

ANNALI

di storia dell'esegesi

38/1
2021

TRENTASETTE ANNI
DI ASE

EDB

ANNO XXXVIII, N. 1, GENNAIO-GIUGNO 2021
SEMESTRALE – € 37,20

Poste italiane S.p.A. – Spedizione in abbonamento postale
Aut. MBPA/CN/BO/0010/2016 – Periodico ROC

ANNALI di STORIA dell'ESEGESI

Rivista semestrale

www.asejournal.net

Centro Italiano di Studi Superiori delle Religioni

Redazione generale: Direttore: Mauro Pesce. Coordinazione: Cristiana Facchini (Università di Bologna) coordinatrice, Roberto Alciati (Università di Firenze), Luca Arcari (Università di Napoli), Emiliano Rubens Urciuoli (Max Weber Kolleg, Erfurt).

Segreteria di redazione: Andrea Annese (Università di Roma La Sapienza), Francesco Berno (Università di Roma La Sapienza), Miriam Benfatto (Università di Bologna) responsabile per le recensioni.

Redazione nord-americana: Edmondo Lupieri (Loyola University, Chicago), Pier Luigi Piovanelli (École Pratique des Hautes Études, Paris), Michael Daise (College of William & Mary, Williamsburg), Brian Dennert (Loyola University, Chicago).

Redazione europea: Mara Rescio (Universität Regensburg), Luigi Walt (Universität Regensburg), Peter Arzt-Grabner (Universität Salzburg), Carnen Bernabé (Universidad de Deusto, Bilbao), Istvan Czachesz (Universitetet i Tromsø), Maria Dell'Isola, Carlos Gil (Universidad de Deusto, Bilbao), Christina Kreinecker (Universität Salzburg), Lautaro R. Lanzillotta (Rijksuniversiteit Groningen), Bert Jan Liettaert Peerbolte (Universiteit van Amsterdam), Tobias Nicklas (Universität Regensburg), Marida Nicolaci (Facoltà Teologica, Palermo), Marco Pasi (Universiteit van Amsterdam).

Comitato scientifico: A. Destro (Università di Bologna) Coordinatrice, P. Arzt-Grabner (Universität Salzburg), D. Balch (Pacific Lutheran Theological Seminary), M. Bettini (Università di Siena), Ph. Esler (University of St. Andrews), G. Filoramo (Università di Torino), C. Gianotto (Università di Torino), S. Guijarro (Universidad Pontificia de Salamanca), E. Lupieri (Loyola University, Chicago), U. Mazzone (Università di Bologna), S.C. Mimouni (EPHE, Paris), F. Motta (Università di Torino), H. Moxnes (Universitet i Oslo), T. Nicklas (Universität Regensburg), E. Norelli (Université de Genève), M. Rescio (Universität Regensburg), M. Simonetti † (Università di Roma La Sapienza), W. Stegemann (Augustana Hochschule), E. Stegemann (Universität Basel), S. Stowers (Brown University), P. Vassiliadis (Aristotéleio Panepistímio Thessaloníkis), L. Walt (Universität Regensburg).

Annali di Storia dell'Esegesi è classificata nella categoria A dell'ANVUR per l'Area 11 e per l'Area 10 settore A4 e nella categoria A e INT1 dallo ERIH (European Reference Index for the Humanities).

All articles are subject to peer review process.

Articles for submission should be sent to: ase.rivista@gmail.com

For Book-reviews: ase.bookreview@gmail.com

Le riviste per scambio vanno inviate a: Mauro Pesce, Viale Aldini 2, 40136 Bologna (Italia).

ASE is indexed by: ATLA Religion Database; Année Philologique; Scopus; Australasian Union List of Serials in Theological Collections; Index of Jewish Articles; Index Theologicus (IxTheo); Italian Bibliography of the History of Science; New Testament Abstracts; Old Testament Abstracts.

Direttore responsabile: Alfio Filippi.

Abbonamento annuo (2021): Italia € 65,00 – Italia enti € 81,50 – Europa € 91,00 – Resto del mondo € 96,00 – Una copia € 37,20.

Versamento sul c.c.p. 264408 intestato al Centro editoriale dehoniano - Bologna.

Editore: © Centro editoriale dehoniano srl – via Scipione Dal Ferro, 4 – 40138 Bologna.

Redazione: viale Antonio Aldini, 2 – 40136 Bologna.

Anno XXXVIII – n. 1 – gennaio-giugno 2021.

Amministrazione Tel. +39.051.3941255, Fax +39.051.3941299;

e Ufficio abbonamenti: e-mail: ufficio.abbonamenti@dehoniane.it

Registrazione del Tribunale di Bologna n. 5825 del 24.01.1990.

ISSN 1120-4001 ISBN 978-88-10-13019-3 *Stampa:* LegoDigit s.r.l. Lavis (TN) 2021

Contents

Presentazione/Presentation	7
---	---

Jesus Sayings and Gospel Literature

Cecilia Antonelli, <i>L'identificazione Bartolomeo-Natanaele: testimonianze antiche e interpretazioni moderne</i>	19
---	----

The information about the apostle Bartholomew in the Synoptic lists and about Nathanael of Cana in Jn 1:45–51, already in antiquity led to interest in the identity of these two figures. They were mutually identified as a single character on the basis of the presumed common link with Philip. Although ancient sources attest many other identifications for Nathanael, the one with Bartholomew has always been at the heart of the interest of modern critics, who closely analyzed its historical plausibility, even more than the reasons why, and ways in which, it might have been produced, and firmly established. After a broad presentation of the ancient testimonies, this paper focuses on the different positions of modern scholars, and finally brings some methodological conclusions: on the one side, sources external to the New Testament are indispensable for understanding the data transmitted within it. On the other side, the problem of the actual historical reliability of the information conveyed by the ancient authors and works must be clearly distinct from that of their “internal” literary understanding and their own interpretation of facts and events.

Keywords: Bartholomew, Nathanael, History of Exegesis, Jesus Disciples, Gospel Harmonies.

Andrea Annese, <i>Il Vangelo secondo Tommaso e il platonismo. Considerazioni in margine a un recente volume</i>	61
---	----

This article aims to scrutinize the hypothesis, proposed by some researchers, of Platonic or Platonizing influences in the Gospel of Thomas. The observations developed here are primarily stimulated by Ivan Miroshnikov’s recent volume, *The Gospel of Thomas and Plato. A Study of the Impact of Platonism on the “Fifth Gospel”* (Leiden: Brill, 2018). After summarizing Miroshnikov’s theses, this article presents a series of observations in dialogue with them and other studies. The issue of the extent and character of possible Platonic influences on the Fifth Gospel will be examined, as well as the diffusion and reception of philosophical doctrines in a given cultural context (from the viewpoint of historical-religious trajectories), in particular in early Syriac Christian context.

Keywords: Gospel of Thomas, Platonism, Ivan Miroshnikov, Edessa, Syriac Christianity.

Milan Vukomanović, <i>The Provenance of the Gospel of Thomas: Assessing the Syrian Hypothesis</i>	79
---	----

The question of the provenance of the *Gospel of Thomas* raises a rather disturbing ambiguity that may seriously challenge a long-held consensus regarding *Thomas'* Syrian origin. Both versions of the document (in Greek and Coptic) were found in Egypt, and there is no extant Syriac text or fragment that could conclusively confirm the Syrian phase of transmission of this "gospel." Nevertheless, the conviction of scholars as to the eastern Syrian birthplace of our document is still adamant. This view was rarely disputed during the 20th century, after having gained almost instant confirmation among the most renowned scholars in the field. In this paper, I dispute the most frequent arguments employed by advocates of the Syrian origin of *Thomas*: 1) the argument based upon the triple name of the apostle Thomas (i.e. Didymus Judas Thomas); 2) the argument based on parallels with Syrian Christian documents; 3) the linguistic argument.

Keywords: Gospel of Thomas, Eastern Syria, Gnosticism, Early Christianity, Thomas Didymus.

Federico Adinolfi, <i>Il Vangelo dei Segni e i suoi predecessori. La Sēmeia-Quelle come rilettura post-70 di Marco e di Q [II parte]</i>	109
--	-----

In this final part of a two-part essay an attempt is made to identify the most plausible historical context and the socio-religious matrix in which the Johannine Signs Gospel took shape. The essay argues that the document is the product of a Jesuanic-Baptist group of southern origin, whose distinctive memory of Jesus as a baptizer and miracle-worker in Judaea was subsequently expanded, through contact with the Gospel of Mark and its Galilean tradition, into a full-blown missionary gospel with one single purpose: to demonstrate that Jesus is the awaited royal and prophetic Messiah who, as shown by his powerful signs, is able to rebuild the Temple and restore the nation after the catastrophe of 70 C.E.

Keywords: Signs Gospel, Baptist groups, Temple rebuilding, Gospel of John, Sayings Source Q.

Early and Late Antique Christianity

Antonio Cacciari, <i>Variazioni sul tema del "sostituzionismo" in età protocristiana: lo Pseudo-Barnaba</i>	149
---	-----

Starting from a controversial passage in the Epistle of Barnabas (IV, 6), this paper seeks to demonstrate that: a) the reading offered by Codex Sinaiticus (s) is supported by morphology and syntax, as well as by the historical context of the Epistle of Barnabas; and b) the dispute about the "covenant" regards Judaism, rather than Judaizing Christians.

Keywords: Epistle of Barnabas, Judaism, Covenant, Supersessionism, Proselytism.

Gaetano Spampinato, <i>Profeti, martiri e "ipocriti". Funzioni e ruoli sociali nel montanismo delle origini</i>	161
---	-----

In this article I examine the roles and social functions of some figures of early Phrygian Montanism, analyzing the polemical sources that report them—in particular, those sources quoted by Eusebius of Caesarea in the *Ecclesiastical History* when dealing with the birth and spread of the "New prophecy." Although prophets play a central role in the movement, other figures (such as the martyrs-confessors Alexander and Themiso, the administrator Theodotus, etc.) seem to have a precise function too, in different forms. One, for example, consists of

offering their support to the prophets—also, but not exclusively, in a “physical” manner. This role appears in some descriptions of attempted refutations of Montanist prophets, where the anti-Montanists opponents are sent away by these figures.

Keywords: Montanism, Prophecy, Phrygia, Montanist martyrs, Prophetic interpretation.

Modern Jewish Interpretation of Jesus

Miriam Benfatto, *Da “Yeshu” al Gesù ebreo.*

La rivalutazione ebraica di Gesù tra filosofia e ricerca storica

185

This essay presents some representations of the figure of Jesus in Jewish philosophical and historical production of the 18th and 19th centuries and their connection with the modern Jewish attempt to negotiate a place in “western” society. This paper will present some particular Jewish portraits of Jesus from medieval religious and apologetic literature. It will then present an analysis of examples taken from philosophical and historical literature in which the image of Jesus acquires clearly positive and exemplary traits. A link is drawn between the re-evaluation and, in a sense, the re-appropriation of the figure of Jesus, and the creation of the modern and multiple Jewish “identities.”

Keywords: Reclaiming Jesus, Jewish Enlightenment, Jewish Jesus, Wissenschaft des Judentums, Jewish Historiography.

On Jonathan Z. Smith

Marianna Ferrara, *Magical Persistence.*

Rethinking the Vedic Taxonomy of Wisdom with Jonathan Z.

Smith’s Approach to Alterity and Canon

209

In the essay *In Comparison a Magic Dwells* (1979/1982), J.Z. Smith discusses the problems of comparison and analyzes the limits of standard models applied in the study of religions: how to compare, what one can compare, and, above all, which comparison is adequate for the history of religions? Starting from these methodological questions, this article will deal with magic as an abstract notion for the interpretation of textual canons in the religious traditions of ancient India, especially as concerns the alleged exclusion and late inclusion of the “fourth Veda” in the mainstream of tradition. This article will redescribe the construction of the Vedic canon, adopting Smith’s proposal to consider “magic” as “just one possibility in any given culture’s rich vocabulary of alterity” (*Trading Places*, 1992/1995, 221) and “canon” as “one form of a basic cultural process of limitation and of overcoming that limitation through ingenuity” (*Sacred persistence: Toward a redescription of canon*, 1977/1982, 52).

