



*philosophica*

[121]

*philosophica*

serie arancio

*diretta da* Alfonso M. Iacono

*comitato scientifico*

Stefano Petrucciani, Manlio Iofrida

Gianluca Bocchi, Giuliano Campioni

Simonetta Bassi, Giovanni Paoletti, Alessandro Pagnini

# Profezia, filosofia e prassi politica

*a cura di*

Giancarlo Garfagnini, Anna Rodolfi



Edizioni ETS



[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

*Volume pubblicato con il contributo di  
Dipartimento di Lettere e Filosofia - Università degli Studi di Firenze*

© Copyright 2013  
EDIZIONI ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
[info@edizioniets.com](mailto:info@edizioniets.com)  
[www.edizioniets.com](http://www.edizioniets.com)

Distribuzione  
PDE, Via Tevere 54, I-50019 Sesto Fiorentino [Firenze]

ISBN 978-884673810-3

Profezia, filosofia  
e prassi politica



## INTRODUZIONE

La complessità teorica della nozione di “profezia”, le sue molteplici definizioni ed elaborazioni dottrinali e la varietà delle sue manifestazioni storiche sono l’oggetto di questo volume.

Comunemente il termine “profezia” indica una predizione concernente gli eventi futuri, frutto di un’ispirazione la quale, in quanto irriducibile all’esito di un procedimento di tipo razionale, viene ricondotta ad un principio divino, in senso lato, o a forze irrazionali<sup>1</sup>. La profezia si configura poi come un’affermazione che riguarda il futuro, e che veicola un contenuto conoscitivo; l’affermazione profetica è però diversa dalla previsione di carattere scientifico basata per statuto sull’osservazione di processi di produzione degli eventi regolari e suscettibili di osservazione e spiegazione.

Da un punto di vista filosofico generale il lemma profezia indica dunque, in prima battuta, uno stato cognitivo eccezionale, nel senso di fuori (al di là) della norma, in quanto riguarda contenuti non accessibili all’uomo per via ordinaria, come sono gli eventi futuri che si fondano sulla libera scelta dell’uomo e che dipendono dal suo arbitrio o, in un’ottica religiosa, di quelle verità ultime che fondano la storia umana e quella divina. Si tratta perciò di un tipo di conoscenza che presuppone il possesso da parte del profeta, almeno nel momento della ricezione del contenuto profetico e del suo annuncio, di capacità conoscitive fuori dall’ordinario, capacità che egli può aver acquisito – facendo riferimento alla tradizione filosofica – direttamente per dono divino/demonico (si pensi ad esempio al fenomeno degli oracoli in Grecia tra VII e VI secolo a.C., o alla ispirazione divina o angelica di origine biblica), o attraverso la realizzazione autonoma di un perfezionamento delle proprie capacità naturali, o avvalendosi di metodi di tipo induttivo, come avveniva nell’antichità, consistenti cioè nell’interpreta-

<sup>1</sup> Si può pensare ad esempio alla follia mantica di cui parla Platone nel *Fedro*, L. Brisson, «Del buon uso della sregolatezza», in J.-P. Vernant (a cura di), *Divinazione e razionalità*, Einaudi, Torino 1982, pp. 239-272.

zione di segni provenienti dall'esterno (come l'aruspicina, l'epatoscopia, la negromanzia, o la cleromanzia, ovvero l'arte di divinare per mezzo di oggetti, *sortes*, mescolati e tratti a caso).

