

Paolo Prodi

Profezia e utopia nella storia del cristianesimo occidentale*

Allora Amasia (sacerdote di Betel) disse ad Amos: “Visionario vattene, ritorna nella terra di Giuda per guadagnarti il pane e fai là il profeta. Non profetizzare più a Betel. Questo è il santuario del re, il tempio della nazione!”. Amos rispose: “Non sono un profeta di mestiere, e non faccio parte di un gruppo di profeti. Sono un pastore e coltivo piante di sicomoro. Il signore mi ha chiamato mentre seguivo il gregge al pascolo e mi ha ordinato di portare il suo messaggio a Israele. E ora tu vuoi che io non profetizzi più contro il popolo di Israele, e che non parli più contro i discendenti di Isacco...” (*Am* 7,12-16).

Profezia e utopia sono storicamente realtà molto diverse: hanno in comune la condizione di essere escluse dai templi e dai palazzi del potere. La profezia, essenziale elemento della storia della salvezza dell'umanità, come strumento per la trasmissione della “voce” di un Dio trascendente che si contrappone alla realtà del potere che domina nel mondo, manifestata nei profeti dell'Antico Testamento e istituzionalizzata nella missione affidata da Cristo alla Chiesa è venuta meno con l'avvento della modernità e si è in qualche modo spezzata in due realtà diverse: da una parte, secolarizzandosi, è diventata utopia e progetto rivoluzionario come visione di un mondo ideale, “altro” rispetto a quello esistente che deve essere combattuto e in ogni caso trasformato; dall'altra parte la profezia è stata sostituita all'interno della Chiesa dalla “visione”, sussurrata nell'intimità al di fuori di un contesto storico e che trae la sua validità dall'adesione della Chiesa ufficiale o da modelli di santità elaborati ed approvati dalla Chiesa stessa.

* Il testo riporta la *Lectio magistralis* tenuta il 28 novembre 2012 dal Chiar.mo Prof. Paolo Prodi, docente emerito di Storia moderna all'Università di Bologna, in occasione dell'Inaugurazione

dell'anno accademico 2012-2013 della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale e dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose di Milano.

Naturalmente ogni parola di queste affermazioni meriterebbe un trattato a sé. Lasciando ai filosofi e ai teologi l'elaborazione più complessa dei concetti e denunciando ancora una volta i miei limiti di storico devo chiarire l'uso che faccio dei termini di profezia ed utopia anche per evitare equivoci troppo diffusi. Occorre innanzitutto chiarire che il significato della profezia va spogliato della sua più volgare interpretazione di predizione del futuro: la profezia può contenere previsioni e minacce ma rimane soprattutto contestazione del male dominante nel mondo, pronunciata a nome di Dio¹.

La convinzione che mi sono fatta come storico è che nel passaggio tra il medioevo e l'età moderna è scomparsa la profezia, sostituita nella modernità dall'utopia: all'interno della Chiesa essa è invece sostituita da un millenarismo a-storico, dalla visione mistica o da modelli di santità che non si pongono più il problema della storia umana come storia della salvezza. Questa evoluzione è stata tanto forte da far prevalere nel comune sentire dei cristiani degli ultimi secoli l'opinione deformata che la profezia coincida da una parte con la partecipazione privilegiata a colloqui con il mondo invisibile e dall'altra con la previsione di avvenimenti futuri come rivelazione divina confidata personalmente.

Occorre quindi richiamare brevemente che cosa si intenda per profezia nella tradizione ebraico-cristiana e che cosa si intenda per utopia nel pensiero moderno da Thomas More sino ai nostri tempi. Naturalmente si tratta soltanto di alcuni accenni senza la presunzione di affrontare *in recto* queste immense tematiche.

La profezia nell'Antico Testamento rappresenta sostanzialmente la contestazione del potere politico e sacerdotale dominante da parte di un personaggio escluso o esterno – diremmo oggi – al sistema, che sa leggere i segni dei tempi al di là degli interessi consolidati e rappresenta la voce di Dio per la condanna dell'ingiustizia e la proclamazione di un cammino di redenzione, di pace e di salvezza, del popolo ebraico. Si possono prendere naturalmente infiniti esempi ma al nostro scopo basterebbe leggere Isaia. Qui mi basta sottolineare che Mosè, l'unico uomo che riunisce la più alta carica istituzionale politico-religiosa (sommo sacerdote e nello stesso tempo capo del popolo di Israele) riconosce la necessità della profezia come esterna all'istituzione e in qualche modo concorrente con la legge nel fondare l'identi-

¹ Nella selva di pubblicazioni rinvio alla più recente raccolta di saggi pubblicati sotto la direzione di A. VAUCHEZ

(ed.), *Prophètes et prophétisme*, Seuil, Paris 2012.

tà di Israele, per natura sua estranea alla sede del potere: quando Giosuè denuncia che fuori dall'accampamento cominciano a profetare alcuni non autorizzati (Eldad e Medad) e chiede a Mosè di impedirlo, questi risponde: «Sei tu geloso per me? Fossero tutti profeti nel popolo del Signore e volesse il Signore porre su di loro il suo spirito» (cfr. *Nm* 11,25-29).

Con la predicazione del Vangelo da parte di Cristo la profezia viene in qualche modo istituzionalizzata: la Chiesa è una proclamazione della Parola di Dio non più solamente da parte di un singolo uomo ma da parte di una comunità che partecipa. La profezia va esercitata all'interno dell'assemblea e diviene prassi e struttura collettiva, secondo la definizione di san Paolo nella Prima lettera agli abitanti di Corinto:

Cercate dunque di vivere nell'amore, ma desiderate intensamente i doni dello Spirito, soprattutto quello di essere profeta. Infatti, chi parla in lingue sconosciute non parla agli uomini, ma a Dio, e nessuno lo capisce. Mosso dallo Spirito dice cose misteriose. Il profeta, invece, fa crescere spiritualmente la comunità, la esorta, la consola. Chi parla lingue sconosciute fa bene soltanto a se stesso, il profeta, invece, fa crescere tutta la comunità. Io sono contento se tutti voi parlate lingue sconosciute, ma lo sono ancor più se avete il dono della profezia. Perché il profeta è più utile di chi parla lingue sconosciute, a meno che qualcuno le interpreti, e così l'assemblea ne ricava un beneficio. [...] Lo stesso vale per i profeti. Parlino due o tre, e gli altri giudicheranno. Se però uno che sta seduto riceve una rivelazione da Dio, il primo smetta di parlare. Così uno dopo l'altro, potrete tutti profetizzare per istruire e incoraggiare gli uditori. Chi profetizza deve controllare il suo dono. Dio infatti non vuole il disordine ma la pace (1*Cor* 14,1-5.29-33).

