione, sostiene: «Le stesse donne eretiche come sono sfacciate! Si permettono di insegnare, discutere, compiere esorcismi, promettere guarigioni, forse anche battezzare!»[73].

Ireneo[74] riferisce che tra gli gnostici valentiniani un certo Marco incitava le sue seguaci a ritenersi profetesse e a profetare; Marco seduceva molte donne nella regione di Lione e le rendeva protagoniste di manifestazioni spettacolari che organizzava con calici di vino e di acqua, attraverso le quali pretendeva di trasmettere ad esse lo Spirito di profezia. Allo stesso personaggio Ireneo attribuisce un'invocazione che tende a superare i limiti tradizionalmente attributi alle donne: «Colei che è prima di tutte le cose, l'inintellegibile e ineffabile Grazia, riempia il tuo 'Uomo interiore' e accresca in te la sua conoscenza seminando il granello di senape nel buon terreno»[75].

All'interno dei movimenti dissidenti ed ereticali un posto di rilievo hanno sicuramente le donne legate a Montano, Massimilla e Priscilla. È noto che le due donne si definivano la Nuova Profezia e si giustificavano rifacendosi alla tradizione profetica femminile dell'Antico e del Nuovo Testamento. Su tali profetesse, tuttavia, disponiamo di scarse notizie attendibili, tanto più che esse derivano da descrizioni tendenziose da parte degli avversari[76]. Apollonio[77], ad esempio, rivolge loro l'accusa di essersi allontanate dalla propria casa e dai propri mariti dopo aver ricevuto il dono dello Spirito, ma anche di farsi trasportare dalle lusinghe del lusso, di accettare doni, di tingersi i capelli, di truccarsi di nero gli occhi, di ornarsi di vesti e di gemme, di giocare agli scacchi e ai dadi e di prestare denaro ad interesse. Accusa altresì una di loro di arrogarsi la prerogativa di perdonare i peccati[78]. I polemisti della prima ora, tuttavia, non tirarono in ballo la moralità delle due donne, per cui si può ritenere che essa fosse inoppugnabile e integra.

Il ruolo di queste profetesse donne ebbe grande peso nella prima fase di diffusione del movimento. Ippolito[79], nel denigrare gli avversari, fa riferimento proprio al fatto che i montanisti si erano fatti ingannare da 'donnette', Priscilla e Massimilla, cui avevano attribuito il ruolo di profetesse e un'importanza superiore perfino a quella degli apostoli, e, in alcuni casi, anche dello stesso Cristo, in quan-

72. Cfr. Aulisa, 2009, pp. 221-266.

73. *Praescr. haer.* 41, 5, CCh 1, p. 221. Stando a quando tramanda Epifanio, infatti, nelle comunità dei marcioniti alle donne era consentito amministrare il battesimo (*Pan.* 42, 4, 5, GCS 31, p. 100).

74. Ireneo, *Adv. haer.* 1, 13, SCh 264, pp. 188-204; cfr. anche Ippol., *Ref.* 6, 40, 1-4, ed. Marcovich, cit., pp. 257-258.

75. *Adv. haer.* 1, 13, 2, SCh 264, p. 192.

76. Cfr. Visonà, 1993, pp. 149-164.

77. Cfr. Eus., *Hist. eccl.* 5, 18, 3. 4. 7. 11, SCh 41, pp. 56-58; Gir., *De vir. ill.* 40, 2, ed. Ceresa-Gastaldo, 1988, p. 138.

78. Eus., *Hist. eccl.* 5, 18, 7, SCh 41, p. 57.

79. *Ref.* 8, 19, 1-2, ed. Marcovich, 1986, p. 338.

to erano convinti che in esse abitasse lo Spirito Paraclito: «considerano Priscilla e Massimilla come profetesse, affermando che in loro è contenuto lo Spirito Paraclito; e sopra di esse ritengono allo stesso modo come profeta un certo Montano. Nel loro errore conservano di costoro moltissimi libri». Le due donne, insieme a Montano, erano considerate i profeti che il Signore aveva promesso di inviare[80]; infatti, lo Spirito di Cristo aveva parlato attraverso Montano e Prisca[81] e Dio era disceso per mezzo dello Spirito Santo in Montano, Prisca e Massimilla[82]. Le due profetesse fornirono, inoltre, nuove norme disciplinari sui digiuni, sulle feste, sul regime alimentare[83]. I montanisti, dal canto loro, giustificavano il profetismo femminile, rifacendosi proprio all'esempio delle figlie di Filippo, all'esempio di Debora (*Gdc*. 4.5) e a Paolo (*1Cor*. 11, 5)[84].

Nel caso del profetismo di Priscilla e Massimilla si può parlare di episodi di violenza estatica: la profezia, infatti, assunse una nuova forma, soprattutto per la sua forma estatica. I profeti del montanismo si lasciavano coinvolgere da manifestazioni estatiche violente ed esprimevano l'ispirazione del Paracleto in uno stato di rapimento e di astrazione dai sensi. Ed è proprio in tali particolari forme di violenza estatica che viene riconosciuto l'influsso specifico della regione Frigia, dove erano già ampiamente diffusi culti orgiastici e manifestazioni cultuali estreme come il culto orgiastico di Cibele[85].

Gli oppositori attribuivano tali forme di profetismo, che avvenivano in uno stato di estasi e di perdita della coscienza, ad uno spirito diabolico[86]. Eusebio di Cesarea e le fonti che riporta descrivono le esperienze di *trance* e di possessione di Montano e delle due seguaci, utilizzando termini derivanti dalla divinazione pagana[87]. L'anonimo antimontanista citato da Eusebio ritiene falsa la profezia di Montano e delle sue seguaci proprio a causa della follia che rendeva incomprensibile la proclamazione. L'autore tramanda che «(Montano) cadde posseduto da una presunta estasi, fu preso da delirio e cominciò a parlare e ad affermare cose strane, profetizzando contro ogni costume tramandato per successione nella Chiesa fin

80. Eus., *Hist. eccl.* 5, 16, 12, SCh 41, p. 49.

81. Cyp., *ep.* 75, 7, 3, CSEL 3/2, p. 814.

82. Gir., *ep.* 41, 4, CSEL 54, p. 314; Aug., *De haer.* 26, CCh 46, p. 302.

83. Ipp., *Ref.* 8, 19, 2, ed. Marcovich, 1986, p. 338; 10, 25, p. 402; Tert., *De ieiun.* 1, 3, CCh 2, p. 1257.

84. *Dial. Mont. et Ort.* 5, 1, ed. Berruto Martone, 1999, pp. 84-86.