Al di fuori di ogni specificità religiosa – come è noto, la profezia rappresenta infatti un fondamentale elemento comune alle tre religioni rivelate (ebraismo, cristianesimo e Islam) – e considerata dal punto di vista del soggetto profetante, e dunque come modalità di conoscenza del futuro, la profezia include in definitiva tutti quegli stati cognitivi estranei alla normale attività intellettuale dell'uomo e dei quali l'uomo può non essere del tutto consapevole o responsabile: in quest'ottica, visioni intese come percezioni extra sensoriali in stato di veglia, ma anche sogni, stati di *trance*, possessioni, sotto certi aspetti, possono essere esperienze profetiche nelle quali vengono superati i limiti spazio-temporali imposti e/o caratteristici del sapere umano, e nelle quali si entra in contatto con contenuti conoscitivi non attingibili mediante i canali abituali della conoscenza umana. In questo senso, rispetto a quella che possiamo chiamare in senso lato conoscenza ordinaria – qualsiasi sia la gnoseologia di riferimento – la profezia introduce una frattura. La stessa situazione di scarto si produce del resto se focalizziamo l'attenzione sull'oggetto su cui principalmente verte la profezia, cioè il futuro. Neppure privilegiando questo punto di vista appare facile pervenire ad una definizione netta dello statuto epistemologico della profezia: da una parte non ogni evento futuro, come tale, rimane di fatto inaccessibile alla conoscenza umana (come accade per la previsione scientifica dove è possibile conoscere il darsi di un evento futuro in base all'inserimento di fenomeni in atto all'interno di più vaste regolarità); dall'altro, non ogni conoscenza relativa al futuro va necessariamente intesa come dono divino (la conoscenza di tipo scientifico o diagnostico che compie il medico o lo scienziato è infatti, già secondo Aristotele, una conoscenza alla portata dell'uomo, che casomai ha come unico requisito quello di un'osservazione attenta della realtà, che vada oltre il semplice senso comune). La profezia dunque, se assunta secondo l'accezione ampia di conoscenza del futuro diventa o, a seconda delle prospettive, rischia di diventare una sorta di genere sommo al quale è possibile ricondurre una casistica variegata di forme di conoscenza relative ai *futura* e/o *occulta*, come anche di atteggiamenti mentali individuali proiettati sul futuro, come la premonizione, la speranza, l'attesa, la congettura.

Da un punto di vista storico, questa difficoltà nel definire il *proprium* della profezia si riscontra già nel confronto teorico, posto dai primi autori cristiani, tra la profezia di origine divina, esemplificata nei



racconti biblici, e le forme naturali della divinazione, prima tra tutte il sogno<sup>2</sup>, oggetto di pratiche assai diffuse nel mondo pagano antico<sup>3</sup>. La profezia infatti, entro il quadro della riflessione cristiana, è innanzitutto il segno della presenza nell'uomo della prescienza di Dio<sup>4</sup>, e come tale deve distinguersi da una forma di conoscenza del futuro percepita come un residuo della cultura pagana, come la divinazione. Conoscere gli eventi futuri dipendenti dall'azione umana, o semplicemente tentare di conoscerli, significa in un certo senso addentrarsi nel terreno della prescienza di Dio. Di norma infatti, come aveva sottolineato Agostino, il futuro in quanto non ancora presente non può essere conosciuto da noi<sup>5</sup>, ma tutt'al più oggetto della nostra aspettativa (*expectatio*<sup>6</sup>). In quest'ottica perciò l'uomo è profeta, ovvero può conoscere il futuro, solo per dono di Dio.

La profezia non è però una semplice contemplazione della verità futura o della verità nascosta; essa è una conoscenza che possiede un fine pratico, fine che, in un'ottica cristiana (ma anche nella tradizione medievale ebraica ed araba), ne costituisce il coronamento e il completamento<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Cfr. G. Guidorozzi (a cura di), *Il sogno in Grecia*, Laterza, Roma-Bari 1988.

<sup>3</sup> La divinazione non è un fenomeno ristretto al mondo antico greco e romano, ma è stato conosciuto e praticato da tutte le grandi civiltà del passato, come mostrano chiaramente i saggi dedicati alla Cina antica e alla Mesopotamia presenti nella seconda e nella quarta parte della raccolta di saggi curata da J.-P. Vernant, *Divinazione e razionalità*, cit. Dello stesso autore si veda anche *Mito e società nell'antica Grecia, religione greca e religioni antiche*, Einaudi, Torino 1981. Per una storia complessiva dei fenomeni divinatori nell'antichità, cfr. M. Sordi (a cura di), *La profezia nel mondo antico*, Vita e Pensiero, Milano 1993.

<sup>4</sup> Come afferma s. Girolamo, cfr. Hieronymus, *Commentariorum in Daniele libri III*, ed. F. Glorie, Brepols, Turnhout 1964, (CCSL, 75/A), II, 10, p. 758: «prophetia est signum prescientie divine». Sulla riflessione tardo antica e medievale sulla profezia si veda la raccolta di saggi contenuta nel numero monografico della rivista «Cristianesimo nella storia» 17, 1996.