Keywords: J.Z. Smith, Comparison, Atharvaveda, Magic, Canon.

Discussion of Books

Discussione del libro di Francisco Socas, Pablo Toribio
(a cura di), *Martin Seidel. Origo et Fundamenta Religionis
Christianae. Un tratado clandestino del siglo XVII*

(Madrid, CSIC, 2017):

237

Markus Vinzent, <i>Turning around—Historiographical Subversiveness. A Response to Laura Carnevale and Roberto Alciati</i>	255
Book Reviews	267
Books Received	271

Gaetano Spampinato

Profeti, martiri e “ipocriti”. Funzioni e ruoli sociali nel montanismo delle origini*

I. INTRODUZIONE

Tra i vari movimenti “eterodossi” del primo cristianesimo – che qui per comodità chiameremo con il comune nome di “eresie”, pur consci del carattere problematico del termine¹ –, uno di quelli che ha goduto di una grande fortuna nella storia degli studi già dagli inizi del secolo scorso è sicuramente il montanismo, dal nome del suo fondatore, il profeta Montano. Conosciuta anche come “catafrigismo”, dal luogo di origine del movimento, la Frigia, questa eresia deve la sua fortuna negli studi teologici e storico-religiosi a una serie di caratteristiche, che hanno di volta in volta attirato l’attenzione dei diversi studiosi: dal ruolo di primo piano ricoperto dalle donne, che ha affascinato le esponenti della teologia femminista, all’enfasi sul martirio; dagli aspetti sociali del movimento, che sembra coinvolgere trasversalmente la popolazione, alla centralità della profezia. È proprio quest’ultimo elemento il fattore costitutivo del montanismo, movimento profetico e carismatico di stampo apocalittico e millenarista – da cui deriva un altro nome con cui viene designato, la “nuova profezia”;² ed è appunto l’elemento profetico ad avere attirato in misura maggiore l’interesse degli studiosi che da oltre un secolo hanno affrontato l’argomento adottando molteplici

* Questo articolo è stato realizzato nell’ambito del progetto di ricerca *La compétition religieuse dans l’Antiquité tardive*, diretto dal prof. Francesco Massa presso l’Université de Fribourg e finanziato dal Fondo nazionale svizzero della ricerca scientifica. Desidero ringraziare il professore per i suoi consigli e il suo supporto nella realizzazione di questo contributo.

¹ Sui vari aspetti della questione, rimando al contributo di M. Pesce, “La relazione tra il concetto di eresia e la storia del cristianesimo”, ASE 31/1 (2014) 151-168.

² L’espressione “nuova profezia” è già menzionata dall’anonimo vescovo antimontanista, citato da Eusebio di Cesarea (*Storia ecclesiastica* V,16,4), di cui parleremo successivamente.

prospettive. Già Adolf von Harnack, nell'opera *Mission und Ausbreitung des Christentums*, «snodo storiografico pressoché obbligato con cui nessuna trattazione sul cristianesimo dei primi secoli può evitare di confrontarsi»,³ poneva l'accento sul fenomeno montanista in quanto fenomeno profetico. Nell'ottica della "religione dello spirito", il montanismo avrebbe rappresentato un rinnovato slancio spirituale davanti all'istituzionalizzazione del cristianesimo, con l'emergere di nuove figure ministeriali contrapposte a quelle carismatiche.⁴

Nel corso del XX secolo, alla luce degli sviluppi della disciplina storico-religiosa e dei suoi più frequenti contatti con altre discipline (ad esempio, l'antropologia e la sociologia), il montanismo venne analizzato al fine di rintracciare possibili influenze e derivazioni, nei suoi elementi dottrinali e rituali, dalla religiosità pagana:⁵ si consideri, per esempio, Wilhelm Schepeleyn, tra i primi a rintracciare gli elementi di una possibile influenza dei culti di Attis e Cibele nel movimento;⁶ negli anni Sessanta, Josephine M. Ford si interroga se il montanismo fosse «a Jewish-Christian heresy», leggendo il fenomeno alla luce della produzione letteraria e religiosa ebraica.⁷ Anche in questa prospettiva d'indagine sulle origini e le identità religiose del movimento – con i diversi metodi e, naturalmente, obiettivi che caratterizzano le varie tipologie di ricerca – quello del profetismo appare sempre l'elemento centrale da cui è necessario cominciare ogni trattazione sul catafrigismo; anzi, è proprio il fenomeno profetico a fornire la chiave interpretativa di altri aspetti, come ad esempio la connessione tra profeti e martiri e la

³ Cf. F. Pieri, "La 'religione dello spirito'. Appunti per la revisione di un modello storiografico", in: F. Pieri, F. Ruggiero (a cura di), *Il divino in/quieto. Lo Spirito santo nelle tradizioni antiche* ("Supplementum Adamantium", 6), Brescia, Morcelliana, 2018, 87-100, qui 87.

⁴ Cf. A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, J.C. Hinrichs, 1906 (orig. 1902), 176: «Die montanistische Bewegung hat den "Geist", als er zurückzutreten anfang, noch einmal belebt».

⁵ Nello stesso periodo, storici e teologi si interrogavano (e si scontravano) sul tema delle possibili influenze delle forme di religiosità pagana – per esempio, nella dimensione rituale – nel cristianesimo dei primi secoli, con uno sguardo rivolto soprattutto ad alcune realtà, come i cosiddetti "misteri" e divinità, in *primis* Dioniso; sull'argomento, cf. F. Massa, "The Meeting between Dionysus and the Christians in the Historiographical Debate of the XIX and XX Centuries", *Historia Religionum* 4 (2012) 159-182. Come per "eretico", nel presente contributo anche il termine "pagano" viene utilizzato per comodità.

⁶ Cf. W. Schepeleyn, *Der Montanismus und die phrygischen Kulte. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1929. Lo studioso, tuttavia, inseriva la nascita del movimento in pieno contesto cristiano: gli influssi della religiosità pagana sarebbero arrivati soltanto in una fase successiva, a seguito dell'espansione del montanismo in Asia Minore.

⁷ Cf. J.M. Ford, "Was Montanism a Jewish-Christian Heresy?", *The Journal of Ecclesiastical History* 17 (1966) 145-158. Quello delle origini religiose del montanismo è un tema tuttora molto affrontato dagli studiosi di religioni antiche: a tal proposito, si veda lo studio di V.-E. Hirschmann, *Horrenda Secta: Untersuchungen zum frühchristlichen Montanismus und seinen Verbindungen zur paganen Religion Phrygiens*, Stuttgart, Steiner, 2005, la quale ha riproposto la tesi delle influenze pagane sul movimento.

dimensione femminile del carisma. Insomma, riguardo alla storia degli studi sul montanismo è legittimo affermare che l'analisi del fenomeno profetico montanista e della natura dei nuovi profeti (*in primis*, Montano e le sue due discepole, Massimilla e Priscilla) sia sempre apparsa come il necessario e inevitabile punto di partenza.

Minore attenzione, invece, è stata data alle altre figure del montanismo frigio contemporanee o di poco successive al fondatore carismatico; o meglio, alcuni studiosi pur presentando questi personaggi, specialmente in monografie dedicate al montanismo (come vedremo più avanti), hanno mostrato scarso interesse ad approfondire non soltanto la loro identità, ma anche e soprattutto il loro ruolo nella “nuova profezia” e nei rapporti con i profeti del movimento. Queste figure, testimoniate principalmente nelle fonti di Eusebio di Cesarea, non possono essere considerate soltanto come dei “personaggi sullo sfondo” della narrazione, ma, al contrario, hanno un ruolo attivo nel movimento.⁸ Sebbene quasi tutti – con una sola eccezione – non manifestino capacità profetiche, essi però accompagnano i profeti, sono vicini ad essi, stanno al loro fianco,⁹ pur non possedendo il dono della profezia, essi ricoprono una funzione importante nell'esercizio del carisma dei profeti di cui sono al seguito.

Nel presente contributo analizzeremo queste figure del primo montanismo di Frigia, nelle diverse notizie fornite dalle fonti (per lo più eresiologiche e polemiche). Lo scopo di tale analisi non è tanto di ricostruire storicamente l'identità di queste figure, quanto di definirne i ruoli e le funzioni sociali all'interno del movimento. Per questo motivo, il lavoro sarà articolato come segue. Dopo una panoramica generale sul montanismo dagli inizi della predicazione di Montano tra Frigia e Misia agli anni successivi alla sua morte – con una particolare attenzione ai nuovi profeti –, prenderemo in esame quei personaggi di cui è testimoniato il nome, sia quelli appena menzionati (Asterio Orbano, Milziade) che quelli di cui vengono fornite più informazioni a carattere biografico e polemico (Alessandro, Temisone, Teodoto). Nell'ultima parte, alla luce dell'analisi di alcuni episodi riportati dalle fonti antimontaniste di Eusebio sui tentativi di confutazione – dai tratti quasi esorcistici – ai danni delle profetesse, dove le figure descritte sembrano avere una funzione risolutiva, si tenterà di fornire un'interpretazione d'insieme sui ruoli dei personaggi presi in esame.

⁸ Il vescovo di Cesarea Marittima affronta la nascita e i primi sviluppi del movimento catafrigio nel quinto libro della *Storia ecclesiastica*, ai capitoli 16-18. Anche nel *Chronicon* (Olymp. 237,3) si menziona l'inizio della “pseudoprofezia” catafrigia, con l'attività profetica di Montano e delle sue discepole.

⁹ Si discuterà dei termini utilizzati dai polemisti per descrivere queste figure, termini che suggeriscono una vicinanza tanto fisica quanto “ideologica”.

II. “NUOVA PROFEZIA”, NUOVI PROFETI E PROFETESSE

Come più volte ricordato, quello del movimento montanista è stato, ed è tuttora, un argomento molto affrontato dagli studiosi.¹⁰ La motivazione di un così diffuso interesse è stata rintracciata nei vari aspetti che hanno caratterizzato il movimento sin dalla sua nascita. Ma c'è anche una motivazione di ordine storico-geografico: il montanismo è una delle “eresie” del cristianesimo antico dalla storia più lunga, che va dalla seconda metà del II secolo fino all'epoca bizantina.¹¹ Inoltre, in tanti secoli di storia il montanismo ha conosciuto una larga diffusione in tutto il bacino mediterraneo, dal contesto microasiatico di origine alle regioni occidentali dell'impero, specialmente a Roma – dove per un certo periodo ha goduto del favore dei vescovi della città¹² – e nella costa

¹⁰ Per quanto detto finora, la bibliografia sull'argomento è molto estesa. In questa sede possiamo limitarci a indicare alcune opere significative nello studio del movimento. Innanzitutto, le raccolte delle fonti sul montanismo: oltre all'opera datata ma sempre utile di P. de Labriolle, *Les sources de l'histoire du montanisme: textes grecs, latins, syriaques*, Fribourg-Paris, Librairie de l'Université-Ernest Leroux, 1913 – al quale si deve anche un importantissimo studio sul movimento (*La crise montaniste*, Paris, Ernest Leroux, 1913) –, la più recente è quella di R.E. Heine, *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon, Mercer University Press, 1989; sempre a proposito di fonti, utilissima è la raccolta di W. Tabbernee, *Montanist Inscriptions and Testimonia: Epigraphic Sources Illustrating the History of Montanism*, Macon, Mercer University Press, 1997, che analizza numerose epigrafi e testimonianze documentarie più o meno legate alla “nuova profezia”. Sui lavori d'insieme, le monografie più complete sono quelle di C. Trevett, *Montanism: Gender, Authority and the New Prophecy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; del citato W. Tabbernee, *Fake Prophecy and Polluted Sacraments: Ecclesiastical and Imperial Reactions to Montanism*, Leiden-Boston, Brill, 2007; e, più recenti, di H.E. Mader, *Montanistische Orakel und kirchliche Opposition: Der frühe Streit zwischen den phrygischen “neuen Propheten” und dem Autor der vorepiphanischen Quelle als biblische Wirkungsgeschichte des 2. Jh. n.Chr.*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2012 e di M. Dell'Isola, *L'ultima profezia. La crisi montanista nel cristianesimo antico*, Trapani, Il Pozzo di Giacobbe, 2020. Indico, inoltre, lo studio di P. McKechnie, *Christianizing Asia Minor. Conversion, Communities, and Social Change in the Pre-Constantinian Era*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, 96-146, nei capitoli dedicati alla “nuova profezia”, con un focus sull'Asia Minore. Esistono poi una serie di studi su specifici aspetti del montanismo, per esempio sul piano rituale, come quelli di C. Trevett, “Fingers up Noses and Pricking with Needles: Possible Reminiscences of Revelation in Later Montanism”, *Vigiliae Christianae* 49/3 (1995) 258-269; e di C. Nardi, “Uno strano modo di pregare: i passalorinchiti alle origini dell'esicasmò?”, *Augustinianum* 51/2 (2011) 423-449; o sul ruolo delle donne (ad esempio, A. Marjanen, “Montanism: Egalitarian Ecstatic ‘New Prophecy’”, in: A. Marjanen, P. Luomanen [eds.], *A Companion to Second-Century Christian “Heretics”*, Leiden-Boston, Brill, 2005, 185-212).