85. Mayer, 1952, p. 1343; Frend, 1984, pp. 521-537. Per le forme di ribellismo sociale attribuite ai montanisti e per la corrente di pensiero che ha interpretato in chiave socio-politica il sorgere e il diffondersi del montanismo cfr. in particolare Frend, 1965, pp. 290-294; Mazza, 1973, pp. 478-483.

86. Eus., *Hist. Eccl.* 5, 16, 9, SCh 41, p. 48; 5, 17, 1. 2, p. 53; Epif., *Pan.* 48, 3-8, GCS 31, pp. 223-230; Gir., *Comm. in Naum proph.*, prol., CCh 76A, p. 526; *Comm. Is.*, prol., CCh 73, p. 2.

87. Aune, 1996, p. 573.

dalle origini»[88]. L'obiezione che lo scrittore rivolge a Montano e alle sue discepole è che essi non hanno come modello alcun profeta dell'Antico o del Nuovo Testamento che sia stato ispirato dallo Spirito secondo tali modalità[89]; la profezia estatica dei montanisti non trova alcun riscontro nelle sacre Scritture, né tantomeno è in linea con la dottrina accolta nella Chiesa e con la tradizione apostolica[90]. Le forme di profezia pronunciate in estasi sono presentate dagli avversari secondo una retorica polemica con lo scopo di screditare tale tipo di profezia, contrapponendola alla profezia non estatica.

Lo scrittore antimontanista ricordato da Eusebio e altri polemisti, come Apollonio e Serapione, ricordano che alcuni vescovi ortodossi dell'Asia Minore tennero un incontro pubblico alla presenza di Massimilla nell'intento di confutare le sue forme di profetismo. Zotico di Cumane e Giuliano di Apamea, infatti, si recarono a Pepuza per scacciare il demonio di Massimilla. Tale tentative, tuttavia, non ebbe un esito felice, in quanto la donna fu difesa dai più accaniti favoreggiatori che riconoscevano valore alle sue profezie[91]. Come sottolinea Enrico Norelli, se si analizzano le caratteristiche del confronto, nell'antichità, con ciò che si considerava come un essere spirituale malvagio, è difficile immaginare l'incontro come un dibattito fondato su argomenti: «bisogna piuttosto immaginarlo come uno scontro verbale in cui la parola dimostra la propria potenza nell'effetto concreto, fisico, che essa è capace di operare sull'avversario»[92]. Non sembra che si alluda ad uno scontro verbale fondato su citazioni scritturistiche o argomenti razionali, ma al reciproco tentativo di prevalere sull'antagonista, obbligandolo a riconoscersi sconfitto e ad ammettere che lo Spirito si esprime nelle parole dell'altro. Norelli definisce tali procedure prossime all'esorcismo: «in ogni caso, il modo di esprimersi dell'autore mi sembra indicare chiaramente che questo 'ridurre al silenzio' non è stato effettuato mediante argomenti [...], ma con la violenza, che sia da intendere o meno come violenza fisica»[93]. Se si considerano tali testimonianze, dunque, si può parlare di episodi di violenza verbale e di contrasti accesi tra i sostenitori delle profetesse e coloro che intendevano ripristinare l'ortodossia. Si tratta, potremmo di dire, di violenza dottrinale. In ogni caso, non si deve pensare solo ad uno scontro tra un vescovo e una profetessa, ma ad un contrasto che lacerava l'intera comunità. Piuttosto che a dibattiti teologici, si può pensare a conflitti di potere e a vere e proprie lotte fisiche per far tacere lo Spirito dell'avversario, utilizzando tutti i mezzi di cui si disponeva.

88. Eus., *Hist. eccl.* 5, 16, 7, SCh 41, pp. 47-48.
89. Eus., *Hist. eccl.* 5, 17, 3, SCh 41, pp. 53-54.
90. Sulla questione cfr. Jossa, 2007, p. 26.
91. Eus., *Hist. eccl.* 5, 16, 16-17, SCh 41, pp. 50-51; 5, 18, 13, pp. 58-59; 5, 19, 3, p. 60.
92. Norelli, 2003, pp. 181-182.
93. Norelli, 2003, p. 185.

La notizia dell'opposizione di un altro vescovo ad una profetessa della Nuova Profezia è riportata dallo stesso Eusebio[94]: Sota di Anchialo tentò di espellere il demonio di Priscilla, ma gli ipocriti che appoggiavano la donna non lo permisero. In questo caso il confronto tra i due è descritto come un tentativo di esorcismo e non come una discussione; lo scontro dovette comportare una sorta di costrizione della persona considerata ossessa, urla, grida, convulsioni e agitazione, con la presumibile partecipazione di tutto il gruppo che assistette all'incontro. Il contesto del brano lascia intendere che i sostenitori di Priscilla salvarono la donna dalla violenza fisica, ma provocarono una rissa tra gruppi[95]. L'incontro dei vescovi con le profetesse esprime, inoltre, uno scontro di più vasta portata: l'autorità della Chiesa era rappresentata, ormai, non dai rappresentanti della gerarchia ecclesiastica, non dai vescovi, ma dai nuovi profeti, coloro che potevano interpretare lo Spirito[96]. Le profetesse, dunque, insieme a Montano, si rapportarono ai detentori del potere civile e religioso, nella consapevolezza che questi ultimi intendessero controllare e dirigere quella stessa vita collettiva sul cui sviluppo essi conoscevano –sia pure parzialmente– le decisioni divine[97].

Gli avversari di Montano non negavano alle profetesse l'ispirazione di uno Spirito, ma identificavano tale Spirito con uno Spirito di errore. Si tentava di combattere non solo il contenuto delle loro profezie, ma anche e soprattutto lo Spirito che le animava con mezzi usuali nel contesto culturale e religioso di quell'epoca. Anche le riunioni in cui si confrontavano cattolici e montanisti prevedano una lotta tra Spiriti che comportava da parte di entrambi i gruppi pratiche e mezzi adatti a far tacere lo Spirito dell'avversario. Le riunioni, pertanto, non dovettero prevedere solo discussioni, ma anche azioni di lotta concreta per prevalere sugli altri, con urla, formule di esorcismo, imprecazioni e aggressioni non solo verbali, ma anche fisiche. Tali azioni non erano considerate crudeltà o atti di prevaricazione, ma mezzi per impedire all'inganno di fare proseliti[98].