<sup>5</sup> Agostino, *Confessiones*, ed. L. Verheijen, Brepols, Turnhout 1981, (CCSL, 27) XI, 18, 24, p. 206: «Futura ergo nondum sunt, et si nondum sunt, non sunt, et si non sunt, videri omnino non possunt; sed praedici possunt ex praesentibus, quae iam non sunt et videntur».

<sup>6</sup> *Ivi*, pp. 206-207: «Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur, 'tempora sunt tria, praeteritum, praesens, et futurum,' sed fortasse proprie diceretur, 'tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris'. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio».

<sup>7</sup> Cr. Tommaso d'Aquino, *Quaestio XII de veritate*, in Thomae Aquinatis

La profezia e la figura del profeta costituiscono la natura stessa del messaggio biblico: le profezie relative alla venuta di Cristo salvatore del mondo contenute nell'Antico Testamento trovano conferma e compimento nel Nuovo Testamento, nella venuta e nell'insegnamento di Gesù Cristo. Tuttavia, nelle sue numerose esemplificazioni, la Bibbia – che è la base sulla quale si articola sostanzialmente la riflessione filosofica sulla profezia in epoca medievale almeno fino all'età moderna con Spinoza – non fornisce un profilo preciso della figura del profeta, presentato ora come “servo del Signore”, ora come “uomo di Dio”, dove da un lato la prima espressione sembra suggerire un ruolo solo passivo del profeta di fronte all'ispirazione divina, mentre la seconda sembra indicare un ruolo attivo del profeta diretto portavoce di Dio di fronte agli uomini. In via preliminare, si possono comunque individuare alcuni elementi teorici codificati che fanno da base per gran parte della profetologia medievale. In primo luogo, la profezia come forma di conoscenza – da Agostino e nella tradizione teologica medievale – consta fondamentalmente di tre momenti distinti e connessi: la ricezione del contenuto profetico (il momento della *visio*), l'interpretazione e la comprensione di tale contenuto (non sempre ad opera del soggetto che ha ricevuto il contenuto) e infine il momento dell'annuncio profetico alla comunità degli uomini. Il primo momento solleva la questione della modalità della conoscenza profetica. In molti casi il profeta è essenzialmente un interprete, come mostrano bene la figura di Daniele, che interpreta il sogno di Nabucodonosor re di Babilonia, o di Aronne interprete di Mosè (Mosè che era l'unico a godere di una visione diretta di Dio), oppure, nel Nuovo Testamento, la figura stessa di Gesù il quale, sulla strada per Emmaus, svela ai discepoli il significato delle antiche profezie che lo riguardavano, profezie cioè di cui non era stato lui stesso il primo enunciatore. Quella dell'interpretazione è una dimensione integrante dell'atto profetico, e il profeta assolve in questo caso la funzione di rivelare i misteri contenuti nella Bibbia. La profezia coincide allora con ogni discorso emesso sotto l'influsso divino e avente per oggetto la Sacra Scrittura. Quanto al terzo momento la Bibbia delinea anche un'altra dimensione del profeta e della pro-

*Quaestiones disputatae*, cur. R. Spiazzi, Marietti, Taurini-Romae 1964, art. 2, *resp.*, p. 238: «Donum autem prophetiae datur ad utilitatem Ecclesiae, ut patet I ad Cor., XII, 7: unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem, et subiungit multa inter quae connumerat prophetiam; unde omnia illa quorum cognitio potest esse utilis ad salutem est materia prophetiae, sive sint praeterita, sive praesentia sive futura, sive etiam aeterna, sive necessaria, sive contingentia».

fezia: il profeta è presentato infatti allo stesso tempo come un veggente o un interprete incaricato di una missione. La sua missione, ricevuta mediante una speciale vocazione divina, per mezzo di visioni, sogni, audizioni, ispirazioni interne, che lo mettono in contatto immediato con Dio, è diretta innanzitutto al popolo, normalmente sotto forma di predicazione e, in alcuni casi, di azioni e gesti simbolici, nonché – come avviene nella profetologia araba – di impegno di guida politica da parte del profeta. La predizione del futuro è oggetto della predicazione profetica, ma non l'unico oggetto, e spesso le predizioni contengono la minaccia dei castighi divini per il male, ma anche la promessa di benedizione e salvezza come premio per il bene e stimolo per la conversione, come avviene nella profezia di minaccia (uno dei tre tipi di profezia oltre a quella di prescienza e a quella di predestinazione secondo la tradizione latina medievale). Da questo punto di vista sembra non valere l'equazione tra profezia e predestinazione; il quadro provvidenziale, specchio della prescienza divina, lascia infatti spazio alla libertà dell'uomo, come mostra la profezia di Giona, nella quale la condotta umana (degli abitanti di Ninive cui viene profetizzata la distruzione della città)<sup>8</sup> “cambia” il corso degli eventi profetizzati, per quanto si tratti di un cambiamento comunque conosciuto da Dio dall'eternità. Sul piano strettamente filosofico, il tema della profezia incrocia dunque un argomento rilevante e discusso in maniera autorevole, da Agostino<sup>9</sup> in poi, come la compatibilità tra prescienza divina e futuri contingenti<sup>10</sup>, tra predestinazione e libero arbitrio, nonché il tema della responsabilità morale dei propri atti.