Il principio fondamentale è che la Chiesa è una comunità storica la quale, voluta da Cristo, si è sviluppata come istituzione o come profezia istituzionalizzata secondo la bellissima pagina di Franz Rosenzweig che ho sempre avuto come punto di riferimento nel considerare il dualismo tra il potere politico e il potere sacro nell'Occidente cristiano²:

E così la fede fonda l'unione dei singoli in quanto singoli in vista di un'opera comune, e tale unione a buon diritto viene chiamata *ekklesia*. Infatti questo nome originario della chiesa è desunto dalla vita delle antiche repubbliche e sta ad indicare i cittadini convocati per deliberare

² F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Marietti, Genova 1985, 366-377.

insieme [...] Ma nell'*ekklesia* il singolo è e rimane singolo e solo la decisione è comune e diviene *res publica* [...] Il mondo che per l'ebreo è pieno di fluidi trapassi da 'questo' mondo al mondo 'futuro' e viceversa, per il cristiano si articola nel grande duplice ordinamento di stato e chiesa. Del mondo pagano si è detto, non erroneamente, che non conosceva né l'uno né l'altra. Per i suoi cittadini la *polis* era stato e chiesa a un tempo, ancora senza alcuna contrapposizione. Nel mondo cristiano stato e chiesa si divisero fin dall'inizio. Nel mantenimento di questa separazione si venne compiendo, da allora, la storia del mondo cristiano. E non che la chiesa soltanto sia cristiana e lo stato non lo sia. Il 'Date a Cesare ciò che è di Cesare' nel corso dei secoli non ha pesato meno della seconda metà del detto evangelico. Infatti da Cesare proveniva il diritto a cui i popoli si inchinano. E nella universale diffusione del diritto sulla terra si compie l'opera dell'onnipotenza divina, la creazione [...] Poiché dunque è nel mondo, visibile e dotata di un proprio diritto universale, la chiesa non è affatto il regno di Dio così come non lo è neppure l'impero.

Certamente si può osservare che proporzionalmente alla crescita del potere politico della Chiesa d'Occidente (lasciamo da parte il discorso più complesso della Chiesa ortodossa d'Oriente in cui la comunità eucaristica conserva in qualche modo una forza profetica nei riguardi del potere sacro imperiale nella misura in cui non ne intacca l'esercizio del potere) il profetismo tende a rifugiarsi nel monachesimo eremitico o a trasformarsi in opposizione eretica e particolarmente nel millenarismo che rifiutando la chiesa istituzionale e non rifugiandosi in una visione apocalittica, non vedendo una vicina fine dei tempi, crea una ideologia che predice e invoca un rinnovamento della società e della Chiesa, una nuova età dello spirito che caratterizza in vario modo tutti i movimenti spirituali del medioevo. Da Gioacchino da Fiore, di «spirito profetico dotato»³, secondo la nota definizione di Dante, in poi la protesta contro il potere si tinge di questa proiezione nel futuro che non *era* né predizione secondo i canoni dell'antico paganesimo né continuazione della profezia veterotestamentaria (che supposeva una liberazione del popolo ebraico) ma si tingeva dei colori della riforma come reazione alla Chiesa feudale. Il binomio profezia-riforma – è stato detto – diviene così una delle culture fondamentali costitutive della civiltà occidentale⁴. «Nei secoli dell'età medievale

³ H. GRUNDMANN, *Gioacchino da Fiore. Vita e opere*, a cura di L. POTESTÀ, Viella, Roma 1997.

⁴ J.W. O'MALLEY, *Quattro culture dell'Occidente*, Vita e Pensiero, Milano 2004 (or. amer., *Four cultures of the West*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass. 2004).

– come scrive Roberto Rusconi – avviene una sorte di sequestro istituzionale del carisma profetico, nel senso che, nel periodo compreso fra i secoli XII e XVI (almeno nell'area cattolica, sino al secolo XVII), il ruolo delle istituzioni ecclesiastiche inibisce lo svolgimento di un ruolo profetico a carattere carismatico e, di fatto, declassa il profeta a interprete oppure ad autore di predizioni, in un contesto fondamentalmente legato alle pagine dei libri»⁵.

L'antologia di scrittrici mistiche italiane diretta da Giovanni Pozzi e Claudio Leonardi aveva già confermato questa ipotesi sul versante femminile del fenomeno tra medioevo ed età moderna⁶. Giovanni Pozzi nell'Introduzione aveva posto nei giusti termini la necessità di distinguere il linguaggio profetico da quello mistico perché il profeta riceve da Dio l'incarico, il compito di proclamare pubblicamente le verità a lui comunicate mentre il colloquio del mistico con Dio rimane essenzialmente personale: «Se il mistico è passivo, il profeta è attivo; se l'esperienza del mistico è strettamente personale, quella del profeta è pubblica; se il mistico tende all'annientamento di sé, il profeta non conosce dissoluzione...»⁷. Queste osservazioni e questa distinzione tra linguaggio profetico e linguaggio mistico meriterebbero un approfondimento ben più forte anche nell'analisi delle testimonianze dei secoli moderni, come si accennerà più avanti. Rimane il fatto che la componente profetica, tranne alcune grandi eccezioni come Caterina da Siena e, se vogliamo Giovanna d'Arco, scompare dalla scrittura femminile del tardo medioevo.

Due sono in ogni caso le principali conseguenze della presenza e del declino della profezia nel cristianesimo occidentale: in primo luogo lo sviluppo di uno "spirito profetico" non soltanto escatologico ma legato alla speranza di rinnovamento della Chiesa e della società, inserito nel "tempo" e nella storia, alle diverse ere di una umanità in cammino (età del Padre, del Figlio e dello Spirito): quindi si apre una dinamica che prelude in qualche modo alla caratteristica rivoluzionaria dell'utopia moderna con lo scivolamento della profezia verso i movimenti eretici o "spirituali" che contrastano il potere clericale e politico del tempo. *La spaccatura che dilania dall'interno l'ordine francescano dopo la morte del fondatore può acquistare una nuova profondità se considerata come espressione di un dilemma tra il richiamo profetico alla*

⁵ R. RUSCONI, *Profezia e profeti dal secondo medioevo alla prima età moderna*, in G. FILORAMO (ed.), *Carisma profetico fattore di innovazione religiosa*, Morcelliana, Brescia 2003, 133-148 (agli

scritti di Rusconi rinvio anche per l'amplessima bibliografia sul tema).

⁶ G. POZZI - C. LEONARDI, *Scrittrici mistiche italiane*, Marietti, Genova 1988.

⁷ Ivi, 27-28.

conversione interiore e la proposta utopica dei "fraticelli" di riforma della società.

In secondo luogo si ha sul piano teologico l'affermazione della possibilità di una "rivelazione privata" di una "visione" personale che, secondo Karl Rahner possono essere mistiche o profetiche a seconda delle loro finalità: «Chiamiamo visioni "mistiche" quelle che, nel fine e nel contenuto, hanno di mira soltanto la vita religiosa e il perfezionamento del veggente. Denominiamo, invece, "profetiche" le visioni che, all'infuori di ciò, gli danno il motivo o l'incarico di rivolgersi al mondo circostante o addirittura alla Chiesa, insegnando, ammonendo o predicando il futuro»⁸.