I montanisti, da parte loro, accusavano gli avversari di essere 'uccisori dei profeti' perché non avevano accolto i loro profeti, quelli che essi ritenevano fossero coloro che il Signore aveva promesso di inviare al suo popolo[99]. Così facendo, riprendevano tradizioni già diffuse nel giudaismo e nel protocristianesimo relative alla persecuzione dei veri profeti e al trionfo dei falsi profeti. Tale condizione veniva ideologicamente sfruttata da certi aderenti alla Nuova Profezia nel tentativo di legittimare la loro condizione di minoranza messa ai margini e rifiutata[100]. Eu-

94. *Hist. eccl.* 5, 19, 3, SCh 41, p. 60.
95. Norelli, 2013, pp. 187-188.
96. Mayer, 1952, p. 1344.
97. Sul rapporto tra profezia e potere, cfr. Menozzi, 1999.
98. Norelli, 2013, pp. 191-192.
99. Eus., *Hist. eccl.* 5, 16, 12, SCh 41, pp. 49-50.
100. Cfr. Norelli, 2003, 19-48; Id., 2013, pp. 179-180.

sebio, tuttavia, sottolinea che nessuno dei montanisti o delle sue donne era stato perseguitato dai giudei o ucciso, nessuno crocifisso; nessuna delle sue donne era stata flagellata nelle sinagoghe giudaiche o lapidata. L'anonimo antimontanista ricordato da Eusebio[101] segnala che i montanisti, dopo Massimilla, non avevano fatto registrare alcun altro caso di profetismo. Tra gli stessi avversari, tuttavia, non mancarono coloro che in qualche modo espressero connotazioni positive nei confronti delle donne: lo stesso autore, ad esempio, attesta che quando consideravano i costumi dei loro seguaci si esprimevano «con efficacia e in modo degno di fede»[102].

La profezia delle due donne aveva avuto grande successo, soprattutto in Asia: Ancira, in Galazia, era divenuta terreno molto fertile per la loro profezia e proprio in quel territorio si erano creati forti dissensi tra le Chiese, per risolvere i quali erano dovute intervenire le comunità della Gallia, con i loro martiri[103].

Massimilla stessa paragona la sua condizione a quella di un lupo scacciato dai nemici: anche in questo caso si può parlare non di violenza fisica, ma di forme di opposizione violenta all'annuncio profetico. L'oracolo 16[104], infatti, parafrasando *Mt*. 7, 15, esprime la consapevolezza da parte di Massimilla di essere rifiutata e allontanata da coloro che non le prestavano fede e la giudicavano negativamente, come un lupo in veste di agnello.

Nel movimento montanista si registrò anche la nascita di una letteratura femminile: alle profetesse la tradizione attribuisce, infatti, raccolte di oracoli che i seguaci tenevano in considerazione ancor più delle sacre Scritture[105]. Pur se limitata, tale letteratura affermò la concezione secondo cui anche le donne potessero mettere per iscritto le proprie esperienze religiose, ponendosi alla guida di gruppi o correnti spirituali[106].

Di Masimilla si sono conservate alcune profezie di tono apocalittico che preannunziavano episodi di estrema violenza, come guerre e rivolgimenti[107], la fine della profezia e di ogni cosa che si sarebbe realizzata dopo di essa. Proprio Massimilla, in prospettiva antiromana, ritiene che le guerre di Marco Aurelio segnino l'inizio della fine del mondo ormai prossima[108]. Nell'*Oracolo* 13 afferma:

101. Eus., *Hist. eccl*. 5, 17, 4, SCh 41, p. 54; cfr. anche Epif., *Pan*. 48, 2, 1-2, GCS 31, p. 221.

102. Eus., *Hist. eccl*. 5, 16, 9, SCh 41, p. 48.

103. Eus., *Hist. eccl*. 5, 3, 4, SCh 41, pp. 26-27.

104. *Oracolo 16* (Lo Spirito dice per mezzo di Massimilla): *Sono cacciato lontano dalle pecore come un lupo. Non sono un lupo. Io sono parola, spirito e forza* (in Aune, *La profezia nel primo cristianesimo*, cit., p. 576); cfr. anche Eus., *Hist. eccl*. 5, 16, 17, SCh 41, p. 51.

105. Ipp., *Ref*. 8, 19, 1, ed. Marcovich, cit., p. 338.

106. Cfr. Gramaglia, 1984, p. 160.

107. Eus., *Hist. eccl*. 5, 16, 18, SCh 41, p. 51.

108. Cfr. G. Rinaldi, 1995, p. 103.

«Dopo di me non ci sarà più un profeta, ma solo la fine»[109]. Il messaggio profetico della donna contempla, pertanto, l'annuncio di episodi violenti in relazione all'attesa degli ultimi tempi, avvertiti come una realtà prossima, attesi con grande tensione e drammaticità[110].

La rivelazione in tal modo continuava ad esprimersi attraverso la mediazione di uomini e donne di cui lo Spirito si serviva e non solo attraverso i ministri già costituiti all'interno delle comunità; la loro autorità, pertanto, finiva per assumere peso maggiore rispetto a vescovi, presbiteri e diaconi, generando un vero e proprio conflitto di autorità. I vescovi, infatti, non erano ispirati direttamente dallo Spirito, come lo erano le profetesse. Le profetesse del montanismo proponevano un modello ecclesiologico non conforme a quello che si era affermato nel corso del II secolo, fondato sull'autorità della gerarchia ecclesiastica e sull'autorità della parola divina riconosciuta in un gruppo di scritti ritenuti normativi.

Il movimento di Montano e delle sue profetesse, inoltre, fu ferocemente ascetico, assetato di sofferenza e perfino di martirio[111], in linea con la concezione secondo cui erano soprattutto i martiri risorti nella carne che dovevano diventare cittadini del Millennio[112]: il martirio costituiva spesso l'esito più ambito del movimento montanista. La letteratura antimontanista, ad esempio, contestò fortemente l'operato di un tal Alessandro che si fece passare per martire[113]. Un oracolo montanista, destinato specificamente alle donne, contrappone ad un destino naturale per una donna una sorte liberamente scelta: l'oracolo, infatti, invita le donne a non morire nel proprio letto, per aborto o per febbre, ma nel martirio[114].

Nel caso di Massimilla, la sua dote profetica si concluse con il presunto suicidio, scelto anche da Montano[115]. L'Anonimo di cui parla Eusebio tramanda, infatti, come perirono Montano, Massimilla e Teodoto, uno dei primi personaggi della congrega. Montano e Massimilla, spinti da uno spirito di follia, si sarebbero impiccati, non insieme, ma ognuno nel tempo fissato per la propria morte: essi posero fine ai loro giorni alla maniera di Giuda il traditore[116]. Teodoto, amministratore della cassa comune, fu come sollevato e portato verso il cielo; egli, infatti, smarrì il lume della ragione, si affidò allo spirito di errore e stramazzò a terra, fa-

109. *Oracolo* 13, in Aune, 1996, 576; cfr. anche Epif., *Pan*. 48, 2, 4, GCS 31, p. 222. Sull'oracolo cfr. Cattaneo, 1997, p. 186, n. 18; Visonà, 1993, pp. 158-159.