<sup>8</sup> *Ion.*, 3, 4. Sulla profezia di minaccia, cfr. B. Faes de Mottoni, *Profezia e consilium*. «Deus mutat sententiam, non consilium» in *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, a cura di C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2004, pp. 57-77.

<sup>9</sup> Si veda ad esempio la discussione svolta da Agostino nel terzo libro del *De libero arbitrio* o nel V libro, capitolo 9 del *De Civitate Dei*. Sull'argomento, cfr. E. Stump, *Augustine on free will*, in *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 124-147.

<sup>10</sup> Cfr. ad esempio, J.I. Saranyana, *Conocimiento profético y futuros contingentes según San Bonaventura (a propósito del «argumento dominante» de Diodoro de Cronos)*, in *Intellect et imagination dans la Philosophie Médiévale / Intellect and Imagination in Medieval Philosophy / Intelecto e imaginação na Filosofia Medieval*, éd. M.C. Pacheco, J.F. Meirinhos, Brepols, Turnhout 2006, vol. II, pp.1255-1266. Per una panoramica sul rapporto tra prescienza e futuri contingenti in una prospettiva storica assai ampia, cfr. W.L. Craig, *The Problem of Divine Foreknowledge and Future Contingents from Aristotle to Suarez*, Brill, Leiden 1988.

La natura interdisciplinare dell'argomento è rispecchiata, anche se inevitabilmente in maniera non esaustiva, dal ventaglio delle ricerche presentate in questo volume che, nel loro insieme, mettono in evidenza la ricchezza del tema "profezia". La complessità dell'argomento ha consigliato di adottare un approccio che intrecciasse molteplici prospettive: dalla filosofia alla teologia, dalla letteratura alla politica, alla storia. Il volume, che pubblica i risultati del lavoro seminariale svoltosi a Firenze presso il Dipartimento di Filosofia dell'Università in due distinte giornate (13 dicembre 2012 e 3 marzo 2013), si articola attorno a due direttrici principali.

Da un lato, la riflessione filosofica sulla profezia dal medioevo alla contemporaneità, passando per autori moderni come Spinoza e Hobbes; in questa prospettiva lo sguardo dei filosofi sulla profezia si concentra soprattutto sullo statuto conoscitivo del fenomeno, per poi aprirsi, a partire dal tardo Settecento, a nozioni nuove quali quelle di utopia e coscienza storica. L'interesse per il meccanismo della conoscenza profetica si manifesta nel XII secolo con Ildegarda di Bingen – figura poliedrica, solitamente considerata dalla storiografia per la sua predicazione di tipo escatologico – su cui verte il saggio di Michela Pereira (*Vedere nell'ombra. La conoscenza profetica nelle opere di Ildegarda di Bingen*); la visione profetica di Ildegarda, che si articola attorno ad un lessico giocato sul binomio luce/ombra, presenta una natura assai complessa in quanto risulta dall'intreccio dell'attività simultanea dei due sensi, l'udito e la vista, i quali concorrono alla ricezione del contenuto profetico da interpretare. Questo tipo di interesse legato agli aspetti epistemologici dei fenomeni profetici si fa più marcato ed esplicito quando la profezia diventa oggetto di *quaestiones* specifiche ad opera di maestri delle università, durante il secolo XIII<sup>11</sup>. È allora, con l'irrompere sulla scena filosofica della filosofia aristotelica (e in particolare della gnoseologia) che si fa più urgente l'esigenza di definire in modo preciso la natura della profezia come atto di conoscenza. Nelle *quaestiones de prophetia* di teologi autorevoli quali Alberto Magno e Tommaso d'Aquino si avvertono gli echi della riflessione araba ed ebraica sulla profezia, presa qui in esame dal saggio di Roberto