¹¹ La *Cronaca* (9,33) di Michele il Siro racconta di una spedizione contro i montanisti a Pepuza, la città frigia più importante del movimento, ad opera di Giovanni di Efeso, che avrebbe distrutto edifici e monumenti (tra cui i sepolcri dei fondatori), dopo la quale spedizione sarebbe iniziata una fase sempre più discendente del montanismo, già in difficoltà nel corso del IV e del V secolo (a quanto, almeno, testimoniano le fonti). Teofane il Confessore (*Chr. a.m.* 6214) racconta – testimonianza alquanto dibattuta – che sotto l'imperatore Leone III i montanisti, costretti al battesimo, per evitarlo, dopo aver consultato l'oracolo si diedero fuoco nelle loro chiese; cf. H. Turtledove, *The Chronicle Of Theophanes*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982, 93.

¹² Nel *Contro Prassea* (1,5), Tertulliano aveva lamentato che, per influenza di Prassea, papa Zefirino era stato persuaso del carattere ingannatore dei montanisti, segno che preceden-

nordaficana; proprio in Africa il montanismo ha uno dei suoi esponenti più celebri, Tertulliano.¹³ In questa sua diffusione nelle diverse regioni dell'impero, la "nuova profezia", se da un lato conserva i suoi elementi caratterizzanti (innanzitutto, il carisma profetico), che emergono costantemente dalle descrizioni eresiologiche, dall'altro incrocia gli aspetti religiosi e culturali delle regioni in cui si diffonde, con i quali interpreta se stessa e gli elementi che la contraddistinguono. Si pensi, ad esempio, al tipo di "estasi profetica", ma anche alla diversa centralità delle donne e all'esaltazione del martirio; aspetti che possono apparire declinati in maniera differente a seconda del contesto di diffusione del montanismo. Ne deriva, sul piano diacronico, un panorama molto variegato, tanto nella dimensione "generale" del movimento, quanto in quella delle diverse realtà locali; il montanismo appare un fenomeno complesso e, per certi aspetti, "non unitario", se non per quegli elementi che rimangono punti fondamentali del movimento in tutte le sue espressioni storiche e geografiche.

Per questo motivo, nell'introdurre l'oggetto di questo studio nel suo contesto, è necessario delimitare il campo d'indagine, sia sul piano storico (origine e primi sviluppi del movimento), che su quello geografico (l'area frigio-misio-galata) – premettendo che laddove necessario si potrà "uscire" da queste delimitazioni, per esempio nel caso del montanismo africano. Riguardo alle fonti, pur prendendo in esame anche testi più tardi o provenienti da contesti diversi – come il *Panarion* di Epifanio di Salamina, che dedica una lunga trattazione al montanismo¹⁴ –, questo contributo partirà soprattutto dalle fonti di cui si serve Eusebio nella *Storia ecclesiastica* (da questo momento in poi, *Hist. eccl.*), non soltanto per la loro prossimità cronologica rispetto agli eventi narrati, ma anche per la visione complessa e articolata che emerge dalle descrizioni polemiche sui nuovi profeti.¹⁵

temente i nuovi profeti erano stati ben accolti nella capitale. Del resto, a Roma, secondo una testimonianza pseudo-terzulliana (*Adversus omnes haereses* 7,2), avrebbero operato Proclo ed Eschine, maestri di una sorta di "scuola" montanista. Per rimanere in Occidente, sulle possibili influenze montaniste all'interno della comunità di Lione, rimando a McKechnie, *Christianizing Asia Minor*, 117-120.

¹³ Anche in questo caso, la bibliografia è ampia; indico in questa sede due interessanti contributi, quello di C. Micaelli, "Tertulliano e il Montanismo in Africa", in: M. Marin, C. Moreschini (a cura di), *Africa cristiana: storia, religione, letteratura*, Brescia, Morcelliana, 2002, 15-49; e quello di C. Noce, "L'accusa di eresia rivolta ai montanisti: la testimonianza del *De ieiunio adversus psychicos* di Tertulliano", *Rivista di storia del cristianesimo* 6/2 (2009) 389-416, che hanno analizzato i rapporti tra Tertulliano e il montanismo africano in una "doppia" prospettiva, guardando tanto alle caratteristiche generali del montanismo, quanto alla sua realtà locale.

¹⁴ Cf. Epifanio, *Panarion* 48-49. Anche la *Refutatio* (VIII,12; X,22-23) presenta due descrizioni polemiche della "nuova profezia", le quali, seppur brevi, sono interessanti per l'assimilazione dei montanisti con i noetiani.

¹⁵ Naturalmente, nell'analisi di queste fonti sarà comunque necessario considerare il "filtro" di Eusebio – ad esempio, quando questi sintetizza i contenuti di alcuni passi che non vengono

Le prime informazioni sugli inizi della predicazione di Montano provengono da un'anonima fonte di Eusebio, comunemente definita "Anonimo antimontanista".¹⁶ Vissuto verso la fine del II secolo, l'Anonimo, come afferma egli stesso all'inizio della sua opera contro il catafrigismo, ha avuto modo di incontrare e confutare i nuovi profeti:

In un prologo, l'autore espone la genesi dell'opera, affermando di aver discusso con i montanisti di Ancira in Galazia, e in seguito, tornato a casa, di aver redatto i suoi argomenti, anche per soddisfare la richiesta in tal senso fattagli dai presbiteri di Ancira e in particolare dal suo συμπεροσβύτερος Zotico di Otrus.¹⁷

Attorno alla metà del II secolo, sotto il proconsolato di un non meglio identificato Grato, ad Ardabau, al confine tra Misia e Frigia, Montano, definito dall'Anonimo «uno dei nuovi credenti» (τινα τῶν νεοπίστων), iniziò a parlare in maniera strana, trascinato in delirio da una «falsa estasi» (παρέκστασις).¹⁸ Questo atteggiamento (pseudo-) profetico è dovuto, per il polemista, all'immenso desiderio di Montano di primeggiare, che avrebbe condotto il neoconvertito ad accogliere dentro di sé lo spirito di menzogna – accusa piuttosto diffusa nella polemica ai falsi profeti.¹⁹ Molti tra i presenti che assistono all'attività carismatica del presunto profeta, sempre a detta dell'Anonimo, non vengono colpiti dalle sue parole, ma al contrario importunati «come da un ossesso e da un indemoniato» (ὡς ἐπὶ ἐνεργουμένῳ καὶ δαιμονῶντι), cercano di mandarlo via e di impedirgli di continuare a profetare.²⁰ Al tempo stesso, però, altri, ingannati dallo spirito «insensato, impostore e lusingatore», e anche loro a causa di una smisurata tracotanza che li allontana dal Signore, iniziano a seguire il profeta e ad adularlo, tanto che diventa impossibile farlo tacere.²¹ Si trova qui un dettaglio interessante, che approfondiremo successivamente: la folla sempre crescente di fedeli al seguito di Montano rende impossibile ciò che si era fatto precedentemente, vale a dire impedirgli di parlare, costringerlo al silenzio

riportati direttamente. Già la scelta degli autori e dei passi delle opere di questi ultimi da parte del vescovo di Cesarea, infatti, suggerisce una determinata costruzione del montanismo e della maniera di confutarlo, basata sulla falsità del loro spirito profetico e sull'immoralità dei nuovi profeti, come nel caso di Apollonio; vd. *infra*.

¹⁶ Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* V,16-17; nel capitolo 17 Eusebio riporta le citazioni da parte dell'Anonimo di un altro autore antimontanista, Milziade.

¹⁷ Cf. E. Norelli, "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 (a cura di), *Carisma profetico: fattore di innovazione religiosa*, Brescia, Morcelliana, 2003, 107-132, qui 109.

¹⁸ Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* V,16,7. Le traduzioni sono sempre dell'autore dell'articolo.

¹⁹ Si veda, p. es., quanto detto nel *Pastore* di Erma (*Mand.* XI,1,11-12): «Adesso ascoltami a proposito dello spirito terreno, vuoto, debole, privo di senso. Innanzitutto, l'uomo convinto di avere lo spirito si celebra e vuole primeggiare, e subito è arrogante, incauto e cialtriero».

²⁰ Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* V,16,8.

²¹ *Ibidem*.

– anche nel significato più fisico e aggressivo dell’espressione. I seguaci del profeta allontanano coloro che minacciano l’attività carismatica di Montano, una dinamica che, come vedremo, sarà meglio testimoniata per le profetesse del movimento.²²

Nella schiera di Montano, infatti, cominciano a distinguersi due donne, Massimilla e Priscilla, le quali mostrano il dono della profezia, iniziando anche loro, come il maestro, «a parlare in maniera dissennata, sconveniente e strana» (*Hist. eccl.* V,16,9: *λαλεῖν ἐκφρόνως καὶ ἀκαίρως καὶ ἀλλοτριότητος*).²³ Secondo la fonte di Eusebio, nella prospettiva di un’*imitatio diabolica* del vero *charisma*, Montano finge di comportarsi come un vero profeta, che esalta i fedeli «con la potenza delle sue promesse» e, quando peccano, li rimprovera con giustizia e severità. A questo punto, però, l’Anonimo aggiunge che, oltre al fatto che non furono molti i Frigi che si fecero ingannare dai nuovi profeti, ben presto arrivò la condanna ufficiale di «tutta la chiesa che si diffonde sotto il cielo», la quale allontanò i montanisti e li escluse dalla comunione.²⁴ Con queste ultime considerazioni sulla condanna definitiva del montanismo – seguite, poco più avanti, dal racconto dell’ignominioso presunto suicidio per impiccagione di Montano e Massimilla²⁵ – l’Anonimo pare voler limitare la portata dell’espansione e della crescente importanza del movimento. La realtà, però, è ben diversa: nonostante le condanne, la “nuova profezia” si diffonde in Misia, in Frigia e in Galazia, spingendosi, forse, pure verso la costa occidentale.²⁶ Lo stesso Anonimo, del resto, era stato chiamato dalla comunità cristiana di Ancyra, preoccupata dal diffondersi dei nuovi profeti, segno che il movimento era arrivato – e aveva fatto sentire il suo peso – anche nella città più importante della regione.²⁷

²² Come ricorderemo anche più avanti, le due profetesse ricoprono un ruolo centrale nel movimento montanista delle origini; per il momento mi limito qui a ricordare l’importante lavoro di A. Jensen, “Prisca-Maximilla-Montanus: who was the founder of ‘Montanism’?”, *Studia Patristica* 26 (1993) 147-150.

²³ Epifanio (*Pan.* 49,1-3; 51,33,8; 79,1,7) ricorda anche una certa Quintilla, da cui prendeva nome un sottogruppo del montanismo, i “quintillianisti”. Su questa figura, cf. Trevett, *Montanism*, 163-170.

²⁴ Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* V,16,9-10.

²⁵ *Ivi*, V,16,13: «Si dice che Montano e Massimilla perirono di ben altra morte. Infatti, si racconta che s’impiccarono tutti e due, anche se non insieme, spinti da uno spirito che percuote la mente, e vi fu molto rumore, in quel periodo, sulla morte di entrambi e sul fatto che siano morti in questa maniera, uccidendosi come il traditore Giuda».