110. Valerio, 2007, p. 165.

111. Cfr. Eus., *Hist. eccl*. 5, 16, 20, SCh 41, p. 52.

112. Cohn, 1976, p. 29; Berruto, 1998, pp. 85-100.

113. Mayer, 1952, p. 1345.

114. Cfr. *Oracolo 9*: (Lo Spirito parla): *Non desiderare di morire nel letto, nel dare alla luce bambini o a causa di febbri, ma tra i tormenti del martirio, perché sia glorificato quegli che ha sofferto per voi* (in Aune, *La profezia nel primo cristianesimo*, cit., p. 575). Sulla tematica cfr., in particolare, Klawiter, 1980, pp. 251-261; Tabbernee, 1985, pp. 33-44.

115. Eus., *Hist. eccl*. 5, 16, 13. 15, SCh 41, p. 50.

116. *Hist. eccl*. 5, 16, 13, SCh 41, p. 50.

cendo una fine miserevole[117]. In tal caso, l'episodio di violenza assume i connotati di un atto autolesionistico effettuato dalla stessa protagonista insieme a Montano, il fondatore della setta.

In definitiva, alla fine del II secolo il fenomeno montanista diede nuova linfa nelle Chiese alle esperienze dell'estasi e della profezia e segnò un'aperta conflittualità tra la tendenza carismatica e le gerarchie ecclesiastiche[118]. La Nuova Profezia introdotta dalle profetesse legate a Montano rivela un profondo cambiamento nella considerazione che si aveva nelle comunità delle origini dell'importanza della profezia. Il montanismo fu soprattutto un movimento di rinnovamento carismatico sorto all'interno del cristianesimo orientale, che aveva un maggior numero di aspetti in comune con i movimenti millenaristi giudaici del periodo del secondo tempio e con il movimento sorto intorno a Gesù che con la profezia diffusa all'interno del cristianesimo durante la seconda metà del I secolo. Il montanismo divenne eresia e proprio tale connotazione fece sì che dopo l'esperienza di Montano i profeti e le loro rivelazioni fossero circondati da minore considerazione all'interno delle comunità, fossero sottoposti a forme più o meno evidenti di controllo e in diverse occasioni respinti come eretici: tale atteggiamento coinvolse ancor più le figure di donne profetesse. Nel cristianesimo delle origini, dunque, come nel giudaismo, furono motivazioni sociali, più che teologiche, a determinare il lento declino del profetismo[119]. Tale orientamento non fu solo di parte cattolica; forme di diffidenza verso il profetismo femminile sono attestate anche nelle Omelie pseudoclementine[120], che riflettono tendenze di sette giudeo-cristiane ereticali, forse in polemica con gli Elchesaiti[121].

Il dibattito relativo ai ministeri femminili e alla possibilità che le donne potessero prendere parte al profetismo continuò negli anni successivi. Un esempio è costituito da Origene, che oscilla tra l'ammissione delle donne ai ministeri femminili, come quello della profezia, nonostante la debolezza del loro sesso[122] e la diffidenza verso il profetismo in generale[123].

Origene, che usa parole dure contro i montanisti e contro il ruolo da essi concesso alle donne, ammette, tuttavia, che anche a queste è stato dato il carisma profetico. Egli esprime perplessità soprattutto sul fatto che Priscilla e Massimilla

117. *Hist. eccl.* 5, 16, 14, SCh 41, p. 50.

118. Cfr. Visonà, 1993, pp. 153-156.

119. Aune, 1996, p. 350.

120. Cfr. Waitz, 1904, p. 154; Thraede, 1972, coll. 242-243; Schäfke, 1979, pp. 523-524.

121. Mazzucco, 1989, p. 92.

122. *Om. Giud.* 5, 2, GCS 30, p. 492: *Ci furono molti giudici uomini in Israele, ma di nessuno di loro si dice che fu profeta, tranne che di Debora, una donna. Anche stando al solo senso letterale, questo fornisce una consolazione non piccola al sesso femminile. Le donne, dunque, non pensino che per la debolezza del loro sesso non possano ricevere il carisma della profezia, ma comprendano e credano che merita questo carisma la purezza del cuore, non la diversità del sesso.*

123. *C. Cels.* 7, 5-6, SCh 150, pp. 24-26.

profetassero in pubblico, nelle assemblee, davanti a uomini, in forme che egli non trovava attestate in nessun passo delle sacre Scritture, né per le figlie di Filippo, né per Debora, né per Maria, sorella di Aronne, né per Olda, né per Anna.

Proprio l'esempio di Massimilla e Priscilla viene presentato dall'anonimo autore del *Dialogo tra un montanista e un k* della seconda metà del IV secolo[124] e da Didimo di Alessandria[125] per deplorare il fatto che le donne parlassero in pubblico o scrivessero libri di propria iniziativa e a proprio nome, in direzione contraria a tutti gli esempi biblici e ai precetti paolini.

Secondo Epifanio[126], sulla scia del movimento dei montanisti anche altri movimenti dissidenti, come quello dei Quintilliani o Pepuziani, avevano tra le fondatrici donne, quali Quintilla e, come i montanisti, definivano tali donne 'profetesse'. I Quintilliani davano grande risalto alla figura di Eva perché fu la prima a mangiare il frutto dell'albero della sapienza e ritenevano legittimo il profetismo femminile, richiamandosi all'esempio della sorella di Mosè e delle figli di Filippo. Lo stesso Epifanio[127] attesta che i seguaci di tale movimento ammettevano le donne anche tra il clero[128], nella convinzione che il sesso non contasse, sulla base dell'epistola di Paolo ai Galati (*Gal*. 3, 28): *in Cristo non c'è più maschio né femmina*. Si narra che, durante le loro assemblee, entravano sette vergini, vestite di bianco e con fiaccole in mano, per rivelare gli oracoli al popolo. Con la loro ispirazione, con atteggiamenti e gesti che esprimevano considerazioni amare sulla vita umana, inducevano nei fedeli forte commozione, ne provocavano il pianto fino ad ottenere un sincero pentimento dei peccati[129]. In tal caso, dunque, ci si trova di fronte ad episodi di violenza 'psicologica' in cui gli astanti sono coinvolti in credenze eterodosse e false non con metodi coercitivi e violenti, piuttosto con metodi persuasivi.