Nella storiografia sino ai nostri giorni la profezia viene in ogni caso inserita nella categoria della "visione" personale e sottratta invece all'esperienza collettiva della Chiesa come comunità e istituzione: l'attenzione è stata soprattutto puntata sul millenarismo, sul messianismo e sull'apocalittica⁹.

Rimane invece completamente inesplorata da parte degli storici della Chiesa, a mio avviso, la categoria della profezia come componente fondamentale, accanto alla "Legge", del *diritto*, inteso questo nel senso più profondo come incarnazione del piano divino per i rapporti tra gli uomini all'interno della vita sociale. Per questo il detto evangelico «avete la Legge e i profeti» si traduce nel nuovo comandamento dell'amore per Dio e per il prossimo, comandamento che non può essere risolto soltanto in uno dei due termini. Non basta l'osservanza della legge e non basta la profezia ma la loro sintesi è nel messaggio evangelico «Fate anche agli altri quel che volete che essi facciano a voi: così comanda la legge di Mosé e così hanno insegnato i profeti» (*Mt* 7,12); «Tutta la legge di Mosé e tutto l'insegnamento dei profeti dipendono da questi due comandamenti» (*Mt* 22,40; cfr. anche *Lc* 16,16).

In realtà il richiamo alla profezia come componente quotidiana della vita della comunità e di ogni cristiano percorre tutta la letteratura dei padri della Chiesa e dei teologi medievali da S. Agostino in poi e fornisce la base per la nuova dottrina del diritto naturale come dimostra l'incipit del *Decretum* di Graziano. Il diritto naturale da una parte e le leggi e consuetudini dall'altra – cioè la legge e i profeti del

⁸ K. RAHNER, *Visioni e profezie*, Vita e Pensiero, Milano 1955, 22 (or. ted., *Visionen und Prophezeiungen*, Tyrolia Verlag, Innsbruck 1952).

⁹ A. VAUCHEZ (ed.), *L'attente des temps nouveaux. Eschatologie, millénarisme et visions du futur du Moyen Age au XX^e siècle*, Brepols, Turnhout 2002.

dettato evangelico – formano i due pilastri su cui si fonda la vita sociale del genere umano:

Humanum genus duobus regitur, naturali videlicet jure et moribus. Jus naturale est, quod in Lege et Evangelio continetur, quo quisque jubetur aliis facere, quod sibi volit fieri, unde Christus in Evangelio: “Omnia quaecumque vultis, ut faciant vobis homines, et vos eadem facite illis. Haec est enim Lex et Prophetarum”.

Si parla di solito di “dualismo cristiano” per indicare la tensione tra Stato e Chiesa, tra papato ed impero, ma più in profondità è proprio questo dualismo tra la legge ed i profeti che sta alla base della riflessione della grande scolastica nelle sue diverse componenti, riflessione che si allarga alla grande tematica del rapporto tra la coscienza e la legge, da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Occam sino ai grandi trattati della cosiddetta seconda scolastica “de iustitia et iure” e apre la strada alla moderna dialettica sul rapporto tra il diritto naturale e il diritto positivo ma scompare nella ecclesiologia tridentina¹⁰. Soltanto recentemente, negli anni che prepararono e seguirono il concilio Vaticano II, in particolare nella riflessione di Yves Congar¹¹, la profezia, dimenticata negli ultimi secoli, è rientrata nella teologia come problema ecclesiologico: fermento per la riforma di una Chiesa che trova in essa la sua identità di popolo di Dio¹². Il profeta comprende per illuminazione di Dio i segni dei tempi e si oppone nella sua debolezza al potere del male; la Chiesa, scrive Congar citando la costituzione *Lumen Gentium* del Vaticano II (n. 12), ha ereditato da Cristo profetismo, regalità, sacerdozio: «Il profetismo esiste, sia in tutto il popolo, legato ai carismi dello Spirito Santo, sia sul piano dei ministeri gerarchici, per la grazia del medesimo spirito»¹³.

Per comprendere l'evoluzione della profezia nei tempi moderni penso sia necessario porla in rapporto con l'utopia: sostanzialmente la mia impressione è che ci sia stato tra profezia e utopia uno scambio delle vesti, che l'utopia sia venuta assumendo una carica di sacro che ha contrassegnato tutti i secoli sino a noi e che la profezia abbia assunto all'interno della Chiesa cattolica la funzione utopica di un

¹⁰ Per alcune indicazioni generali cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna 2002.

¹¹ S. BARNAY, *Le futur antérieur: prophétisme européens au XX^e siècle*, in A.

VAUCHEZ (ed.), *Prophètes et prophétisme*, 287-350.

¹² Y. CONGAR, *Vera e falsa riforma nella Chiesa*, Jaca Book, Milano 1972 (or. fr., *Vrai et fausse réforme dans l'Église*, Cerf, Paris 1968), 151-174.

¹³ *Ivi*, 160.

“non luogo” a difesa di una deriva al di fuori della storia. Se non si comprende questo, ben difficilmente possono essere capiti alcuni fenomeni importanti per la storia umana in generale e per la storia della Chiesa. Non mi sembra che sino ad ora sia stata compiuta una riflessione di questo tipo nella storiografia che si interessa sia della profezia che dell'utopia come realtà in qualche modo storicamente separate oppure al contrario come intrecciate in modo inestricabile: vale certo la pena di porre il problema anche se non ho alcuna presunzione di dare soluzioni.

L'epicentro di questa trasformazione è dunque da ricercarsi tra la fine del '400 e i primi decenni del '500 ed io lo porrei decisamente tra le prediche del Savonarola sul profeta Aggeo del novembre 1494 e la prima edizione dell'*Utopia* di Thomas More nel 1516. La predicazione del Savonarola dal novembre 1494 sino alla sua morte non è altro che una ripresa e un commento dei profeti dell'Antico Testamento, Aggeo, Amos e Zaccaria, Ezechiele, Giobbe, Ruth e Michea per interpretare i segni dei tempi, denunciare la corruzione, proporre il rinnovamento religioso e civile della società¹⁴.

Certo è che il profetismo savonaroliano *si traduce in proposta politica, nel drammatico tentativo di costruire un governo “popolare” e si scontra con il nuovo potere del principe moderno teorizzato dal Machiavelli proprio mentre da una parte nasce l'utopia e dall'altra si diffondono, in parallelo con l'aggravarsi della crisi politica e religiosa dopo l'inizio delle guerre d'Italia, forme di uno pseudo-profetismo, pervaso dalle manifestazioni miracolistiche prodigiose e dalle previsioni di imminenti sciagure.*

L'utopia può nascere soltanto quando, con il passaggio alla modernità, si afferma il concetto di mutamento e si affaccia la possibilità di progettare una società alternativa a quella dominante e di lottare per la sua trasformazione in realtà. Per questo essa è strettamente congiunta nelle sue radici al passaggio dalla rivolta, dal colpo di stato (per sostituire un potere ad un altro nel quadro di un'immobilità di fondo delle strutture) alla rivoluzione come strumento per introdurre un nuovo ordine basato su un diverso progetto di società. Per questo