²⁶ È stata molto discussa l’appartenenza al montanismo di Quinto, «un frigio recentemente arrivato dalla Frigia», il quale, nel *Martirio di Policarpo* (4,1), dopo essersi denunciato spontaneamente alle autorità di Smirne, spaventatosi alla vista delle belve alla fine offrì i sacrifici. Sulla questione – e per una panoramica delle diverse posizioni in merito – cf. C. Burini (a cura di), *Policarpo di Smirne. Lettera ai Filippesi, Martirio*, Bologna, EDB, 1998, 131-134.

²⁷ Per Tabbernee, *Fake Prophecy...* 79-80, il sinodo di Iconio (ca. 230-235) – e, si può aggiungere, anche quello di Sinnada, più o meno contemporaneo al primo –, in cui si discusse sulla necessità di ribattezzare quanti avevano ricevuto il battesimo dagli “eretici”, sarebbe stato

Le ragioni di una tale diffusione del montanismo possono essere trovate in quelle caratteristiche che, in maniere diverse, saranno al centro delle accuse di polemisti ed eresiologi antimontanisti; elementi che, a ben vedere, non vengono presentati come esecrabili in quanto tali, dato che sono reclamati come tendenzialmente legittimi dagli stessi polemisti, ma che diventano insostenibili in quanto interpretati in maniera erronea dagli eretici. Per esempio, la presenza di profetesse e, più in generale, il ruolo delle donne nel profetismo – tema molto affrontato, soprattutto all'interno dei *gender studies* – rimangono un argomento complesso, tanto per quanto riguarda la funzione di queste profetesse, quanto per le attività di altre figure femminili specialmente in contesto frigio.²⁸ Se infatti la Chiesa è disposta ad accettare che anche le donne profetizzino, nel caso del montanismo gli eresiologi condannano il fenomeno per l'eccessiva autorità di cui godono le profetesse nel movimento,²⁹ oltre che per il presunto comportamento dissoluto di Massimilla e Priscilla – accusa che guarda al modello della polemica contro la profetessa Gezabele nell'*Apocalisse* giovannea (2,20-23).³⁰ Altro elemento importante è la tensione martiriale dei nuovi profeti. Che i montanisti vantassero un certo numero di martiri lo ricorda il già citato Anonimo, il quale afferma che in verità nessun montanista «è stato catturato o crocifisso per il Nome» (*Hist. eccl.* V,16,12); successivamente, però, l'Anonimo riconosce che, sebbene alcuni montanisti – come altri eretici – subirono il martirio, «non per questo motivo noi saremo d'accordo con loro né ammetteremo che queste [*scil.* le eresie]

motivato dalla diffusa presenza nella regione dei montanisti, che rappresentavano il gruppo “eterodosso” più numeroso in Asia Minore (anche se, come ricorda lo studioso, tale sinodo «was not specifically called to condemn the New Prophecy»). Dei due sinodi sono testimoni Dionigi di Alessandria, citato da Eusebio (*Hist. eccl.* VII,7,5), e Firmiliano di Cesarea, in una lettera contenuta nell'epistolario di Cipriano (*Ep.* LXXV,7), sulla quale torneremo successivamente. Più di un secolo dopo, comunque, Gerolamo, nel *Commento alla Lettera ai Galati* (2,3), lamentava ancora la grande presenza di montanisti e sottogruppi montanisti ad Ancyra.

²⁸ Epifanio (*Pan.* 49,2,5) afferma che presso i montanisti di Pepuza «ci sono donne vescovi, donne presbiteri e via dicendo».

²⁹ Si veda, p. es., l'accusa di Epifanio (*Pan.* 49,3,2): «Per questo motivo, sebbene tra di loro si nominano donne all'incarico di vescovi e presbiteri a causa di Eva, ascoltino il Signore, quando dice: “Verso il tuo uomo sarà rivolto il tuo istinto, e lui ti dominerà”. E non comprendono la parola dell'apostolo: “Non concedo alla donna di parlare, né di prendere autorità all'uomo”; e ancora: “Non l'uomo deriva dalla donna, ma la donna dall'uomo”, e “Non fu ingannato Adamo, ma Eva”». Sull'autorità profetica delle donne nel montanismo, cf. A. Valerio, “Il profetismo femminile cristiano nel II secolo: bilancio storiografico e questioni aperte”, in: A. Carfora, E. Cattaneo (a cura di), *Profeti e profezia. Figure profetiche nel cristianesimo del II secolo*, Trapani, Il pozzo di Giacobbe, 2007, 159-172, in part. 164-166.

³⁰ L'accusa di immoralità nei confronti delle profetesse, già presente nei primi autori antimontanisti (specialmente Apollonio, citato da Eusebio; vd. *infra*), rimarrà un tratto comune nella polemica contro la “nuova profezia”. Ancora Timoteo di Costantinopoli (*De iis qui ad ecclesiam accedunt*: PG 86/1,20), per esempio, presenterà Massimilla e Priscilla come due prostitute (πορνικαί).

possiedono alcuna verità» (V,16,21): in altre parole, il solo martirio non basta a legittimare il movimento, dato che esso si fonda sulla menzogna. Nel montanismo la condizione di martire-confessore doveva comunque conferire una grande autorevolezza a chi l'aveva conquistata, come nel caso di Temisone e Alessandro – un'autorevolezza che, comunque, è riscontrabile anche in altri casi nel cristianesimo d'Asia Minore all'esterno della “nuova profezia”.³¹ Non da ultimo, fattore importante nella diffusione del montanismo è il più volte ricordato carattere profetico e carismatico, che è allo stesso tempo il punto di più feroce critica dell'eresiologia. Nella nostra prospettiva del panorama microasiatico, però, è necessaria un'ulteriore specificazione: se infatti il profetismo costituì motivo di successo nelle varie realtà storiche e geografiche del montanismo, nell'originario contesto frigio di I-II secolo questa dimensione diventa più pregnante. Espressioni di *charisma*, non soltanto cristiane, erano già molto diffuse nella regione da prima della predicazione di Montano – e lo saranno anche dopo – tanto che la stessa “nuova profezia”, in ottica storico-religiosa, risulta più comprensibile all'interno di tale panorama.³² Secondo le efficaci parole di Christine Trevett, i semi del profetismo «had been semi-dormant in the East for decades before the Prophecy emerged».³³

Oltre a questi tre elementi che hanno interessato il montanismo in tutte le sue forme storico-geografiche, è necessario aggiungerne un altro connesso più nello specifico al montanismo frigio-galata, oggetto di questo contributo: il carattere organizzativo del movimento. È stata soprattutto la già citata Trevett ad avere insistito su tale aspetto del primo montanismo, all'interno del quale la studiosa ha individuato anche un carattere, per così dire, “burocratico”.³⁴ Per esempio, l'accusa di

³¹ In una lettera di Policrate di Efeso, citata da Eusebio (*Hist. eccl.* V,24,2-8), indirizzata a Vittore di Roma a proposito della controversia sulla celebrazione della Pasqua, l'autore aveva celebrato l'Asia Minore come terra di venerabilissime figure, tra le quali spiccavano molti martiri. Su martiri e confessori in Asia Minore, si veda il capitolo della monografia di C. Moss, *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven, Yale University Press, 2012, dedicato all'argomento, dall'eloquente titolo “Asia Minor: Imitating Christ”.

³² Cf. McKechnie, *Christianizing Asia Minor*, 102: «In rural Phrygia, there were also non-Christian prophets, whose audience was formed of people who lacked the means to go to the shrines at Claros or Didyma. Against this background, as well as the situation in Phoenicia and Palestine as Celsus describes it, Montanus' style of prophesying does not seem so unprecedented». Su questi «non-Christian prophets», l'autore rimanda a S. Mitchell, *Anatolia: Land, Men and Gods in Asia Minor II*, Oxford, Oxford University Press 1993, 46.

³³ Cf. Trevett, *Montanism*, 38. Sull'argomento, cf. anche M.-F. Baslez, “Du culte de Cybèle au christianisme phrygien: approches d'une identité religieuse régionale”, *Mediterranea. Quaderni annuali dell'Istituto di Studi sulle Civiltà Italiane e del Mediterraneo Antico del Consiglio Nazionale delle Ricerche* 4 (2007) 247-262.

³⁴ Tra i misfatti di Montano, Apollonio (Eusebio, *Hist. eccl.* V,18,2) aveva affermato: «Proprio lui istituì esattori, ideò come prendere doni sotto il nome di offerte, assegnò stipendi ai predicatori della sua dottrina, di modo che il suo insegnamento avesse la meglio per mezzo dell'ingordigia».

avidità rivolta ai catafrigi, i quali, secondo un'altra fonte antimontanista di Eusebio, Apollonio, avrebbero ricevuto doni in denaro – accusa comune nella polemica contro i falsi profeti –, verrebbe ricondotta dalla studiosa alla gestione interna dei donativi alla comunità montanista.³⁵ Il montanismo, pertanto, nonostante il profondo carattere spontaneo e carismatico, avrebbe avuto una solida struttura organizzativa – per Trevett, portata avanti dallo stesso Montano – sul piano economico e missionario, che ne avrebbe segnata non soltanto la sopravvivenza, rispetto ad altri movimenti carismatici, ma anche la larga diffusione in Asia Minore. Naturalmente, il fondatore del movimento nelle varie attività poté contare sul supporto di altre figure (discepoli e sostenitori) che ricoprirono specifici ruoli; proprio su queste figure si concentrerà la nostra analisi.

III. FALSI PROFETI E FALSI MARTIRI:

MILZIADE, ASTERIO ORBANO, TEODOTO, TEMISONE E ALESSANDRO

Nel prologo dell'opera antimontanista del più volte citato Anonimo, l'autore, rivolgendosi al suo interlocutore, Avircio Marcello, ricorda come sia stato proprio quest'ultimo ad averlo spinto a scrivere un'opera «contro la setta di quelli che sono chiamati seguaci di Milziade» (*Hist. eccl.* V,16,3). Questo Milziade appare indubbiamente come una figura autorevole del montanismo, eppure di lui non abbiamo altre notizie certe. Un passo molto discusso che potrebbe forse riguardare Milziade è contenuto sempre nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio: alla fine del racconto sui martiri di Lione, lo storiografo ricorda come «in quel tempo, per la prima volta, i seguaci di Montano, Alcibiade e Teodoto cominciarono a diffondere presso molti le loro idee sulla profezia per tutta la Frigia» (V,3,5). Al fianco del fondatore del movimento e di Teodoto, su cui torneremo, compare un certo Alcibiade, mai menzionato nelle altre opere polemiche citate da Eusebio. In realtà, poco prima questi aveva ricordato un asceta di nome Alcibiade, il quale per eccesso di austerità si cibava soltanto di pane e acqua: il martire Attalo, grazie a una visione ricevuta durante le prove del martirio, l'avrebbe spinto a non disdegnare gli altri cibi e le altre bevande.³⁶ La descrizione dell'asceta «ha fatto pensare che il personaggio in questione potrebbe essere

³⁵ Anche la *Didaché* e il *Pastore* di Erma, nella discussione su veri e falsi profeti e sul loro discernimento, avevano affermato che un falso profeta può essere smascherato dal suo attaccamento al denaro; *Didaché* 11,6: «Se invece vi chiede denaro, è un falso profeta»; *Pastor Mand.* XI,1,12: «e <il falso profeta> accetta denaro per la sua profezia. Ma può lo spirito divino ricevere del denaro e profetizzare? Non è possibile che il profeta di Dio faccia così, ma lo spirito di tali profeti è terreno».