Quanto a forme di violenza da intendersi come seduzione si può fare riferimento anche ad un'altra profetessa menzionata da Firmiliano, vescovo di Cesarea di Cappadocia, in una lettera inviata a Cipriano nel 256[130]. Nella lettera si ripor-

124. *Dial*. *Mont*. *et Ort*. 5, 1. 9, ed. Berruto Martone, 1999, pp. 85-89.

125. *De Trin*. 3, 41, 3, PG 39, 987-990: *Tra le profetesse, la Scrittura conosce le quattro figlie di Filippo, Debora, Maria, sorella di Aronne e Maria, madre di Dio… Ma essa non comprende libri scritti a loro nome. Al contrario, l'Apostolo lo proibisce nella Prima a Timoteo… e ancora nella Prima ai Corinzi…, e ciò comporta che non è permesso ad una donna di scrivere impudentemente libri, di propria autorità, né di insegnare nelle assemblee, e che, in questo modo, esse offendono il loro capo, l'uomo. Il motivo per cui si impone il silenzio alle donne è chiaro: l'insegnamento della donna ha causato, alle origini, un grave danno al genere umano, poiché, come scrive l'Apostolo «non è stato l'uomo ad essere ingannato, ma la donna»*. Secondo quanto afferma Didimo, scrivere un libro equivale ad una forma di pubblico insegnamento (cfr. Gryson, 1974, p. 151).

126. *Pan*. 49, 1-3, GCS 31, pp. 241-244.

127. *Pan*. 49, 2, 5; 3, 2, GCS 31, p. 243; cfr. anche Aug., *De haer*. 27, CCh 46, p. 303.

128. Probabilmente le donne erano ammesse, insieme agli uomini, ai gradi di patriarchi e di *koinonoi*, che nella gerarchia del clero montanista precedevano quelli di vescovo, presbitero, diacono (cfr. Gir., *ep*. 41, 3, CSEL 54, p. 313).

129. Epif., *Pan*. 49, 2, 2-4, GCS 31, pp. 242-243.

130. Cfr. Cypr., *ep*. 75, 10, CSEL 3/2, pp. 816-818.

ta che, dopo la morte di Alessandro Severo, attorno al 235, in occasione di un terremoto che si ebbe nel Ponto e nella Cappadocia e di forme di persecuzione contro i cristiani, in quei territori si parlava di una donna che andava in estasi e rivendicava il ruolo di profetessa ispirata dallo Spirito Santo. Secondo Firmiliano, la donna era invasata dal demonio[131]. L'esperienza descritta da Firmiliano sembra alludere ad una tipologia simile ai fenomeni estatici montanisti; lo stesso Firmiliano, infatti, nella lettera, poco prima, aveva riferito delle 'nuove profezie' di Montano e Prisca[132].

La donna si rendeva protagonista di eventi prodigiosi e preannunziava che ci sarebbe stato un forte tremore della terra; durante l'inverno camminava a piedi nudi sulla neve senza subire alcun danno; i fedeli le obbedivano e seguivano il suo percorso; attirò a se anche un presbitero di campagna, un tal Rustico, e un diacono. Lei stessa consacrava il pane eucaristico, con la formula di rito, e battezzava molti secondo le regole ecclesiastiche. La sua predicazione ebbe fine quando un esorcista riuscì a dimostrare che si trattava di un'indemoniata; la donna stessa, peraltro, aveva preannunziato l'attacco nei suoi confronti da parte di un nemico[133]. Anche in questo caso, il brano lascia intendere che non si trattò di un dibattito teologico, quanto piuttosto di un conflitto di potenze, in cui l'esorcista ebbe la meglio.

In quest'epoca, inoltre, continuano ad essere attestate forme di profetismo femminile anche in ambiente ortodosso, sebbene in forme circoscritte e controllate. I *Canoni ecclesiastici degli Apostoli*[134] (III secolo-inizi IV) fanno riferimento a vedove cui nella preghiera venivano concesse rivelazioni e la *Didascalia degli Apostoli*[135] (III secolo) tramanda che le vedove potevano svolgere un ministero di guarigione attraverso l'imposizione delle mani. Ancora nel IV secolo le *Costituzioni apostoliche*[136] attestano la presenza nelle comunità cristiane di uomini o donne in possesso del carisma della profezia, cui viene raccomandata l'umiltà; alle donne, in particolare, viene ricordato che le profetesse del passato non si erano ritenute superiori agli uomini, ma avevano circoscritto la propria azione nei loro limiti, con atteggiamento moderato. L'invito alla moderazione rivolto alle donne con

131. Cfr. Cyp., *ep*. 75, 10, 3, CSEL 3/2, p. 817: *Allora giunse nei nostri luoghi improvvisamente una donna che, in stato di estasi, si spacciava per profetessa e si comportava facendo credere di essere piena di Spirito Santo… Con queste menzogne e millanterie (il demonio, che parlava per mezzo della donna) si era impossessata delle menti di ciascuno, perché gli obbedissero e lo seguissero dovunque desse l'ordine di seguirlo e li guidasse {…}. Diceva anche che se ne sarebbe andato in Gerusalemme, facendo finta di essere venuto di là*.

132. Cfr. Cyp., *ep*. 75, 7, CSEL 3/2, pp. 814-815.

133. Sull'episodio cfr. Nicolotti, 2011, pp. 570-574.

134. *Canoni ecclesiastici degli Apostoli* 21, 1: *Cefa disse: «Siano costituite vedove in numero di tre. Due siano assidue alla preghiera per tutti coloro che sono nella prova, e {siano pronte} a {ricevere} le rivelazioni per colui che ne ha bisogno»* (tr. Cattaneo, 1997, n. 197, p. 645).

135. In Cattaneo, 1997, n. 188d, p. 630.

136. *Const. Apost*. 8, 2, 9-10, SCh 336, p. 138.

doni carismatici riconosciuti, tuttavia, può far pensare che all'epoca dello scritto dovette verificarsi qualche episodio increscioso.

*

L'analisi condotta ha consentito di mettere in rilievo come la profezia femminile nella Chiesa primitiva fu tenuta in considerazione e apprezzata, anche se, con modalità e argomentazioni diverse, si cercò di controllarla e di concederle uno spazio ridotto. Sicuramente si può affermare che, stando alle fonti, in età apostolica essa generò all'intero delle comunità non veri e propri episodi di violenza fisica, ma conflitti di autorità tra profeti e profetesse, implicando, in qualche caso, forme di apostasia, intesa come violenza dottrinale. Assai diffusa fu la concezione della morte violenta dei veri profeti in linea con l'Antico Testamento: lotta, violenza e conflitto furono ritenuti elementi indispensabili del vero profetismo.