¹⁴ Sono costretto a rinviare a miei saggi precedenti: P. PRODI, *Gli affanni della democrazia. La predicazione del Savonarola durante l'esperienza del governo popolare*, in G.C. GARFAGNINI (ed.), *Savonarola e la politica*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 1997, 27-74; Id., *Profetismo e utopia nella genesi della demo-*

crazia occidentale, in G.C. GARFAGNINI (ed.), *Savonarola. Democrazia, tirannide, profezia*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 1998, 199-211; Id., *Introduzione*, in G. FRAGNITO - M. MIEGGE (ed.), *Girolamo Savonarola da Ferrara all'Europa*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2001, 5-18.

essa cresce nei secoli dell'età moderna, sbocca nelle grandi rivoluzioni della seconda metà del XVIII secolo e trova il suo apice nel secolo XIX con i "risorgimenti" nazionali e con il movimento universale del proletariato: la nazione e la classe sono i nuovi contenuti dell'utopia trasformata in ideologia. Chi conosce gli scritti giovanili di Karl Marx sulla *Judenfrage* sa quanto questa metamorfosi, con l'abbandono completo della profezia per la nuova ideologia, è stata profonda anche sotto l'aspetto antropologico. Non si può ora entrare nell'esame delle evoluzioni successive del XX secolo, quando penso non si possa più parlare di età dell'utopia perché è l'utopia-ideologia stessa a trasformarsi, con il nazifascismo e con il comunismo, in religione politica.

Ciò che si è detto sull'utopia presuppone quindi non un semplice processo di secolarizzazione a senso unico (dalla profezia all'utopia) ma una sacralizzazione dell'utopia stessa, ovvero sia un suo innesto in religioni che si staccano dalla "cristianità" tradizionale per nuovi mondi. Credo sia completamente inutile disputare sulla continuità o discontinuità del pensiero utopico di Thomas More ma è certo che, con la separazione dalla profezia, il suo è uno spartiacque che separa due epoche e due mondi non soltanto per i suoi contenuti (la nuova etica pubblica e privata, l'abolizione della proprietà privata e la comunione dei beni, ecc.) ma anche per il suo stesso proporsi come distinta da ogni messianismo millenaristico: è la visione di una modernità, senza luogo e senza tempo, agli antipodi di quella descritta o propugnata da Machiavelli. Certamente l'*Utopia* si pone ancora, in stretto rapporto con l'*Elogio della follia* di Erasmo da Rotterdam, in un quadro umanistico di universalismo cristiano. Come è stato recentemente scritto: «si può dire che l'"ottimo stato" descritto da More costituisce una rappresentazione di come le cose di questo nostro mondo potrebbero andare se gli uomini seguissero la loro natura razionale, ossia si lasciassero guidare dalla saggezza e dalla virtù invece che dalla follia o, ciò che è lo stesso, dalle passioni, dai vizi, dall'irrazionalità»¹⁵.

In questo quadro possono ancora convivere le istituzioni della cristianità con la proposta di una nuova etica e di un nuovo progetto politico, ma l'anno successivo, il 1517, questo quadro inizia ad andare in frantumi con la protesta di Lutero. Non occorre nemmeno aspettare l'evoluzione delle cose d'Inghilterra, la lunga parabola pubblica del

¹⁵ C. QUARTA, *Utopia: genesi di una parola-chiave*, «Idee» 42 (1999) 25-47; dello stesso autore il precedente volume

Id., *Tommaso Moro. Una reinterpretazione dell'"Utopia"*, Dedalo, Bari 1991.

More, la proclamazione dell'Atto di supremazia di Enrico VIII sulla Chiesa d'Inghilterra e l'esecuzione sul patibolo dello stesso More (1535). L'utopia viene strettamente legata ai nuovi movimenti politico-religiosi e si trasforma in ideologia con una biforcazione fondamentale tra la via del cristianesimo radicale e la via che porta alla fondazione delle nuove Chiese territoriali in diversi rapporti con i principi o con le comunità repubblicane in ascesa. Da parte sua il cristianesimo radicale si dividerà tra il cammino delle sette, caratterizzato dalla convinzione che l'utopia si possa attuare in una nuova società di perfetti e di eletti e che si dedicano alla costruzione di un "regno di Cristo" su questa terra, e il cammino di coloro che rimangono in qualche modo ancorati al mondo di Erasmo e More e che si vedono sempre più esclusi però da ogni tipo di influsso sulla società se non perseguitati e martirizzati sino a Francesco Pucci, Giordano Bruno e Tommaso Campanella (per fare solo alcuni nomi)¹⁶. Sono cacciati da tutt'Europa e visti con diffidenza da tutti i detentori del potere politico, di tutte le confessioni. Perseguitandoli il S. Ufficio dell'Inquisizione sembra adempia ad un servizio comune al servizio dell'Europa degli Stati (indipendentemente dalla loro confessione) per impedire il ritorno ad un passato imperiale-papale che è visto come un nemico dai nuovi Stati confessionali.

Paradossalmente esiste un filone sotterraneo che collega il mondo della fine del Quattrocento a quello tra fine Cinquecento e primo Seicento. La figura riemergente non è quella dei profeti commentati dal Savonarola ma quella di Mosé, sacerdote e condottiero, capo politico e spirituale che libera il popolo ebraico dalla schiavitù d'Egitto per condurlo nella terra promessa dove sgorga latte e miele. Tommaso Campanella in particolare nei suoi *Articoli prophetales*, ma anche in tutta la sua magmatica produzione a cavallo tra profezia e utopia, riprende il tema borgiano di una monarchia universale-papale di un pontefice-sacerdote-imperatore e propone di abolire tutte le leggi statali positive lasciando in vigore un diritto canonico riformato, ridotto a un solo e semplice codice sul modello del Deuteronomio¹⁷:

¹⁶ Nell'immensa letteratura cfr. da ultimo il bel libro di G. CARVALE, *Il profeta disarmato. L'eresia di Francesco Pucci nell'Europa del Cinquecento*, Il Mulino, Bologna 2011.

¹⁷ T. CAMPANELLA, *Articoli prophetales*, ed. by G. ERNST, La Nuova Italia, Firenze 1977, 158-159. Cfr. P. PRODI, *Una storia della giustizia*, 315. Questa è pro-

prio la soluzione che Tomaso Campanella negli stessi anni aveva esposto anche al pontefice Paolo V in un suo memoriale del settembre 1606: «Perché li principi cercano di gittar a terra li canoni ed alzar le loro prammatiche e costituzioni, seguendo Vostra Beatitudine la pietà che dice *'solve fasciculos deprimentes'*, abbrevii le cause: *'velociter reddens quod iu-*

Item et leges civiles abrogabuntur, canonicae solum in usu erunt, sed non tot codicibus ut sunt repetitae et saepe abrogatae ah aliis pontificibus, ab aliis stabilitae et tot bullis confarcinatae, et codicibus multis sparsae et glosis adumbratae, sed reducentur in breve Deuteronomium facile ut quilibet subito eas intelliget, et non sint nobis frenum, sed doctrina.