³⁶ Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* V,3,1-3.

un seguace di Montano, il quale predicava un duro ascetismo e una vita fatta di digiuni e penitenze»;³⁷ ad ogni modo, è improbabile l'identificazione di questo Alcibiade con quello citato successivamente. Anche se può rimanere valida l'idea di una confusione tra le due figure da parte del copista, conclude Franco Migliore, «nulla vieta di pensare che sia esistito un personaggio di nome Alcibiade, seguace di Montano, diverso dal confessore di cui al precedente aneddoto»³⁸ – e, si può aggiungere, non coincidente con il Milziade di cui parla l'Anonimo.³⁹

Un altro personaggio il cui nome è citato soltanto una volta e senza ulteriori identificazioni è Asterio Orbano; tuttavia, il passo in cui il montanista viene menzionato è di grande interesse. L'Anonimo, infatti, polemizzando contro Massimilla, cita uno dei suoi oracoli, introducendolo in questo modo:

E, nella stessa opera secondo Asterio Orbano (ἐν τῷ αὐτῷ λόγῳ τῷ κατὰ Ἀστέριον Ὀρβανόν), lo spirito che parla per mezzo di Massimilla non dica: «Come un lupo sono tenuto lontano dal gregge, ma io non sono un lupo: sono parola, spirito, potenza» (*Hist. eccl.* V,16,17).

Su questo caso torneremo successivamente; per adesso è utile evidenziare un dato. Dalla testimonianza dell'Anonimo, che cita testualmente un oracolo della profetessa, Asterio Orbano sembrerebbe il compilatore dei messaggi profetici della donna: lo suggerirebbe l'utilizzo della formula *λόγος κατὰ Ἀστέριον Ὀρβανόν* «usata tradizionalmente per indicare i vangeli (ad esempio, vangelo secondo Matteo)».⁴⁰

Sempre dall'Anonimo derivano le notizie su un personaggio di cui vengono fornite più informazioni, il montanista Teodoto – già menzionato da Eusebio precedentemente. Di questo personaggio l'autore ricorda in primo luogo la morte tragica e, al tempo stesso, ridicola: sollevato al cielo dallo «spirito di menzogna» durante un'estasi, il montanista sarebbe stato poi scaraventato violentemente a terra e, in questo modo, sarebbe morto.⁴¹ Maria Dell'Isola in un suo interessante contributo ha affrontato distesamente la questione della morte di Teodoto, segna-

³⁷ Cf. F. Migliore, "Eusebio di Cesarea. Storia Ecclesiastica (Libro V)", in: F. Migliore, S. Borzì (a cura di), *Eusebio di Cesarea. Storia Ecclesiastica I*, Roma, Città Nuova, 2001, 245-310, qui 267. Tuttavia, G. Bardy, *Eusèbe de Césarée. Histoire ecclésiastique II*, Paris, Éd. du Cerf, 1955, 26, aveva notato: «Mais d'autres que les montanistes pratiquaient l'ascèse la plus rigoureuse et le jeûne au pain et à l'eau était le régime habituel des cyniques et des stoiciens de la stricte observance».

³⁸ Cf. Migliore, "Eusebio di Cesarea", 268.

³⁹ Cf. Bardy, *Eusèbe de Césarée*, 27.

⁴⁰ Cf. Migliore, "Eusebio di Cesarea", 289. È da chiedersi se tale formula fosse utilizzata proprio dai montanisti per indicare le proprie opere – fatto che rientrerebbe all'interno della polemica sul carattere aperto o chiuso delle Scritture – o fosse stata utilizzata dall'Anonimo come forma di *imitatio diabolica* delle Scritture da parte dei nuovi profeti.

⁴¹ Eusebio, *Hist. eccl.* V,16,14; l'episodio raccontato segue quello dell'impiccagione di Montano e Massimilla (vd. *supra*).

lando come, in realtà, ci siano dietro dei precisi modelli scritturistici e antiereticali, *in primis* quello della simile morte di Simon Mago negli *Atti di Pietro*.⁴² L'Anonimo aveva introdotto Teodoto definendolo «il primo, ammirabile amministratore (ἐπίτροπος) di quella che essi definiscono profezia» (*Hist. eccl.* V,16,14). Sebbene non venga meglio specificata la sua funzione nel movimento, è interessante l'utilizzo del termine ἐπίτροπος, che indica, in generale, un individuo cui è affidata la responsabilità di qualcosa.⁴³ Per questo motivo, i valori del termine appaiono alquanto diversificati, in base al contesto in cui è attestato: tra i più diffusi è quello di “amministratore” o “intendente”, ma anche “guardiano”, nonché “tutore”, in riferimento a donne o minori.⁴⁴ Nella *koinè* d'epoca imperiale, però, specialmente in contesto provinciale, il valore più diffuso del termine è quello di “procuratore”, “governatore” – insomma un ruolo di tipo politico-amministrativo. Per tornare al caso di Teodoto, dunque, non è semplice comprendere in cosa consistesse il suo ruolo amministrativo. Tralasciato il valore politico, un significato che potrebbe apparire convincente è quello di “amministratore” nel senso gestionale del termine, alla luce del contesto associativo del montanismo. Considerata la grande diffusione del movimento in Asia Minore, la funzione di Teodoto potrebbe essere stata quella di un'amministrazione territoriale e finanziaria delle varie comunità: se si guarda alla natura organizzativa del movimento – su cui aveva insistito Trevett – e che era stata uno dei motivi della diffusione del montanismo, una funzione amministrativa del genere apparirebbe ben inquadrata.⁴⁵ Altrettanto problematico è capire se Teodoto avesse esercitato anche un'attività carismatica all'interno del movimento o se avesse una funzione meramente gestionale. Il fatto che di lui si ricordi una morte ridicola,

⁴² Cf. M. Dell'Isola, “Montanism and Ecstasy: the Case of Theodotus' Death (EUS. HE V,16,14-15)”, in: A. Destro, M. Pesce (eds.), *Texts, Practices, and Groups. Multidisciplinary Approaches to the History of Jesus Followers in the First Two Centuries*, Turnhout, Brepols, 2017, 377-394.

⁴³ Cf. H.G. Liddle, R. Scott, *A Greek-English lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1940 (orig. 1843), 669: «One to whom the charge of anything is entrusted». Per i valori del termine, si veda anche A. Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1935 (orig. 1895), 2024.

⁴⁴ I testi confluiti nel Nuovo Testamento, nelle attestazioni del termine, ben rappresentano in effetti le varie sfumature di ἐπίτροπος: in *Matteo* (20,4) si afferma che «quando arriva la sera, il proprietario della vigna dice al proprio amministratore (τῷ ἐπιτρόπῳ αὐτοῦ)»; in *Luca* (8,3) Cuza è definito «l'intendente di Erode» (Χουζᾶ ἐπιτρόπου Ἡρώδου); nella *Lettera ai Galati* (4,2) l'Apostolo dichiara che l'erede, quando è fanciullo, deve dipendere «dai tutori» (ὑπὸ ἐπιτρόπων).

⁴⁵ Si potrebbe considerare anche il significato di “tutore”, in connessione alle figure femminili del movimento, ipotesi che però non trova alcun riscontro testuale. Inoltre, a differenza di altre figure del montanismo – come p. es. il martire Alessandro (vd. *infra*) – Teodoto non compare associato ad alcuna profetessa: il suo ruolo di ἐπίτροπος sembra, al contrario, riguardare tutto il movimento. Sulla funzione tutoriale di alcune figure del montanismo (e sulla teoria di Anne Jensen) si tornerà più avanti.

inventata per screditare proprio l'attività profetica dei nuovi profeti, dato che coinvolge il *charisma* del personaggio,⁴⁶ e la sua menzione assieme al profeta fondatore Montano e all'enigmatico Alcibiade (o Milziade) suggerirebbero che anche Teodoto fosse conosciuto come profeta e, in qualche modo, "maestro" del movimento. Anche in questo caso, il carattere pur sempre limitato della fonte circoscrive l'indagine su questa figura.

Più dettagliate e meglio argomentate sono le fonti su due personaggi del montanismo frigio, Temisone e Alessandro, accumulati dal fatto d'essere considerati – almeno, dai loro seguaci – dei martiri. La maggior parte delle notizie sui due personaggi proviene dal già menzionato Apollonio, autore di un'opera antimontanista citata da Eusebio, la cui polemica si concentra soprattutto sulla presunta immoralità e delinquenza dei nuovi profeti, secondo uno stereotipo comune nei riguardi dei nuovi gruppi religiosi: amore per il lusso, avidità, superbia, lussuria.⁴⁷

Il montanista Temisone era stato menzionato nei passi precedenti dell'Anonimo antimontanista a proposito di un tentativo di "smascheramento" del falso spirito che muoveva la profetessa Massimilla. Due vescovi, Zotico di Cumane e Giuliano di Apamea, avrebbero cercato di avvicinarsi alla donna, ma sarebbero stati allontanati dai compagni di Temisone (οἱ περὶ Θεμίσιωνα) in maniera alquanto aggressiva.⁴⁸ Anche su questo passo torneremo successivamente; è comunque necessario mettere in luce, da un lato, il fatto che Temisone avesse dei compagni al suo seguito e, dall'altro, che tutti insieme stessero vicino alla profetessa, forse mentre questa profetizzava. Come detto, è Apollonio che dà maggiori informazioni sulla figura:

Anche Temisone, che si è rivestito di un'autentica avidità, che non ha tollerato il segno della confessione, ma che si è liberato dalle catene con una grande somma di denaro – e, per tale motivo, doveva mostrarsi umile, mentre si è vantato come martire – ha osato, imitando l'Apostolo

⁴⁶ Quello di Teodoto appare, nelle fonti antimontaniste, l'unico episodio di "rapimento estatico" verso il cielo; ad ogni modo, l'Anonimo aveva parlato di estasi (o meglio, «falsa estasi») anche per Montano e le sue discepoli.

⁴⁷ Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* V,18,4: «Continua, affermando: "Non ti pare che tutta la Scrittura vieti al profeta di accettare doni e denaro? Per questo motivo, quando vedo che la profetessa ha ricevuto oro, argento e abiti lussuosi, come posso non biasimarla?"»; *ivi*, V,18,11: «Un profeta, dimmi, si tinge i capelli? Un profeta si trucca di nero le ciglia? Un profeta ama imbellettarsi? Un profeta gioca ai dadi? Un profeta dà denaro in prestito?». Bisogna comunque ricordare come accuse del genere, legate all'avidità e all'amore per denaro e per il lusso, siano molto diffuse nella polemica contro i gruppi "eterodossi", soprattutto nei riguardi dei loro fondatori. Tra i vari esempi, mi limito a citare, per alcuni aspetti polemici presenti anche nella critica a Montano e ai catafrigi, il caso di Marco "gnostico": questi, nella polemica di Ireneo (*Haer.* I,13,3) – ripresa dall'eresiologia successiva –, è accusato di ingannare con i propri trucchi e le proprie menzogne in particolar modo le donne, così da avere rapporti sessuali con loro e ottenere grandi quantità di denaro.

⁴⁸ Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* V,16,17.

e componendo una lettera cattolica (καθολικὴν τινα συνταξάμενος ἐπιστολήν), evangelizzare quelli che avevano una fede migliore della sua, mettersi in gioco con discorsi insulsi e bestemmie il Signore, gli apostoli e la santa chiesa (*Hist. eccl.* V,18,5).

La critica di Apollonio cerca innanzitutto di delegittimare Temisone in quanto presunto martire – o, sarebbe più appropriato, presunto confessore.⁴⁹ Oltre al generico motivo dell'avidità, ricorrente nella polemica di Apollonio contro i montanisti, qui l'autore insiste su un punto: Temisone si dichiara e si vanta martire nonostante abbia ottenuto la propria liberazione tramite «una grande somma di denaro», probabilmente corrompendo le autorità.⁵⁰ Nonostante ciò, la sua condizione di martire-confessore gli conferisce una grande autorità all'interno non soltanto del montanismo, ma forse in tutto il cristianesimo d'Asia Minore – secondo l'opinione di Frederick C. Klawiter, per il quale «these released confessors were creating a problem for the ecclesiastical opponents of the New Prophecy in Asia Minor».⁵¹ A riprova di ciò c'è lo sconcerto di Apollonio per il fatto che il presunto martire, piuttosto che restare umile, abbia osato addirittura evangelizzare «quelli che avevano una fede migliore della sua», da interpretare come i cristiani non aderenti al montanismo, tramite una ricca attività missionaria, di cui la composizione di una «lettera cattolica» è, a mio avviso, l'aspetto più interessante. Apollonio mette in risalto la presunzione e la superbia di questa imitazione di Paolo – o di Giovanni⁵² – e della sua attività evangelica da parte di Temisone. Inoltre, quella del montanista potrebbe essere letta come una tipologia di attività evangelizzatrice, in senso ampio, diffusa tra i confessori del cristianesimo – l'esempio più chiaro e immediato è senza dubbio quello di Ignazio di Antiochia⁵³ – i quali scrivono lettere rivolte a varie comunità (spesso per richiesta dei fedeli stessi) in nome

⁴⁹ È da notare come mentre Eusebio, nella presentazione di Temisone, parli di «confessori» (ὁμολογηταί), Apollonio – così come prima l'Anonimo – si riferisca genericamente ai «martiri» (μάρτυροι) del montanismo, senza una distinzione specifica. Più avanti, anche uno dei firmatari della lettera antimontanista di Serapione (vd. *infra*), Aurelio Quirinio, si presenta come μάρτυς, segno della mancanza di una separazione precisa tra le due figure. Allo stesso tempo, però, nella lettera sui martiri di Lione e Vienne, l'autore afferma che questi ultimi non volevano essere ancora definiti «martiri», ma «semplici e umili ὁμολογοῦ» (*Hist. eccl.* V,2,3).