Sono attestati casi di profetismo martiriale, legato a figure femminili: le martiri profetizzano episodi di violenza verso se stesse o verso i propri compagni di fede, prevedendo e annunciando il martirio e confermano come la dimensione profetica si leghi alla persecuzione e alla morte violenta. La loro profezia è rivolta non solo ai cristiani, ma anche a quanti sono fuori della comunità, come pagani e giudei. Si sono registrati anche casi in cui le profetesse non vengono ascoltate e, pertanto, non esitano ad annunciare sofferenze e cataclismi, al termine dei quali coloro che si oppongono alla loro missione saranno puniti.

In linea con la bibliografia critica di riferimento, è risultato che a distinguere la donna profetessa cristiana da figure simili del cristianesimo antico sono, come specifica Giorgio Jossa[137], il 'carattere della sua proclamazione' e la sua 'origine soprannaturale'. Il carattere teologico si riferisce non solo all'origine soprannaturale della profezia, ma anche al suo ruolo, alla sua autorità all'interno della comunità, al suo rapporto con le altre autorità ecclesiali. Si può, pertanto, definire un nuovo insegnamento che viene comunicato alla comunità dei fedeli con autorevolezza e carisma.

La dimensione profetica non costituisce un elemento accessorio, ma un aspetto intrinseco al martirio: essa è concessa alla martire direttamente da Dio, viene da Dio e rende manifesto il volere di Dio. Il carisma profetico, che si esprime attraverso il dono delle visioni, come ha evidenziato Anna Carfora[138], presenta elementi di originalità nel tipo di comunicazione che lo caratterizza, in quanto la profezia è destinata a tutta la comunità cui la martire appartiene, anche alle folle non cristiane. Significativo, in tal senso, è risultato il caso di Marciana di Cesarea che si rivolge ai pagani e ai giudei.

All'interno del protocristianesimo la profezia continua ad essere intesa nella linea della tradizione classica come predizione degli avvenimenti futuri e dei misteri

137. Jossa, 2007, p. 23.
138. Carfora, 2007, p. 157.

dell'universo, ma si carica di una nuova connotazione, quella cioè di disvelare il giudizio di Dio sul corso della storia; la profetessa diviene colui che rende manifesta la volontà della Provvidenza in riferimento allo svolgersi della vicenda umana[139].

Il maggior numero di episodi di violenza è attestato nelle fonti in relazione ai movimenti eterodossi all'interno dei quali le donne profetesse avevano assunto un ruolo di primo piano. Gli attacchi polemici contro le due donne che profetavano con Montano non intendevano contestare la legittimità del profetismo cristiano, ma sottolineare le condizioni in cui esso doveva avvenire, ovvero che la condotta dei profeti dovesse essere ineccepibile da un punto di vista morale, che l'insegnamento dovesse essere fedele alla tradizione apostolica, che il messaggio venisse comunicato in forma comprensibile.

Alla profezia femminile si legano sia episodi di violenza fisica, sia episodi di violenza verbale. La violenza fisica si connette soprattutto alle manifestazioni della profezia delle donne montaniste, variamente intese come forme di violenza estatica, di violenza demoniaca, di astrazione dai sensi, di esorcismo, a conferma del legame assai consolidato nel cristianesimo dei primi secoli tra eresia, violenza, magia e demonio. Le stesse profezie di tono apocalittico delle profetesse di Montano preannunciano episodi violenti e drammatici che preludono alla fine dei tempi.

Le forme di violenza verbale scaturiscono dagli incontri tra gruppi diversi, ognuno dei quali rivendica la giusta dottrina e combatte la falsa profezia, lo Spirito di errore dell'avversario. Durante i dibattiti i contendenti sembrano basarsi non tanto su citazioni scritturistiche o argomentazioni teologiche, quanto piuttosto sul tentativo di prevalere sull'avversario con ogni mezzo di cui si dispone, includendo anche urla, scontri fisici e costrizioni. Si tratta di opposizione violenta all'annuncio profetico delle donne, in cui la parola diventa efficace e ferisce come un atto di violenza fisica. Si sono registrati episodi di violenza psicologica nei confronti degli avversari o di chi non crede nel proprio annuncio e nella piena affermazione di se stesso. Le fonti ricordano anche casi estremi in cui la violenza fisica è rivolta verso se stessi: è il caso degli scrittori che riportano la notizia secondo cui Montano e Massimilla si sarebbero suicidati. Anche se gli autori hanno potuto accentuare i toni con cui hanno descritto le lacerazioni all'interno delle comunità dovuti all'azione della profezia femminile, si può presumere, tuttavia, che i conflitti interni dovettero essere forti e a volte drammatici e il dibattito dottrinale cedere il posto ad altre forme di scontro e di violenza.

Donna, potere e profezia, come ha evidenziato Adriana Valerio[140], costituiscono tre aspetti della conflittualità religiosa derivante dal mancato riconoscimento della legittima autonomia della donna: il potere, soprattutto quello della gerarchia ecclesiastica, come nel caso delle profetesse legate a Montano, ha dovuto confrontarsi con tale carisma, soprattutto quando esso si esprimeva in forme eversive

139. Menozzi, 1999, p. 512.
140. Valerio, 1995, p. 6.

rispetto al proprio ordine costituito. La donna profetessa, infatti, non cedeva ai condizionamenti, in quanto manifestava la propria parola e la propria azione grazie ad un dono profetico concesso direttamente da Dio. Il conflitto finiva per coinvolgere i rapporti di potere e di controllo sulla vita dei fedeli: fu proprio questa ingerenza ad esasperare il rapporto con le profetesse di Montano; i vescovi, da parte loro, potevano contestare le profetesse in base al potere che essi avevano di discernere gli spiriti, distinguendo la vera dalla falsa profezia, e di condannare ed escludere dalla comunità ecclesiale i falsi profeti.

Nel corso dell'indagine è tornata all'attenzione la questione se si possa ritenere che dalla metà del II secolo si siano verificate le condizioni per un declino del profetismo cristiano. Sono confermate le ipotesi di Forbes[141], Cattaneo[142], Filoramo[143] secondo cui la profezia continuò a coesistere con l'istituzione ecclesiastica e che, pertanto, si continuò ad esercitare la funzione profetica nella Chiesa, in quanto l'eredità profetica divenne prerogativa di altri soggetti. La corrente di pensiero oggi più accreditata individua le cause della 'metamorfosi' del profetismo cristiano nella istituzionalizzazione del cristianesimo. I motivi di una crisi decisiva possono individuarsi nella diffusione dei gruppi gnostici e montanisti, per contrastare i quali la Chiesa ricorse al canone del Nuovo Testamento, all'episcopato monarchico, alle definizioni dogmatiche, ad ordinamenti liturgici più rigidi. Soprattutto nel montanismo si è voluto vedere la causa principale proprio in ragione del fatto che tale movimento aveva portato ad una esplosione di profetismo a carattere estatico, allargato anche alle donne.