Si tratta comunque, ormai, di utopie, sia nel rimpianto per un diritto immobile di una cristianità riportata nel primo millennio, prima della frattura definitiva tra Oriente e Occidente, come anima di un corpo politico incamminato su ben altre strade, sia nella proposta di un diritto canonico nuovamente codificato come fondamento della stessa società civile e dei suoi diritti particolari. Ovviamente questo modello come tutti i modelli utopici concorrenti delle sette religiose per l'instaurazione di una città di Dio sulla terra viene respinto, sconfitto dal nuovo sistema degli Stati e si disperde in più direzioni: dall'elaborazione dell'ideologia di un arcaica età dell'oro, che riprende il mito antico ma sembra molto diversa proprio per la sua carica utopica, per la possibilità storica di un nuovo mondo di giustizia e di eguaglianza al mito della "terra promessa" in cui si riversa l'ansia di rinnovamento del puritanesimo nord-americano. Soprattutto pervade la riflessione intellettuale, filosofica e giuridica, sul diritto naturale come fondamento di un nuovo ordine universale come è dimostrato dalla lettura di Tommaso Campanella da parte di Ugo Grozio¹⁸.

L'utopia perde quindi il suo contenuto u-topico, trova un luogo intellettuale per diventare o la base del pensiero costituzionale moderno o l'ideologia della rivoluzione come progetto rousseauiano di un nuovo uomo-cittadino, di una nuova umanità giustificata non più dalla Chiesa ma dalle strutture politico-sociali che possono redimerlo dal male. In questa fiducia nella possibilità di creare un'umanità nuova mediante un progetto riformatore o rivoluzionario si compie non un semplice processo di secolarizzazione ma una vera e propria trasfusione del linguaggio profetico e messianico all'interno del nuovo pensiero politico.

stum est'. Questo fu profetato dal Messia nella persona di Vostra Beatitudine. Dunque tolga la legge civile, che basta solo la canonica; e di questa che son tre tomi, e replicano lo stesso o ritrattano, se ne faccia uno solo, come il *Deuteronomio*, dove basta un libricello a tutte le cause. Così si tolga la lunghezza delle liti, l'adulterio delle leggi per li dottori, la difficoltà lunga dello studio, e si leggeran li padri e non le glosse varie. E tutt'i

principi vedendo quanto è buono, piglieran questo modo, *acclamantibus populis*, e cesserà la grande iniquità che *'sedet loco iudicii'*, e l'inganno della plebe meschina; né saria se non bene che sian volgarì ad ogni nazione».

¹⁸ Vedi l'introduzione di L. FIRPO a T. CAMPANELLA, *Aforismi politici*, con il commento di Ugo Grozio, Giappichelli, Torino 1941.

Così si spiega anche il coinvolgimento dell'elemento gioachimita come componente delle ideologie che nascono con la rivoluzione francese e si sviluppano nel quadro dello storicismo romantico dell'Ottocento¹⁹. Anche attraverso questo profetismo secolarizzato l'utopia, il "non luogo" e il "non tempo", diventa l'umanità, la patria, l'uguaglianza, la classe: fuoco nelle menti degli uomini, per usare l'espressione di James H. Billington²⁰. Quando la sacralità e il potere, l'utopia e la realtà rimangono in dialettica abbiamo le religioni civiche, quando tendono ad identificarsi abbiamo le religioni politiche che hanno caratterizzato il secolo scorso. Così si spiega il coinvolgimento del pensiero utopico come elemento positivo ma anche come elemento negativo.

La più recente e acuta storiografia ha parlato di un ritorno del "millenarismo" gioachimita nel processo di formazione dei nuovi miti dal Risorgimento ai totalitarismi e della sua funzione come strumento per la formazione del nuovo uomo politico, fosse esso il mazziniano repubblicano o il fascista educato ad essere protagonista dell'avvento della nuova era, di un'età dello Spirito²¹. Nelle religioni politiche l'utopia torna quindi a rifondersi, dopo secoli di laica presa di distanza, con il profetismo di tipo millenaristico per divenire l'ideologia portante di ogni processo, rivoluzionario o pseudorivoluzionario, di fondazione di una nuova "era".

Così si spiega la delusione che ha coinvolto il pensiero utopico nel declinare del secolo scorso con il tramonto delle grandi ideologie. Certamente abbiamo avuto un sussulto con il movimento del 1968: anche nella gioventù accademica della mia generazione fummo ben pochi allora a non essere attratti dalle grandi tematiche in cui venivano resuscitate le grandi passioni mescolando spesso senza adeguato discernimento, profezia, utopia e ideologia in una riscoperta storiografica della guerra dei contadini del Cinquecento applicata alla lotta per la giustizia nel mondo contemporaneo.

Ma la fantasia degli intellettuali e l'interesse accademico non riuscirono a trasformarsi in utopia e tanto meno a trovare uno sbocco rivoluzionario nonostante l'iniezione del principio della speranza di

¹⁹ *Gioacchino da Fiore nella cultura contemporanea* (Atti del 6° Congresso internazionale di studi gioachimiti S. Giovanni in Fiore), Viella, Roma 2005, con rinvio all'ampia bibliografia sul tema.

²⁰ J.H. BILLINGTON, *Con il fuoco nella mente. Le origini della fede rivoluzionaria*, Il Mulino, Bologna 1986 (or. ingl.,

Fire in the Minds of Men: Origins of the Revolutionary Faith, Temple Smith, London 1980).

²¹ F. DE GIORGI, *Millenarismo educatore. Mito gioachimita e pedagogia civile in Italia dal Risorgimento al fascismo*, Viella, Roma 2010.

Ernst Bloch. Non ne fu assolutamente capace per le sue contraddizioni infantili: il motto “l’immaginazione al potere” fu proprio paradossalmente il contrario di ogni proposta utopica in senso rivoluzionario. In quegli anni, in quel clima di crisi dell’ideologia marxista, del crollo del comunismo di Stato non si è colto il peso della storia dell’esistenza del problema del potere o se vogliamo, del male, in ogni caso del dominio dell’uomo sull’uomo e la violenza implicita nel pensiero utopico: l’utopia è divenuta una debole invocazione ad una “società giusta” e quindi a suo modo “visione”. L’unico risultato è stata la nascita di alcuni centri di studio sull’utopia in tutto il mondo, in Italia (Bologna, Lecce) e il diffondersi di un interesse che ha raggiunto notevoli risultati storiografici proprio in proporzione all’impotenza del nuovo pensiero utopico²².