⁵⁰ Tertulliano, *De fuga in persecuzione* 12,1-13, condanna l'usanza di pagare in denaro la propria libertà.

⁵¹ Cf. F.C. Klawiter, "The Role of Martyrdom and Persecution in Developing the Priestly Authority of Women in Early Christianity: A Case Study of Montanism", *Church History* 49/3 (1980) 251-261, qui 255.

⁵² Cf. Bardy, *Eusèbe de Césarée*, 56.

⁵³ Su Ignazio di Antiochia e la sua produzione epistolare, rimando ai lavori di A. Brent (p. es. "Ignatius' Pagan Background in Second Century Asia Minor", *Journal of Ancient Christianity* 10/2 [2006] 207-232; *Ignatius of Antioch: a Martyr Bishop and the Origin of Monarchical Episcopacy*, London, Continuum, 2007), nonché alla trattazione di M. Simonetti, "Lettere di Ignazio di Antiochia", in: E. Prinzivalli, M. Simonetti (a cura di), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini I*, Milano, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, 2010, 279-331. Tabbernee,

dell'autorevolezza conferita dal loro status. Pur nella lettura polemica di Apollonio, dunque, anche l'attività del martire-confessore Temisone sembrerebbe, a mio avviso, rientrare all'interno di questo modello.

La critica di Apollonio nei confronti dell'altro presunto martire-confessore del montanismo, Alessandro, è simile a quella di Temisone, anche se a tratti più feroce, dal momento che dietro la prigionia del montanista non ci sarebbe la confessione del Nome:

Per non discutere di tanti altri, la profetessa ci parli di Alessandro, che si dichiara martire, insieme al quale quella ha banchettato e davanti al quale molti si inchinano! Non c'è bisogno, per noi, di parlare dei suoi crimini e degli altri misfatti per i quali è stato punito, dato che sono registrati nell'opistodomo (*Hist. eccl.* V,18,6).

Contrariamente alla diffusa considerazione di Alessandro in quanto confessore per il Nome, il polemista vuole svelare quale sia la realtà dei fatti: il montanista non sarebbe stato imprigionato a causa del Nome, ma «per i crimini che ebbe l'ardire di compiere, perché era già un criminale», motivo per cui, anche dopo la scarcerazione – ottenuta per spergiuo, «tramite le bugie che aveva dichiarato nel nome del Signore» (*Hist. eccl.* V,18,9) – la comunità di provenienza non lo accoglie; in seguito a ciò, come emerge implicitamente dalla dissacratoria descrizione di Apollonio, Alessandro si sarebbe rivolto alla “nuova profezia”.⁵⁴

Anche Alessandro, pertanto, viene presentato come un presunto martire-confessore che ha ottenuto la propria liberazione in maniera subdola, sebbene, a differenza di Temisone, egli sia stato imprigionato per i propri crimini e non per la propria confessione di fede. È interessante notare come Apollonio, impegnato a delegittimare i montanisti in quanto “falsi profeti” a causa della loro condotta immorale e contraria a quella dei veri profeti, compia nei confronti dei “falsi martiri” un'operazione simile, accusando Temisone e Alessandro di quei comportamenti (avidità, pavidità, delinquenza e disonestà) che li allontanano dallo status di martiri-confessori autentici.⁵⁵

Nella prospettiva del presente contributo sui rapporti tra queste figure e i profeti montanisti si trova, nella descrizione di Alessandro, un

Fake Prophecy..., 108, riporta anche gli esempi di Dionigi di Corinto, Policarpo di Smirne e Clemente di Roma.

⁵⁴ Accuse simili, legate alla presunta aura di martirio di personaggi incarcerati e puniti per ben altre colpe, sono anch'esse piuttosto presenti nella produzione antieretica: la descrizione della vicenda del montanista Alessandro, per esempio, è simile – nella sua impostazione polemica – a quella di Callisto contenuta nella *Refutatio* (IX,7).

⁵⁵ Si noti come la polemica di Apollonio, per quanto si può ricostruire dalle citazioni di Eusebio, sia molto più incentrata sulle questioni morali dei “nuovi profeti” e dei loro seguaci rispetto a quella dell'Anonimo: in quest'ultimo, infatti, specialmente nelle prime descrizioni di Montano, di Massimilla e di Priscilla, è lo spirito di menzogna, “l'avversario”, a causare l'errore dei Frigi (vd. *supra*); nel secondo, invece, i montanisti non devono essere seguiti innanzitutto per la loro palese immoralità.

elemento di grande rilevanza. Il martire-confessore, infatti, affianca, secondo le parole di Apollonio, una non meglio precisata profetessa. I due dovevano avere un rapporto stretto, come suggerirebbe l'affermazione, seppur denigratoria, del polemista («con il quale ha banchettato»). Dopo aver svelato il passato da delinquente di Alessandro, Apollonio si era chiesto ironicamente chi fosse dei due ad assolvere i peccati dell'altro: «Forse il profeta <perdona> il martire per i furti o il martire <perdona> il profeta per l'avidità?» (*Hist. eccl.* V,18,7). È necessaria una precisazione: se all'inizio della descrizione di Alessandro Apollonio aveva parlato espressamente di «profetessa» (ἡ προφήτις), qui compare invece il maschile, προφήτης. Sebbene possa trattarsi di un altro profeta, forse ricordato da Apollonio in qualche punto precedente della sua opera non citato da Eusebio, l'immediata precedenza del modello Alessandro/profetessa suggerirebbe che si stia parlando della stessa figura.⁵⁶ Il termine προφήτης, d'altronde, compare nel resto del frammento sempre in associazione con Alessandro. Svelati i misfatti del presunto martire-confessore, Apollonio conclude: «Anche se ha vissuto con costui [*scil.* con Alessandro] per così tanto tempo, il profeta non lo conosce. Nel confutare costui, noi confutiamo tramite lui anche la natura del profeta» (*Hist. eccl.* V,18,10). Poco prima, il polemista aveva dichiarato, citando la *Dottrina degli Apostoli* (11,8),⁵⁷ che «bisogna provare i frutti del profeta (τοὺς καρποὺς δοκιμάζεσθαι τοῦ προφήτου), dal momento che dal frutto si riconosce l'albero» (*Hist. eccl.* V,18,8):⁵⁸ l'espressione «i frutti del profeta» dovrebbe riferirsi alle azioni di quest'ultimo, ma si nota come in tutto il passo riportato da Eusebio non si parla mai dell'atteggiamento del profeta/profetessa, se non per l'iniziale menzione ai banchetti con il martire-confessore. Al contrario, Apollonio vuole dimostrare l'immoralità e la sostanziale falsità del profeta/profetessa proprio tramite il comportamento del suo compagno.

Ad ogni modo, che si tratti della stessa figura o di due figure diverse, nella nostra prospettiva di ricerca è importante considerare come Alessandro venga presentato come personaggio vicino alla figura carismatica, un'autorevole figura di supporto e sostegno. Questa è una caratteristica che, in realtà, Alessandro condivide con l'altro martire-confessore, Temisone, i cui compagni – e probabilmente Temisone stes-

⁵⁶ Si può motivare l'utilizzo del maschile come formula, per così dire, "proverbiale" o gnomica, giustificata anche, a mio avviso, dalla successiva citazione della *Dottrina degli Apostoli*. Su questa figura, Bardy, *Eusèbe de Césarée*, 57, commenta: «Cette prophétesse n'est pas nommée et l'on ne doit pas, semble-t-il, la confondre avec l'une des compagnes de Montan. Elle doit être plutôôt contemporaine d'Apollonius».

⁵⁷ Il passo citato riprende il *Vangelo di Matteo* (7,17; 12,33).

⁵⁸ Stessa espressione anche più avanti (*Hist. eccl.* V,18,11): «Bisogna, però, provare tutti i frutti del profeta».

so – erano intervenuti a sostegno di Massimilla quando i due vescovi Zotico e Giuliano avevano tentato di attaccarla per confutarla.

IV. I MONTANISTI E IL “SOSTEGNO” ALL’ ATTIVITÀ CARISMATICA

Fino a questo momento abbiamo considerato quelle figure di cui sono menzionati, anche soltanto occasionalmente, i nomi nelle fonti antimontaniste della *Storia ecclesiastica* di Eusebio. Pur nella diversità delle loro menzioni, sono tutte figure che, in qualche misura, avevano un ruolo “di rilievo” all’interno del montanismo frigio, fosse per la loro funzione amministrativa nel movimento (Teodoto), per la loro condizione di martiri-confessori (Temisone e Alessandro), per l’aver messo per iscritto gli oracoli dei profeti (Asterio Orbano). Nella maggior parte dei casi, comunque, si parla di figure che, sebbene non provviste – per quanto emerge dalle fonti – di carisma profetico, in un movimento dove la funzione profetica era centrale, tuttavia presentano degli stretti rapporti con i profeti e le profetesse. Per comprendere ancora meglio in cosa consistessero questi rapporti e come si delineassero i ruoli di questi personaggi in relazione alle figure carismatiche, bisogna, a mio avviso, allargare l’analisi alle altre figure “anonime” al fianco dei profeti. Tali figure, nelle fonti antimontaniste di Eusebio, compaiono in alcuni episodi dove dei personaggi “di comprovata onestà e fede” (nella maggior parte dei casi vescovi) tentano di dimostrare la malignità dello spirito dei nuovi profeti, ma vengono allontanati proprio da questi individui.⁵⁹

L’Anonimo antimontanista era stato lui stesso protagonista di uno di questi tentativi – nel suo caso di successo – di confutazione dei nuovi profeti; l’autore, però, si era limitato a riportare il dato della vittoria, sua e del collega Zotico di Otris, contro i montanisti, senza specificare ulteriormente il carattere di questo scontro.⁶⁰ Più avanti, però, descrivendo il tentativo fallito di smascheramento di Massimilla per opera di Zotico di Cumane e di Giuliano di Apamea, la situazione appare più movimentata e a tratti violenta, dato che, come ricordato in precedenza, i compagni di Temisone «tapparono la bocca» (τὰ στόματα φιμώσαντες, lett. “mettendo loro la museruola”) agli avversari.⁶¹ Come ha notato Enrico

⁵⁹ L’Anonimo aveva già riportato l’esempio di Montano: se prima il presunto profeta veniva zittito da quanti gli si opponevano, dopo che questi ha attirato un certo seguito nessuno riesce più a costringerlo al silenzio; vd. *supra*.

⁶⁰ Il carattere di queste “assemblee antimontaniste” è stato studiato da E. Junod, “Naissance de la pratique synodale et unité de l’Église au II^e siècle”, *Revue d’Histoire et de la Philosophie religieuses* 68 (1988) 163-180, in part. 165-176, e, più recentemente, da E. Norelli, “Presenza e persistenza dei ruoli carismatici: il caso delle assemblee sul Montanismo nel II secolo”, *Ricerche Storico Bibliche* 25 (2013) 165-195.

⁶¹ Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* V,16,17.