In definitiva, sono emersi alcuni aspetti legati all'esperienza storica della profezia femminile, ovvero la legittimazione del ruolo del profeta-donna, la funzione pubblica e/o politica della sua profezia, tratti di conflittualità con le istituzioni ecclesiastiche, ma anche l'utilizzo ideologico della profezia femminile per confermare in alcuni casi l'ordine costituito.

Bibliografía

Adinolfi, A.: *Il femminismo della Bibbia*, Roma 1981.

Arcari, L.: «Il simbolismo della donna nella letteratura apocalittica», in A. Valerio (cur.), *Donne e Bibbia Storia ed esegesi*, Bologna 2006, pp. 277-304.

Ash, J.L.: «The Decline of Ecstatic Prophecy in the Early Church», *Theological Studies* 37, 1976, pp. 227-252.

Aulisa, I.: *Giudei e cristiani nell'agiografia dell'alto medioevo*, Bari 2009.

Aune, D.E.: *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, ed. it. a cura di O. Ianovitz, Brescia 1996.

Bastiaensen, A.A.R. et alii, *Atti e passioni dei martiri*, Milano 1987.

141. Forbes, 1995..
142. Cattaneo, 1997.
143. Filoramo, 1996, pp. 836-853; Id., 1998, pp. 95-107; Id., 1999, pp. 347-354; Id., 2005.

Berruto Martone, A.M.: *Dialogo di un montanista con un ortodosso*, Bologna 1999.

Berruto, A.M.: «Millenarismo e montanismo», *Annali di Storia dell'Esegesi* 15/1, 1998, pp. 85-100.

Bobichon, Ph.: *Dialogue avec Tryphon. Édition critique, traduction, commentaire*, Fribourg 2003.

Carfora, A.: «Martiri cristiani e carisma profetico», in Carfora-Cattaneo (cur.), *Profeti e profezia*, *Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Pozzo di Giacobbe, Trapani, 2007, pp. 143-147.

Carfora, A.: *La Passione di Perpetua e Felicita. Donne e martirio nel cristianesimo antico*, Palermo 2007.

Cattaneo, E.: *I ministeri nella Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milano 1997.

Ceresa-Gastaldo, A.: *Gerolamo, Gli uomini illustri*, Firenze 1988.

Cohn, N.: *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano 1976.

Consolino, F.E.: «La donna negli Acta martyrum», in Mattioli (cur.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992, pp. 100-102.

Corsini, E.: «Proposte per una lettura della «Passio Perpetuae»», in *Forma futuri: Studi in onore del cardinale Michele Pellegrino,* Turin, 1975, pp. 481-541, 575-579.

D'Angelo, M.R.: «Women in Luke-Acts: A Redactional View», *Journal of Biblical Literature* 109, 1990, pp. 441-461.

Fabris, R. / V. Gozzini, *La donna nell'esperienza della prima chiesa*, Roma 1982.

Filoramo, G.: «La crisi del profetismo nella tradizione cristiana primitiva», *Humanitas* 51, 1996, pp. 836-853.

Filoramo, G.: «La profezia nel primo cristianesimo nel quadro del mondo mediterraneo antico», *Rivista di storia e letteratura religiosa* 35/2, 1999, pp. 347-354.

Filoramo, G.: «Riflessioni in margine al profetismo cristiano primitivo», *Rivista di storia e letteratura religiosa* 34, 1998, pp. 95-107.

Filoramo, G.: *Profeti e profezia. Politica, potere e società nella storia del cristianesimo*, Bologna 2000.

Filoramo, G.: *Veggenti Profeti Gnostici. Identità e conflitti nel cristianesimo antico*, Brescia 2005.

Forbes, C.. *Prophecy and inspired Speech in Early Christianity and its Hellenistic Environment*, Tübingen 1995.

Franco, E.: «La visione della donna in alcuni testi problematici dell'epistolario paolino», in D. Abignente-M.A. Giusti-N. Rodinò (cur.), *La Donna nella Chiesa e nel Mondo*: *studi promossi dalla Facoltà teologica dell'Italia meridionale e dalla Commissione diocesana donna,* Napoli 1988, pp. 185-202.

Frend, W.H.C.: «Montanism: Research and Problems», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 20/3, 1984, pp. 521-537.

Frend, W.H.C.: *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.

Gaiffier, B. de : «Un calendrier franco-hispanique de la fin du XIIe siècle», *Analecta Bollandiana* 69, 1951, p. 305.

Gaiffier, B. de: «Les notices Hispaniques du Martyrologe Romain», *Analecta Bollandiana* 58, 1940, pp. 80-81.

Giannarelli, E.: «Fra profezia ignorata e profezia nascosta: la storia esegetica di Anna (Lc. 2, 36-38)», in A. Valerio (cur.), *Donna potere e profezia*, Napoli 1995, pp. 61-63.

Gordini, G.D.: s.v. «Marciana di Cesarea di Mauritania, vergine, santa, martire», *Bibliotheca Sanctorum* 8, Roma 1967, p. 685.

Gramaglia, P.A.: *«Personificazioni e modelli del femminile nella transizione dalla cultura classica a quella cristiana»,* in G. Galli (cur.), *Interpretazione e personificazione. Personificazioni e modelli*

del femminile. Atti del Nono Colloquio sulla Interpretazione (Macerata, 6-8 aprile 1987), Genova 1988, pp. 113-114.

Gramaglia, P.A.: *Tertulliano, De virginibus velandis*. *La condizione femminile nelle prime comunità cristiane*, Roma 1984.

Green, E.E.: «E le vostre figlie profetizzeranno». Donne e profezia nelle Sacre Scritture», in Valerio (cur.), *Donna potere e profezia*, Napoli 1995, pp. 46-47.

Gryson, R.: *Il ministero della donna nella chiesa antica*. *Un problema attuale nelle sue radici storiche*, Roma 1974.

Guibert, J. de: «Saint Victor de Césarée», *Analecta Bollandiana* 24, 1905, p. 261.

Hansen, G.Ch.: *Sokrates Kirchengeschichte*, Berlin 1995.

Harnack, A.: *Manuale di storia del dogma*, II, Mendrisio 1912.

Hill, D.: *New Testament Prophecy*, Atlanta 1979.

Jossa, G.: «Sul problema del declino del profetismo cristiano», in A. Carfora-E. Cattaneo (cur.), *Profeti e profezia*. *Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani, 2007, pp. 17-30.