Il risultato è stato un travisamento complessivo dell’utopia parallelo a quello che si verificava a proposito della profezia all’interno di tutte le Chiese, in ambito cristiano. Questo fenomeno riguarda infatti tanto i paesi cattolici quanto quelli passati alla Riforma. Anche in questi ogni tipo di profezia è fatto coincidere e non a torto con il cristianesimo radicale delle sette, degli “schwärmer” o esaltati: ciò però ha comportato, checché ne abbia scritto la tradizionale storiografia della riforma, un fortissimo controllo su ogni tipo di scrittura e di predicazione che potesse aprire la strada ad un discorso profetico: la lettura personale della Scrittura apre certamente la strada alla libertà di coscienza individuale ma non ad una contestazione collettiva delle ingiustizie, dei mali della società. Anzi da questo punto di vista – come anche sulle innovazioni come il catechismo e le professioni di fede – il mondo protestante precede il mondo cattolico in quanto più aperto ai problemi della modernità. Basta pensare al trattato di Lutero *Contro i profeti celesti* (contro Carlostadio) che racchiude secoli interi di storia europea²³: Thomas Müntzer e i fanatici come lui, le bande degli anabattisti e tutti coloro che rifiutano il giuramento e la sacralità del po-

²² Per notizie sul *Centro interdipartimentale di ricerca sull’Utopia* di Bologna diretto da Vita Fortunati (ma anche per prime indicazioni generali di studiosi e istituzioni europee coinvolte) vedi: <http://www2.lingue.unibo.it/utopia>. Nel novembre 1982 si costituisce presso l’università del Salento il Gruppo di ricerca sull’utopia e viene in seguito riconosciuto come Centro interdipartimentale nell’Università del Salento. Trasferisce la sua attività in questo campo e vara due iniziative: i Convegni utopici internazionali ad anni alterni, necessari per

la verifica delle posizioni raggiunte, per il confronto e lo scambio con altri studiosi; la Collana di studi e testi «L’utopia - Per una società giusta e fraterna» (prima presso Angeli, Milano; poi definitivamente presso Dedalo, Bari). La sintesi più significativa nel volume di A. COLOMBO, *L’utopia. Rifondazione di un’idea e di una storia*, Dedalo, Bari 1997).

²³ LUTERO, *Opere scelte*, vol. 8, *Contro i profeti celesti sulle immagini e sul sacramento (1525)*, a cura di A. GALLAS, Claudiana, Torino 1999.

tere politico sono pericolosi come sovversivi del nuovo ordine statale, almeno quanto gli aborriti papisti. Ancora nella Ginevra calvinista della seconda metà del Cinquecento si ritiene intollerabile la pretesa del fiorentino Francesco Pucci, esule perseguitato dall'Inquisizione, di possedere il carisma della profezia: «le don de la Prophétie extraordinaire estant cessé en l'Eglise», come proclama collegialmente la massima autorità della Chiesa, il Concistoro²⁴.

Certo è che nei paesi legati alla Chiesa di Roma abbiamo non solo la repressione condotta attraverso il S. Ufficio dell'Inquisizione ma una più raffinata manipolazione delle coscienze che prende anche forme di cui ho parlato in altri saggi dai modelli di santità a ciò che si può chiamare disciplinamento sociale: la clausura non riguarda soltanto i corpi femminili ma diventa in qualche modo il modello di vita di perfezione e un abito che separa la vita interiore di colui o colei che si è dedicato/a alla santità sottraendosi alla vita reale.

Quest'accento può forse servire per mettere in luce un passaggio centrale, la metamorfosi del profetismo nella fabula mistica, studiata da Michel de Certeau: "fabula" che si sviluppa nel secondo Cinquecento con il consolidarsi delle Chiese territoriali e che riempie il Seicento europeo nella ricerca di un mondo dell'invisibile²⁵. Questa metamorfosi, nel passaggio dal profetismo (parola che giustamente de Certeau non usa più per questo periodo) alla visione mistica, tra rivelazioni celesti, possessioni angeliche o diaboliche, introspezioni autobiografiche e ricostruzioni oniriche non si spiega se non con uno scollamento con la vita reale (con la società che viene lasciata sotto il dominio della politica e del clero) e anche con la teologia come ricerca sulla rivelazione e sulla storia della salvezza. Sono stati compiuti negli ultimi anni studi fondamentali sul mondo mistico de Cinque-Seicento, particolarmente su quello femminile rinchiuso nei monasteri contemplativi, con studi finissimi sul rapporto tra la scrittura femminile e l'analisi dell'anima, sull'intervento dei confessori sia come filtri sia come strumenti di "autorizzazione" e di diffusione delle nuove credenze o devozioni: le rivelazioni personali provocano la formazione di una nuova frontiera tra vera e falsa santità molto diversa da quella dei precedenti secoli medievali e dalle devozioni popolari tradizionali²⁶.

²⁴ Cit. da A. PROSPERI, *L'eresia del libro Grande (Giorgio Siculo)*, Feltrinelli, Milano 2000, 365.

²⁵ M. DE CERTEAU, *Fabula mistica. La spiritualità religiosa tra il XVI e XVII secolo*, Il Mulino, Bologna 1987.

²⁶ G. ZARRI (ed.), *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, Rosenberg & Sellier, Torino 1991.

Ciò che mi sembra sbagliato nella più diffusa storiografia e che può provocare deformazioni interpretative è la persistenza dell'identificazione del mistico con il profeta: il profeta non ha bisogno di alcuna autorizzazione e spesso anzi viene respinto e martirizzato dal potere politico come da quello sacro; la previsione di cose future non ha nulla a che fare con la profezia se non come conseguenza di un giudizio sul mondo e sulla storia: nella visione mistica invece non si trova alcuna traccia della comprensione dei "segni dei tempi" che è alla base della profezia. Come già notava Paolo nel brano della Prima lettera ai Corinzi riportato all'inizio, la mistica nel suo linguaggio in traducibile di parole e di immagini è un discorso tra il singolo e Dio che non coinvolge la comunità. La giusta ricerca sulla scrittura femminile come elemento di lungo periodo che illumina per la prima volta zone tanto scure della spiritualità e della cultura italiana ed europea tra medio evo ed età moderna non può permettere di porre sullo stesso piano la profezia, intrisa di impegno religioso e civico di una Caterina da Siena o, se vogliamo, di una Giovanna d'Arco, con le mistiche visionarie del Seicento²⁷. Il profeta, uomo o donna che sia, non può essere sovrapposto al mistico in modo semplicistico: gli intrecci, che pure esistono vanno studiati nell'incrocio con la realtà della vita della Chiesa e della società del suo tempo²⁸.

Come ha sottolineato recentemente Elena Brambilla nell'Introduzione ad una sua recente raccolta di saggi sulle visioni mistiche e le possessioni demoniache «dalla teologia barocca alla medicina illuminista»²⁹, nel passaggio tra il Seicento e il Settecento, nella "crisi della coscienza europea" si passa da una visione del mondo in cui la credenza nelle presenze angeliche o diaboliche fanno parte della quotidianità, della cultura teologica e della visione del cosmo ad un'epoca in cui la spiegazione viene cercata sul piano scientifico e medico: il miracolo e le visioni rimangono ma come eccezioni che in quanto tali devono essere rigidamente provate dall'autorità ecclesiastica. Il pontificato di Prospero Lambertini, Benedetto XIV, a metà del Sette-

²⁷ G. POZZI - C. LEONARDI, *Scrittrici mistiche italiane*.