Norelli, si tratta di un verbo “fisico”, che suggerisce uno scontro violento, dai tratti esorcistici:

Nel contesto che ci riguarda, è certo possibile che il verbo sia semplicemente usato nel suo significato figurato di ridurre al silenzio, ma, poiché si tratta di uno scontro tra spiriti, può essere inteso a suggerire un’atmosfera tesa di esorcismo.⁶²

Una situazione simile è descritta da Eusebio che riporta indirettamente le parole di Apollonio. A Pepuza, la Gerusalemme dei montanisti,⁶³ Zotico – «personaggio menzionato anche dall’autore precedente», cioè dall’Anonimo – cercò di confutare lo spirito di Massimilla, ma fu allontanato «da coloro che dividevano le idee di quella» (*Hist. eccl.* V,18,13: πρὸς τῶν τὰ ἐκείνης φρονούντων). Per Norelli, che identifica questo personaggio con Zotico di Cumane, si tratterebbe sostanzialmente dello stesso episodio raccontato dall’Anonimo, cui Apollonio avrebbe aggiunto la localizzazione dell’episodio a Pepuza.⁶⁴ A mio avviso, però, non si comprenderebbe il perché l’autore non abbia citato l’altro protagonista della vicenda, Giuliano di Apamea. Per questo motivo, quello raccontato da Apollonio sembrerebbe un altro episodio in cui il protagonista sarebbe Zotico di Otris, compagno dell’Anonimo nella “missione antimontanista” di Ancyra. Ad ogni modo, anche se Eusebio è più sobrio dell’Anonimo nella descrizione dello scontro, il tentativo di confutazione di Zotico e il suo successivo allontanamento non devono essere stati episodi tranquilli.

L’ultimo tentativo di confutazione di profeti montanisti menzionato nella *Storia ecclesiastica* proviene da un’altra, breve, fonte di Eusebio sul montanismo, Serapione di Antiochia. Questi aveva indirizzato una lettera a due altrimenti sconosciuti Carico e Pontio, nella quale aveva condannato la “nuova profezia”, citando l’opera antimontanista di Apollonio.⁶⁵ Tra le firme dei vescovi e dei martiri che aderiscono ai contenuti della lettera, si legge quella del vescovo di Debelto, in Tracia, Elio Publio Giulio, il quale aggiunge: «Il beato Sotas di Anchialo volle scacciare il demone da Priscilla, e gli ipocriti (ὑποκριταί) non

⁶² Cf. Norelli, “Presenza e persistenza...”, 184. Lo studioso ha analizzato l’utilizzo del verbo φμῶο nel Nuovo Testamento, rilevandone un certo utilizzo in contesti di esorcismo.

⁶³ Secondo la testimonianza di Epifanio (*Pan.* 49,1,2-4) a Pepuza una delle profetesse montaniste, Priscilla o Quintilla, avrebbe ricevuto una visione di Cristo che annunciava l’imminente discesa in quella località della Gerusalemme celeste – motivo per il quale, continua l’eresiologo, ancora al suo tempo il centro era molto frequentato da uomini e donne che cercavano di ricevere in sogno la visione del Salvatore. Apollonio (Eusebio, *Hist. eccl.* V,18,2) afferma che era stato Montano a nominare Pepuza e Timione Gerusalemme. L’identificazione del centro frigio è stato l’oggetto di un importante lavoro di W. Tabbernee, P. Lampe, *Pepouza and Tymion. The Discovery and Archaeological Exploration of a Lost Ancient City and an Imperial Estate*, Berlin-New York, de Gruyter, 2008.

⁶⁴ Cf. Norelli, “Presenza e persistenza...”, 176.

⁶⁵ Cf. Eusebio, *Hist. eccl.* V,19,1-2.

lo permisero» (*Hist. eccl.* V,19,3). Nella limitatezza della fonte, l'aspetto più importante è rappresentato da questo tentativo di esorcismo – come suggerisce l'espressione «scacciare il demone» (τὸν δαίμονα ἐκβαλεῖν) – ai danni di Priscilla, evitato sempre grazie all'intervento degli individui che affiancano la profetessa.

Gli episodi descritti si presentano, in base alle fonti, in maniera diversa: tentativi di confutazione, esorcismi, semplici sforzi per zittire il profeta; l'elemento comune, però, è costituito dall'intervento dei sostenitori dei profeti e delle profetesse in favore di questi ultimi, intervento che appare fisico, deciso, addirittura aggressivo.

Che episodi di scontro fisico del genere, conclusi con la “cacciata” degli avversari, fossero alquanto diffusi nel conflitto con i montanisti potrebbe essere suggerito da altri due passi polemici della *Storia ecclesiastica*, sempre di Apollonio e dell'Anonimo. Dopo aver attaccato Alessandro e, tramite lui, il profeta/profetessa che accompagnava, Apollonio aveva detto: «Possiamo dimostrare la stessa cosa [*scil.* il carattere menzognero del profeta] per molti, e si sottopongano alla prova (τὸν ἔλεγχον), se hanno coraggio» (*Hist. eccl.* V,18,10). La prova (ἔλεγχος) in questo caso consisterebbe proprio in quel tentativo di confutazione portato avanti dai vescovi e, la maggior parte delle volte, fallito a causa dell'intervento dei sostenitori dei profeti. Apollonio parrebbe qui, però, contraddirsi; o meglio, la sua critica nei confronti del profeta/profetessa di Alessandro non è avvenuta tramite il dichiarato ἔλεγχος, ma “di riflesso” nello smascheramento polemico del presunto martire-confessore. Potremmo concludere che in realtà il profeta in questione non era stato messo alla prova: l'accusa implicita di pavidità, tramite l'espressione «se hanno coraggio», potrebbe suggerire che i profeti erano riusciti a sottrarsi a questi tentativi di ἔλεγχος. Una polemica del genere è ancora più esplicita nelle parole dell'Anonimo, il quale, prima di introdurre il tentativo di confutazione ai danni di Massimilla, aveva affermato:

Ma <lo spirito di Massimilla> mostri chiaramente la potenza nello spirito e la provi (ἐλεγξάτω), obblighi a riconoscerlo, mediante lo spirito, quelli che allora erano presenti per analizzarlo e per discutere con lo spirito che parlava (*Hist. eccl.* V,16,17).⁶⁶

Al contrario, continua l'Anonimo, Zotico di Cumane e Giuliano di Apamea sarebbero stati allontanati violentemente dai compagni di Temisone.

⁶⁶ Cf. Norelli, “Presenza e persistenza...”, 182: «Il verbo ἐλέγω designa dunque qui la capacità che lo Spirito di Dio ha di svelare il male che abita nell'antagonista al fine di confondere quest'ultimo, coprirlo di vergogna, obbligarlo a riconoscere il male che ha compiuto e di conseguenza avere la meglio su di lui». Si noti, nel passo dell'Anonimo, la ripetizione del termine «spirito» (πνεῦμα), che riprende la precedente profezia di Massimilla che affermava di essere «parola, spirito e potenza».

Pertanto, si può affermare che una delle “funzioni” di queste figure al seguito dei profeti montanisti fosse quella di assistere il profeta durante la sua attività carismatica. Dalle fonti emerge infatti che i tentativi di ἔλεγχος da parte dei confutatori sarebbero avvenuti mentre il profeta stava profetizzando: proprio nel momento in cui lo spirito si palesava – tramite manifestazioni estatiche, a quanto riporta l’Anonimo⁶⁷ – il vescovo antimontanista sarebbe dovuto intervenire per scontrarsi con lo spirito stesso, dimostrare la sua falsità e malvagità e, magari, esorcizzare il presunto profeta. Il sostegno di Temisone e degli altri montanisti è pertanto, innanzitutto, un sostegno “fisico”, da parte di individui che attribuivano massima importanza alle occasioni in cui i loro profeti vaticinavano – momenti centrali nella “nuova profezia” – e che si impegnavano affinché questi non venissero interrotti. Nel caso delle profetesse, poi, queste figure (il caso più evidente è quello di Alessandro) potrebbero avere avuto anche funzione di “garanti” maschili – *advocates*, per utilizzare l’espressione di Anne Jensen, da lei adoperata, in realtà, per definire Montano nei confronti delle sue profetesse.⁶⁸

Sempre riguardo al “sostegno” di figure maschili nei confronti di carismi femminili, un caso interessante proviene da Firmiliano di Cesarea in Cappadocia. In una lettera al vescovo di Cartagine Cipriano (conservata nel *corpus* epistolare di quest’ultimo), Firmiliano afferma che in Cappadocia, circa ventidue anni prima, una profetessa itinerante aveva iniziato a profetizzare in diverse città, stupendo i presenti con i propri miracoli (per esempio, camminare a piedi nudi sulla neve o

⁶⁷ L’insistenza sull’estasi “eccessiva” e “smisurata” dei montanisti rimane il principale motivo di accusa; inoltre, tale polemica apre il paragone, da parte degli eresiologi, con il profetismo pagano. Come visto anche in precedenza, infatti, tale estasi dei catafrigi, secondo gli autori antimontanisti, sarebbe dovuta a una possessione demoniaca che comportava, nel presunto profeta, un’assenza di coscienza e raziocinio. Nonostante ciò, si nota come i contenuti degli oracoli montanisti non sembrano, in linea di massima, distanti dalla più tradizionale produzione profetica di stampo scritturistico. Per questo motivo Epifanio (*Pan.* 48,3,3-8,5) – cui si deve la testimonianza della maggior parte degli oracoli montanisti in nostro possesso – cerca di dimostrare la distanza dell’estasi montanista rispetto a quella testimoniata nelle Scritture a partire anche dal contenuto di tali oracoli, con esempi tanto veterotestamentari (Adamo, Mosè, Ezechiele, ecc.), quanto neotestamentari (Pietro, Agabo). Sull’assimilazione tra montanismo e “paganesimo”, cf. D.E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Grand Rapids, W.B. Eerdmans Publishing Company, 1983, 313-316. Più in generale, sulla questione dell’estasi nel montanismo rimando all’importante contributo sul tema di L. Nasrallah, *An Ecstasy of Folly. Prophecy and Authority in Early Christianity*, Cambridge, Harvard University Press, 155-196; e al recente contributo di M. Dell’Isola, ““They are not the Words of a Rational Man”: Ecstatic Prophecy in Montanism”, in: V. Gasparini *et al.* (eds.), *Lived Religion in the Ancient Mediterranean World. Approaching Religious Transformations from Archaeology, History and Classics*, Berlin-Boston, De Gruyter, 2020, 71-86.

⁶⁸ Cf. A. Jensen, *God’s Self-confident Daughters: Early Christianity and the Liberation of Women*, Louisville, Westminster John Knox Press, 1996, 133-181. La studiosa aveva proposto una teoria, molto dibattuta successivamente, per la quale sarebbero state proprio le profetesse del movimento le vere fondatrici del montanismo, e Montano avrebbe avuto una funzione di “garante” (*advocate*) piuttosto sul piano legale.

scatenare terremoti) e le proprie estasi profetiche. La donna, tramite le sue azioni prodigiose, era riuscita ad attirare a sé un certo seguito, e al suo fianco, lamenta Firmiliano, si trovavano addirittura un presbitero e un diacono: «Qui ingannò anche uno dei presbiteri, un contadino, e un altro, un diacono, così che avessero rapporti con quella stessa donna, che fu presto individuata» (*Ep.* LXXV,10,3). Alla fine, l'intervento di un esorcista sembra avere avuto i suoi effetti: questi, infatti, secondo le parole del vescovo, riuscì a dimostrare la falsità dello spirito della donna – e forse addirittura a esorcizzarla.⁶⁹ Il caso della profetessa capadoce ha fatto discutere gli studiosi, che si sono chiesti se la donna fosse parte del movimento montanista o meno: alcuni elementi – il profetismo di tipo estatico, il fatto che la figura annunciasse di dover andare a Gerusalemme, l'amministrazione di battesimo ed eucarestia⁷⁰ – hanno spinto a vedere in lei una rappresentante del montanismo di III secolo.⁷¹ In ogni caso, nella nostra prospettiva il dato importante è un altro: che sia montanista o meno, questa profetessa ha un suo seguito, ed è accompagnata da due uomini contro i quali Firmiliano lancia accuse simili a quelle dei polemisti antimontanisti citati da Eusebio contro i nuovi profeti (vd. *supra*). Il loro ruolo nei confronti della profetessa, pertanto, potrebbe essere stato quello dei montanisti descritti in questo lavoro, sebbene Firmiliano non sia più esplicito al riguardo – e, inoltre, gli esiti sono diversi, dato che l'esorcista intervenuto contro la donna alla fine sembra avere successo.