Klawiter, F.C.: «The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of women in Early Christianity: A Case Study of Montanism», *Church History* 49, 1980, pp. 251-261.

Labriolle, P. de: *La crise montaniste*, Paris 1913.

Lampe, G.W.H.: «Martyrdom and Inspiration», in W. Horbury-B. McNeil (cur.), *Suffering and martyrdom in the New Testament*, Cambridge 1981, pp. 118-135.

Leipoldt, J.: *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Berlin 1962.

Lomanto, V.: «Rapporti fra la «Passio Perpetuae» e «Passiones» africane», in AA.VV., *Forma futuri*. *Studi in onore del card. M. Pellegrino*, Torino 1975, pp. 569-570; 575-579.

Lupieri, E.: *L'Apocalisse di Giovanni*, Milano 1999.

Mahé, J.P.: *Commentaire*, in *Tertullien, La Chair du Christ*, II, Paris 1975.

Marcovich, M.: *Hippolytus*. *Refutatio omnium haeresium*, Berlin-New York 1986.

Marucci, C.: «La donna e i ministeri nella Bibbia e nella tradizione», *Rassegna di Teologia* 17, 1976, pp. 285-286.

Mayer, A.: s.v. «Montano e Montanismo», in *Enciclopedia Cattolica*, Città del Vaticano 1952, p. 1343.

Mazza, M.: *Lotte sociali e restaurazione autoritaria nel III secolo d.C.*, Bari 1973.

Mazzucco, C.: *'E fui fatta maschio'*. *La donna nel cristianesimo primitivo (secoli I-III)*, Firenze 1989.

Menozzi, D.: «Profezia e potere. Aspetti politici del profetismo cristiano», *Cristianesimo nella Storia* 20, 1999, pp. 511-520.

Michel, O.: *Prophet und Märtyrer*, Gütersloh 1932.

Monceaux, P.: *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne depuis les origines jusq'à l'invasion arabe*. III. *Le IVe siècle, d'Arnobe à Victorin*, Paris 1905.

Musurillo, H.: *The Acts of Christian Martyrs*, Oxford 1972.

Nicolotti, A.: *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, Turnhout 2011.

Norelli, E.: «Aspetti dell'autocomprensione profetica nella prima metà del II secolo sullo sfondo del conflitto tra vera e falsa profezia», in *Dimensioni e problemi della ricerca storica* 1, 2003, pp. 19-48;

Norelli, E.: «Parole di profeti, parole sui profeti. La costruzione del montanismo nei frammenti dell'Anonimo antimontanista (Eusebio di Cesarea, Storia ecclesiastica 5,16-17)», in G. Filoramo (cur.), *Carisma profetico*. *Fattore di innovazione religiosa*, Brescia 2003, pp. 107-130.

Norelli, E.: «Presenza e persistenza dei ruoli carismatici : il caso delle assemblee sul montanismo nel II secolo», *Ricerche storico-bibliche* 25, 2013, pp. 165-195.

Penna, R. (cur.), *Il profetismo da Gesù di Nazaret al montanismo*. Atti del IV Convegno di studi neotestamentari (Perugia, 12-14 settembre 1991). Ricerche Storico Bibliche 5, 1993 (numero monografico).

Pesce, M.: «La profezia cristiana come anticipazione del giudizio escatologico in 1 Cor 14, 24-25», in C. M. Martini (ed.), *Testimonium* Christi, Brescia 1985, pp. 379-438.

Prinzivalli, E.: «Perpetua la martire», in F.E. Consolino (cur.), *Roma al femminile*, Bari 1994, pp. 174-175.

Rinaldi, G.: «Donne autonome e innovative. Le donne cristiane viste dai pagani», in Valerio (cur.), *Donna potere e profezia*, Napoli 1995, pp. 97-119.

Robeck, C.M.: *Prophecy in Carthage. Perpetua, Tertullian, and Cyprian*, Cleveland 1992.

Saxer, V.: «Afrique latine», in G. Philippart (ed.), *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, I, Turnhout 1994, pp. 68-70.

Saxer, V.: *Saints anciens d'Afrique du Nord*, Città del Vaticano 1979.

Schäfke, W.: «Frühchristlicher Widerstand», in *Aufstieg und Niedergang der Römischen* Welt, II, 23, 1, Berlin-New York 1979, pp. 523-524.

Schüssler Fiorenza, E.: «Apocalyptic and Gnosis in the Book of Revelation and Paul», *Journal of Biblical Literature* 92, 1973, pp. 567-571.

Schüssler Fiorenza, E.: «The Quest for the Johannine School: the Apocalypse and the Fourth Gospel», *New Testament Studies* 24, 1977, pp. 424 ss.;

Schüssler Fiorenza, E.: *In Memory of Her. A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York 1986[2].

Simonetti, M.: *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Soveria Mannelli 1994.

Sorci, P.: «Diaconato ed altri ministeri liturgici della donna», in U. Mattioli (cur.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992, pp. 331-364.

Sorci, P.: «Ministeri liturgici della donna nella Chiesa antica», in C. Militello, *Donna e ministero, un dibattito ecumenico*, Roma 1991, pp. 17-30.

Steck, O.H.: *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten*, Heidelberg 1965.

Tabbernee, W.: «Early Montanism and Voluntary Martyrdom», *Colloquium* 17, 1985, pp. 33-44.

Thraede, K.: «Frau», *Reallexicon für Antike und Christentum*, VIII, Stuttgart 1972, coll. 242-243.

Valerio, A.: «Il profetismo femminile cristiano nel II secolo: bilancio storiografico e questioni aperte», in Carfora-Cattaneo (cur.), *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani, 2007, pp. 159-172.

Valerio, A.: «Le martiri del II secolo», in Ead., *Cristianesimo al femminile. Donne protagoniste nella storia delle Chiese*, Napoli 1990, pp. 48-53.

Valerio, A.: *Donne e Chiesa. Una storia di genere*, Roma 2016.

Vanni, U.: *L'Apocalisse: Ermeneutica, Esegesi, Teologia*, Bologna 1988.

Vauchez, A. (cur.), *Profeti e profetismi. Escatologia, millenarismo e utopia*, Bologna 2014.

Visonà, G.: «Il fenomeno profetico del montanismo», in Penna (cur.), *Il profetismo da Gesù di Nazaret al montanismo. Atti del IV Convegno di studi neotestamentari (Perugia, 12-14 settembre 1991)*. Ricerche Storico Bibliche 5, 1993 (numero monografico), pp. 149-164.

Waitz, H.: *Die Pseudoklementinen*, Leipzig 1904.

Wire, A.C.: *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric*, Minneapolis 1990.