²⁸ Dall'Introduzione di G. ZARRI al volume E.A. MATTER - G. ZARRI, *Una mistica contestata. La Vita di Lucia da Narni (1476-1544) tra agiografia e autobiografia*, Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2011, XIII: «Il mistico, come il profeta, parla in nome di Dio e a favore della comunità: è un inviato e come tale deve

essere riconosciuto. Tale riconoscimento è tanto più necessario e richiesto nel caso delle mistiche. Come donne esse hanno bisogno di una doppia autorizzazione...».

²⁹ E. BRAMBILLA, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Viella, Roma 2010.

cento non rappresenta soltanto il punto più acuto della perdita di autorità del Pontefice romano di fronte agli Stati nazionali ma costituisce anche il maggior tentativo di rendere compatibili i fenomeni di origine soprannaturale, tutti questi fenomeni, con la nuova razionalità emergente, particolarmente con la riforma del processo di canonizzazione³⁰. Tra miracoli veri e presunti, visione vere e presunte la Chiesa è costretta a misurarsi con la nuova scienza per mantenere il controllo del sacro sotto la sua giurisdizione all'ombra delle congregazioni romane. La profezia e le stesse visioni sono totalmente espulse dalla formazione del modello di perfezione che viene proposto al cristiano: per i candidati alla santità esiste solo la investigazione "de vita et moribus", la dimostrazione delle virtù eroiche comprovate dai miracoli dimostrati in processi che si concludono con una sentenza.

Occorrerà attraversare la fornace ardente della Rivoluzione francese per vedere una rinascita del rapporto tra pensiero religioso e realtà, per trovare una denuncia del rapporto inquinato di potere tra trono e altare che ha pervaso tutta la storia moderna. Arriviamo così ad Antonio Rosmini: *Le cinque piaghe della santa Chiesa* rappresenta il primo libro profetico dopo secoli, una profezia che cerca i segni dei tempi anche con un'analisi adeguata alla nuova scienza storica dell'Ottocento. Anche questa comprensione profetica si scontra con la gerarchia ecclesiastica: l'opera del Rosmini viene condannata dalla congregazione dell'indice mentre si spalancano le porte (anche la coincidenza cronologica è importante) alle visioni, con le apparizioni di Lourdes che saranno poi riprese nei secoli successivi a Fatima e altrove sino alla più recente manifestazione di Medjugorje. Non si vuole qui affrontare il problema complesso della devozione popolare imponente e suggestiva verso questi fenomeni, non si vuole giudicare il loro valore come espressione di pietà, di una *pietas* che rappresenta uno dei pilastri fondamentali della vita cristiana, ma sottolineare il fatto indubbio che ciò ha contribuito, anche per la mancanza di un approfondimento teologico, a confondere il piano della profezia con quello delle apparizioni, alla trasformazione della denuncia profetica del male che domina il mondo in "segreti" la cui amministrazione spetta alla gerarchia ecclesiastica.

Eppure la profezia è sopravvissuta anche nel declinare dell'età tridentina della Chiesa ed ora cercata in altre direzioni e in altre testimonianze: voci profetiche sono definite quelle di risonanza mondiale co-

³⁰ M.T. FATTORI (ed.), *Le fatiche di Benedetto XIV. Origine ed evoluzione dei trat-*

tati di Prospero Lambertini (1675-1758), Ed. di Storia e Letteratura, Roma 2011.

me Dietrich Bonhöffer e Simone Weil, o quelle più vicine come Primo Mazzolari, Zeno Saltini, Lorenzo Milani ed ora Carlo Maria Martini³¹. In realtà vengono chiamati profeti coloro che – appartenenti alla gerarchia ecclesiastica, a ordini di perfezione oppure semplici cristiani comuni – hanno rotto il silenzio dominante nei confronti del potere per denunciare situazioni di arretratezza o di ingiustizia all'interno della Chiesa o nel mondo³². Qui si vuole soltanto dire che si è in qualche modo rotto o indebolito il collegamento tra la testimonianza personale profetica e la realtà comunitaria-istituzionale della Chiesa: negli ultimi secoli si è passati, mi sembra, da una marginalizzazione della profezia, osteggiata ma in qualche modo tollerata e compresa, ad una sua espulsione e condanna da parte della Chiesa istituzionale: in qualche modo si è ripresa, contro coloro che si aprivano ad un discorso critico, la condanna del profetismo contenuta nel brano di Amos riportato *in exergo* all'inizio: «tu vuoi che io non profetizzi più contro il popolo di Israele, e che non parli più contro i discendenti di Isacco...», con una identificazione totale della Chiesa con il potere di Israele, di cui non si può parlare male. Accanto alla ricerca storica finalizzata a comprendere quanto questo sia stato importante per la diminuzione delle voci profetiche a episodi marginali e spesso intrinsecamente deboli e quanto la soppressione di queste voci abbia pesato sulla crisi delle stesse istituzioni ecclesiastiche, sulle “piaghe” della Chiesa (pensiamo ai grandi problemi degli scandali finanziari e della pedofilia) e nella concezione del cristiano come perpetuo minorenne per la quale parlare di un semplice laico come cristiano “adulto” è diventato scandaloso, confondendo la virtù dell'obbedienza con l'annullamento della libertà e della coscienza personale. Sono state scritte negli ultimi decenni e si vanno tuttora scrivendo migliaia di pagine sul tema della “laicità” nell'esame del rapporto tra il cristianesimo e il mondo moderno: a parte gli equivoci tra i diversi significati del termine “laico”³³, si costruisce

³¹ M. GARZONIO, *Il profeta. Vita di Carlo Maria Martini*, Mondadori, Milano 2012.

³² Ricordo la citazione di Savonarola fatta da don Milani; dopo aver richiamato la sua definizione da parte di Machiavelli come “profeta disarmato”, scrive: «Magro bilancio per la Chiesa il giorno del rogo di Savonarola: due fraticelli salgono in paradiso ed un Papa ed un Vescovo precipitano nell'inferno. Non è un giorno di festa per la Chiesa [...] Chi guarda la realtà quotidiana dei

poveri invece che i libri dei ricchi sembra un profeta dinanzi al mondo che legge solo quelli», cfr. P. PRODI, *Sacerdozio e impegno politico. Don Milani non era una bandiera della contestazione civile*, «Didascalie. Rivista della scuola trentina» 1° ottobre 1997, 25-28.

³³ P. PRODI, *La laicità tra Chiesa e Stato*, in V. COTESTO - A. FEBBRAIO - E. PACE - R. SEGATORI (ed.), *Il pluralismo religioso tra politica, diritto e società*, Rubettino, Soveria Mannelli 2010, 151-162.

quasi sempre il ragionamento sulla base di un rapporto antinomico (a binomi contrapposti: Chiesa/Stato, popolo di Dio/gerarchia, laico/fedele) che rischia di deformare la realtà ed appiattire tutto il problema nell'unica dimensione di rapporti di potere, se non si scava più in profondità il tema della legge e della profezia.