Oltre a questa funzione di sostegno “fisico” all'attività carismatica dei profeti da parte di queste figure, sempre a partire dalle fonti antimontaniste di Eusebio, si potrebbe ragionare su un'altra funzione, ancora una volta di sostegno ai profeti, ma in maniera diversa. Questa idea – già portata avanti da William Tabbernee nella sua argomentazione sul profetismo montanista e l'interpretazione profetica⁷² – parte in particolare dalla testimonianza del vescovo di Debelto, Elio Publio Giulio, nella lettera antimontanista di Serapione di Antiochia. Il vescovo, infatti, raccontando del fallito tentativo di confutazione di Priscilla da parte di Sotas di Anchialo, aveva detto che quest'ultimo era stato allontanato dai sostenitori della profetessa, definiti «ipocriti» (ὑποκριταί). Il termine

⁶⁹ Cf. Firmiliano (*apud* Cipriano), *Ep.* LXXV,10,4.

⁷⁰ *Ivi.*, 10,3: «Affermava anche di dover andare in Giudea e a Gerusalemme, come se venisse da lì»; 10,5: «Simulava di santificare il pane con un'invocazione non esecrabile, celebrava l'eucarestia e portava le offerte a Dio senza il sacramento della tradizionale proclamazione di fede; inoltre, battezzava molti facendo uso delle tradizionali e legittime parole del rito, così che niente potesse sembrare distaccarsi dalla regola».

⁷¹ Heine, *The Montanist Oracles...*, 100-105, include anche la lettera di Firmiliano a Cipriano tra le fonti del III secolo sul montanismo. Anche A. Nicolotti, *Esorcismo cristiano e possessione diabolica tra II e III secolo*, Turnhout, Brepols, 2011, 570-574 – cui rimando per un'analisi più dettagliata dell'episodio – sembra esprimersi a favore dell'identificazione montanista della donna.

⁷² Cf. Tabbernee, *Fake Prophecy...*, 94-96.

ὑποκριτής, sulla scorta di modelli scritturistici, negli autori cristiani ha prevalentemente il significato offensivo di “ipocrita”, “simulatore”.⁷³ Oltre all’accezione di “attore” – da cui forse deriva il passaggio semantico a “simulatore” – in greco ὑποκριτής ha però anche il significato di “interprete”, specialmente se associato a contesti di interpretazione di visioni, apparizioni e sogni;⁷⁴ per usare le parole di Tabbernee, «although frequently overlooked because of the modern sense of the word ὑποκριτής as “hypocrite”, in the ancient word a ὑποκριτής was primarily an “interpreter”». ⁷⁵ Si veda l’esempio di Platone, che nel *Timeo* (72b) parla di «interpreti» (ὑποκριταί) di voci misteriose e di apparizioni; Luciano, alla fine dell’esposizione del suo lungo sogno, immagina che qualcuno lo interrompa chiedendo: «Ci ha forse preso per interpreti (ὑποκριτὰς) di sogni?» (*Somn.* 17). In ambito oracolare, il verbo ὑποκρίνω è attestato in Erodoto, dove «la Pizia rispose (ὑπεκρίνετο) in questo modo ai Lidi» (*Hist.* I,91,6); anche il corrispettivo termine, ὑποκρισία, che come ὑποκριτής presenta prevalentemente un significato negativo e spregiativo nel greco cristiano (“finzione”, “ipocrisia”) a partire da testimonianze scritturistiche – per esempio, 2Mac 6,25 e Mt 23,28 –, ha in realtà anche il valore di “risposta”.⁷⁶

L’Anonimo antimontanista, riportando una profezia di Massimilla, aveva introdotto Asterio Orbano come il compilatore degli oracoli della donna, secondo la già discussa espressione λόγος κατὰ Ἀστέριον Ὁρβανόν. Per questo motivo si può pensare che alcune figure del movimento fossero incaricate di comporre quegli «innumerevoli libri», secondo quanto attestato nella *Refutatio* (VIII,12), di profezie montaniste che dovevano avere avuto una certa diffusione – se anche Tertulliano le citava⁷⁷ – e di cui purtroppo oggi non rimangono che frammenti. Naturalmente, è difficile ricostruire i modi in cui tali testi venissero messi

⁷³ Gli esempi sono molteplici: mi limito a indicare qui l’esempio più noto, quello attestato in *Matteo* (7,5) e in *Luca* (6,42): «Ipocrita (ὑποκριτά), togli prima la trave dal tuo occhio e allora ci vedrai bene per togliere la pagliuzza dall’occhio del tuo fratello». Più in generale, cf. G.W.H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press, 1961, 1450.

⁷⁴ Cf. Liddle-Scott, *A Greek-English lexicon*, 1886, s.v. ὑποκρισία; Bailly, *Dictionnaire grec-français*, 2024. Sull’origine del termine, si veda anche l’appendice dedicata al tema nel lavoro di J.M. González, *The Epic Rhapsode and His Craft: Homeric Performance in a Diachronic Perspective*, Washington DC, Center for Hellenic Studies, 2013.

⁷⁵ Cf. Tabbernee, *Fake Prophecy...*, 95.

⁷⁶ Così, p. es., sempre in Erodoto (*Hist.* I,90,3; I,116,1); sui termini ὑποκρίνω e ὑποκρισία, cf. Liddle-Scott, *A Greek-English lexicon*, 1885-1886; Bailly, *Dictionnaire grec-français*, 2024.

⁷⁷ Cf. Tertulliano, *De resurrectione carnis* 11,2: «Anche il Paraclete parlò splendidamente di loro, tramite la profetessa Prisca (*per prophetidem Priscam*): “Sono carne e odiano la carne”»; *De exhortatione castitatis* 10,5: «Così è stato predicato tramite la santa profetessa Prisca (*per sanctam prophetidem Priscam*) [...] “La purificazione, infatti, crea armonia, e vedono visioni e, quando volgono lo sguardo verso il basso, ascoltano persino voci di Salvezza, tanto chiare quanto anche nascoste”. In altre occasioni (*De pudicitia* 21,7; *De fuga* 9,4) l’autore cita degli oracoli senza specificare chi li abbia pronunciati – forse profeti africani?»

per iscritto, ma il ragionamento sopra descritto appare legittimo. Alla luce di quanto detto, se si volesse intendere il termine ὑποκριταί come “interpreti”, si potrebbe pensare a delle figure che interpretavano le parole dei profeti pronunciate durante le estasi profetiche (le quali, stando alle descrizioni eresiologiche, dovevano apparire confuse e oscure),⁷⁸ le analizzassero, ne traessero un messaggio compiuto e, forse, le mettersero alla fine per iscritto.⁷⁹ Tertulliano è testimone di un episodio del genere. Nel *De Anima* (9,4) l’autore parla di una donna della sua comunità che era solita ricevere visioni durante le funzioni, momenti in cui appariva in volto quasi rapita. Alla fine della funzione, la donna si rivolgeva agli uomini lì presenti, ai quali spettava il compito di riconoscere quali fossero i significati e i messaggi delle visioni ricevute.⁸⁰ La testimonianza di Tertulliano è indubbiamente interessante; tuttavia, le differenze nella descrizione dei carismi – a cui, nel caso dei profeti frigi, si aggiunge la prospettiva polemica degli autori antimontanisti – nonché i contesti diversi, sia sul piano cronologico che su quello geografico, impongono una certa cautela. Per questo motivo, dato che le fonti sul primo montanismo frigio non forniscono ulteriori informazioni, l’idea sopra esposta rimane un’ipotesi, se non una suggestione.

V. CONCLUSIONI

In questo contributo abbiamo cercato di ricostruire ruoli e funzioni sociali di alcune personalità del montanismo frigio delle origini a partire dalle fonti polemiche utilizzate nella *Storia ecclesiastica* di Eusebio, nel quadro della descrizione della “nuova profezia”. In alcuni casi il ruolo di queste figure è dichiarato più o meno esplicitamente dalla stessa fonte: è il caso, ad esempio, di Asterio Orbano, che potrebbe essere stato il compilatore degli oracoli della profetessa Massimilla, o di Teodoto, il cui ruolo di ἐπίτροπος può essere letto alla luce del contesto associativo e organizzativo del movimento – dunque come “amministratore”. Di altre figure, invece, le fonti antimontaniste mettono in luce, sempre in chiave polemica, il loro status nel movimento: è il caso di Temisone e

⁷⁸ Cf. C. Forbes, *Prophecy and Inspired Speech in Early Christianity and Its Hellenistic Environment*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1995, 160-161, che ha comunque negato una natura di glossolalia del profetismo montanista, e Tabbernee, *Fake Prophecy...*, 95, il quale, commentando Forbes, ha insistito sulla necessità di «interpreters» nell’interpretazione di “(at least some of) the non-intelligible aspects of the prophetic utterances of the New Prophets».

⁷⁹ Questo tipo di figure si ritrova – naturalmente, in contesti diversi – anche nella religiosità tradizionale greca, per esempio a Delfi al fianco della Pizia. Su questo argomento, cf. Aune, *Prophecy...*, 28-32.

⁸⁰ Tertulliano, *De Anima* 9,4: «Dopo che la gente è stata congedata a conclusione delle sacre funzioni, ha la regolare abitudine di riferirci qualsiasi cosa possa aver visto nella visione – poiché tutto ciò che riferisce viene esaminato con la cura più scrupolosa, in modo da provarne la verità».

Alessandro, celebrati, secondo la testimonianza di Apollonio, in quanto martiri-confessori del montanismo; uno status che conferisce alle due personalità un certo prestigio sociale cui conseguono specifiche funzioni (per esempio, l'attività evangelica di Temisone) e grandi onori all'interno del movimento (come Alessandro, «davanti al quale molti si inchinano»). La maggior parte di queste figure, tuttavia, secondo quanto si può ricostruire dalle fonti, non sembra manifestare il dono profetico – in un movimento dove l'elemento carismatico era di assoluta centralità; eppure, come abbiamo cercato di dimostrare, questi personaggi sembrano ricoprire un importante ruolo di sostegno e supporto all'attività carismatica dei profeti montanisti. A tal proposito, in questo contributo abbiamo analizzato alcuni episodi, testimoniati dalle fonti di Eusebio, in cui si assiste a tentativi di confutazione da parte di vescovi antimontanisti a danno dei nuovi profeti, episodi il più delle volte terminati con l'allontanamento dei primi per l'intervento dei sostenitori dei secondi. L'analisi di questi episodi ha mostrato come il ruolo dei personaggi presi in esame fosse quello di un sostegno, per così dire, “fisico”, di tutela della figura carismatica proprio nel momento in cui essa profetizzava: in altre parole, impedire che i profeti potessero essere interrotti o attaccati durante la loro estasi profetica.

Oltre a questa funzione di sostegno “fisico”, alcune di queste figure del montanismo potrebbero aver avuto anche il ruolo di interpreti dei messaggi profetici: potrebbe suggerire questa chiave di lettura il termine utilizzato per designarli, ὑποκριτής, se letto con l'originario valore di “interprete” e non con il significato, di gran lunga più diffuso nel greco cristiano, di “simulatore” e “ipocrita”. Il caso di una testimonianza tertulliana, secondo la quale una donna della comunità avrebbe spesso ricevuto delle visioni che sarebbero state poi interpretate da alcuni uomini, potrebbe fornire un raffronto interessante per questa ipotesi.

Ad ogni modo, se queste sono le funzioni e i ruoli che l'analisi della documentazione permette di tracciare, ciò non significa che tali ruoli non potessero convergere in alcune figure o che ne esistessero altri taciuti dalle fonti.

Gaetano Spampinato
Université de Fribourg
Institut du monde antique et byzantin
gaetano.spampinato@unifr.ch