È necessaria quindi una riflessione anche sul piano teologico e in particolare ecclesiologico per considerare la funzione profetica della Chiesa come comunità e per non permettere che essa si disperda nei rivoli delle sette, dei cosiddetti "movimenti" e delle utopie. Se si beatifica Rosmini e non si recupera il suo pensiero non si fa che aggravare la crisi stessa della Chiesa proprio anche dal punto di vista dell'indebolimento della sua giurisdizione spirituale nel momento in cui l'autorità tradizionale viene meno e non riesce ad essere sostituita né da un'autorità gerarchica burocratica né da quella carismatica.

Sino ad ora le uniche indicazioni le possiamo trovare nelle riflessioni che Italo Mancini ha condotto sulle orme di Dietrich Bonhoeffer e che danno un contenuto alla funzione profetica della Chiesa come Chiesa di popolo nell'opposizione al male del potere come lo stesso Bonhoeffer scrive in una lettera dal carcere (3 agosto 1944): «In modo particolare la *nostra* chiesa dovrà opporsi ai vizi dell'*hybris*, dell'adorazione della forza, dell'invidia e dell'illusionismo in quanto radici di tutti i mali...»³⁴. Definizione valida sia nella condanna della violenza nazista della prima metà dello scorso secolo sia nella denuncia del pericolo insito nell'ideologia e nella tecnica mediatica contemporanea.

Dopo il concilio Vaticano II non abbiamo avuto, salvo alcune eccezioni, lo sviluppo di una riflessione sulla profezia che pure sembrava implicita nelle grandi visioni di papa Giovanni XXIII e nelle deliberazioni conciliari sulla Chiesa e il mondo moderno. La riflessione teologica sulla valenza profetica dei testi papali e conciliari, come comprensione dei segni dei tempi mi sembra sia stata oscurata dal dibattito conservazione/innovazione e dalle preoccupazioni pastorali del magistero ecclesiastico³⁵. D'altra parte la mancanza di una distinzione tra profezia e utopia ha provocato un'esplosione nella direzione, del tutto diversa, del pensiero utopico: penso sia stato uno dei fattori di debolezza di questi movimenti della cosiddetta "Chiesa di base", debolezza che ha poi provocato o permesso la rivincita del potere ec-

³⁴ I. MANCINI, *Teologia ideologia utopia*, Queriniana, Brescia 1974, 277.

³⁵ G. BERCEVILLE, *Le second concile du Vatican; une assemblée prophétique*,

in PH. BORDEYNE - L. VILLEMEN (ed.), *Vaticano II et la théologie. Perspectives pour le XXI^e siècle*, Cerf, Paris 2006, 219-246.

clesiastico e dei fondamentalismi. Dopo pochi anni ha preso il sopravvento una strumentalizzazione da parte della cosiddetta teologia della liberazione (per la quale la profezia prende il posto dell'utopia come ideologia rivoluzionaria) seguita ben presto dalla reazione del potere politico ed ecclesiastico ossessionato dal fantasma di un comunismo colorato dal sacro che si agitava in particolare nelle terre dell'America Latina e che in realtà era solo l'aspirazione alla lotta contro la miseria e l'ingiustizia sociale³⁶.

La teologia della liberazione si trasformò in ideologia della rivoluzione e assunse una portata che va molto al di là del mondo cattolico divenendo la bandiera, con motivazioni sacrosante, della lotta contro lo sfruttamento e la povertà, in parallelo con la ripresa dell'ideale sionista della terra promessa, con ricadute di fondamentalismo³⁷. Non penso che nella diffidenza attuale verso l'utopia si manifesti «una volontà radicalmente demolitrice» nel concepirla come «fantasticherie, chimera» né come «un progetto di società chiusa e perciò fondamentalmente intollerante, totalitaria, violenta»³⁸. Accanto ad un recupero filologico e filosofico delle sue radici occorre una revisione storiografica che porti ad un recupero della doppia valenza dell'utopia nel processo di secolarizzazione della civiltà occidentale: una tensione che ha conservato il carattere potenzialmente rivoluzionario dell'Europa moderna introducendo, nell'eredità del discorso profetico, la distinzione tra il potere ed una giustizia metapolitica da attuarsi nella storia.

L'incomprensione del rapporto tra profezia ed utopia mi sembra abbia anche impedito di cogliere l'importanza della marginalizzazione della profezia all'interno delle Chiese dell'Occidente nell'età moderna. Anche su questo abbiamo avuto, come ho accennato, una fiammata di grande interesse da parte dei teologi nel momento storico del Vaticano II: ma si è trattato di una fiammata parallela, anche nella sua breve durata, a quella sessantottesca del pensiero utopico tranne alcune tracce che sono rimaste in qualche modo schiacciate, come quel-

³⁶ Non posso non ricordare il documentario-lungometraggio che curai allora con un viaggio in Messico, Venezuela e Brasile nell'estate del 1966 (prima dello sviluppo della teologia della liberazione): "Cristo libertador", documentario trasmesso poi dalla Televisione della RAI, con ritardo, nella sera della vigilia del Natale 1967, ancora custodito nell'Archivio della RAI. Seguì la chiusura del Centro di Cuernavaca e il processo presso il S. Ufficio del suo fon-

datore Ivan Illich. Ma di questo parlerò più diffusamente in altra sede.

³⁷ Penso al grande eco dell'opera di M. WALZER, *Esodo e rivoluzione*, Feltrinelli, Milano 1986 (or. amer., *Exodus and Revolution*, Basic Books, Princeton N.Y. 1985) e ai suoi successivi sviluppi nel pensiero politico americano sulle guerre "sante".

³⁸ C. QUARTA, *Utopia: genesi di una parola-chiave*.

le di Carlo Maria Martini, tra il mito di un “chiesa di base” e le resistenze di una gerarchia compromessa sempre di più all’interno delle logiche del potere.

Che oggi si imponga una riflessione sul piano teologico mi pare evidente, ma qui si arresta il compito dello storico. Al termine di questa scorribanda nel passato si può forse concludere che per comprendere la crisi del cristianesimo occidentale non basta parlare di secolarizzazione, secondo gli schemi della storiografia corrente: negli ultimi secoli si è virato da un cristianesimo basato sull’incarnazione della Parola (*et verbum caro factum est*, dall’*incipit* del Vangelo di Giovanni) ad una civiltà in cui è la carne ad evaporare nella parola, nelle rivelazioni dei veggenti o nell’immagine digitale.

SUMMARY

Prophecy and utopia are historically very different kinds of reality: they have in common the condition of being excluded from temples and halls of power. Prophecy is an essential element of the history of human salvation, as a way to pass on the “voice” of God, a transcendent one, who opposes the reality of a power which dominates the world, and which is disclosed in the Old Testament prophets and established by the mission committed by Christ to the Church. Moreover it has faded away through the coming of modernity and in some way it has broken up into two different sides of reality: from one part, by secularizing, it has become utopia and a revolutionary project as a vision of an ideal world, a “different” one in comparison with the existing one which must be fought and in any case transformed; to the other one prophecy has been substituted, inside the Church, by the “vision” which is still whispered in intimacy outside a historical context and which gets its validity either from the support of official Church or from holiness models worked out and approved by the Church itself.

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.