<sup>11</sup> Sulla riflessione filosofica e teologica sviluppata in questo periodo, cfr. J.-P. Torrell, *Théorie de la prophétie et philosophie de la connaissance aux environs de 1230. La contribution d'Hugues de Saint-Cher*, Spicilegium Sacrum Lovaniense, Leuven 1977; Id., *Recherches sur la théorie de la prophétie au Moyen Age. XIV-XIV siècles*, Éditions universitaires, Fribourg 1992; M. Schlosser, *Lucerna in caliginoso loco. Aspekte des Prophetie-Begriffes in der scholastischen Theologie*, F. Schöning, Paderborn 2000.

Gatti (*Torah e filosofia: il tema della profezia nel pensiero di Maimonide e Gersonide*): sotto l'influenza della gnoseologia aristotelica si assiste con Mosè Maimonide e, con alcune importanti differenze di contesto, con Gersonide, al tentativo di precisare lo statuto della profezia sul piano conoscitivo e il ruolo che l'immaginazione svolge in essa, distinguendoli dalle altre forme di sapere predittivo di origine naturale veicolate dalla tradizione antica, quale il sogno. Nella tradizione latina la profezia viene definita come conoscenza di tipo sovranaturale, frutto della grazia divina e di cui solo Dio è la causa ispiratrice, al di là del normale meccanismo di conoscenza che vede il suo centro nell'immaginazione alla quale tuttavia, pur con profonde differenze rispetto all'approccio arabo, viene riconosciuto un ruolo importante<sup>12</sup>. L'attribuzione alla profezia di uno statuto epistemologico forte della profezia da parte di quello che si potrebbe chiamare il "profetismo speculativo" della scolastica viene meno già durante il tardo medioevo quando teologi come Guglielmo d'Ockham o Pietro di Giovanni Olivi si occupano di profezia focalizzando però l'attenzione su aspetti specifici: il primo sul tema dei futuri contingenti e della prescienza divina<sup>13</sup>, il secondo esclusivamente nell'ottica escatologica come ciò che esprime un'esigenza di rinnovamento<sup>14</sup>. La concezione scolastica della profezia come sapere di tipo speculativo viene indirettamente criticata da Pietro Pomponazzi<sup>15</sup> e poi, in età moderna, da autori come Hobbes e Spinoza, i quali impegnandosi nella demistificazione del falso immaginario costruito dalla teologia, si fanno portatori dell'esigenza di un'interpretazione razionalistica delle Sacre Scritture. In quest'ottica, la profezia, da sapere di tipo speculativo viene considerata casomai un'attività di tipo esclusivamente morale, pratico o prudenziale. In particolare in Hobbes (oggetto del saggio di Stefano Simonetta, *Profezia di stato nell'ecclesiologia politica del Leviathan*) il tema della profezia e dei profeti si intreccia con la discussione relativa alla legittimità

<sup>12</sup> Cfr. S.-Th. Bonino, *Le rôle de l'image dans la connaissance prophétique d'après saint Thomas d'Aquin*, «Revue thomiste», 89, 1989, pp. 533-568.

<sup>13</sup> Si veda l'introduzione del volume di C. Michon, *Guillaume d'Ockham, Traité sur la prédestination*, Vrin, Paris 2007, pp. 40-67 (nelle pagine precedenti dell'introd. l'autore offre anche un quadro d'insieme sulle origini della discussione).

<sup>14</sup> Cfr. ad esempio P. Vian, *Tempo escatologico e tempo della Chiesa: Pietro di Giovanni Olivi e i suoi censori*, in *Sentimento del tempo e periodizzazione della storia nel Medioevo*, Cisam, Spoleto 2000, pp. 137-183.

<sup>15</sup> Cfr. V. Perrone Compagni, «Evidentissimi avvertimenti dei numi». *Sogni, vaticini, profezie in Pomponazzi*, in «Annali del Dipartimento di Filosofia», XVII, 2011, pp. 21-59. La studiosa è intervenuta durante i lavori della prima giornata di studio.

dell'autorità politica e all'obbedienza dei sudditi e intorno alla figura del sovrano, il solo che può incaricarsi di definire quanto deve essere presentato ufficialmente e imposto come volere divino. Tra i paradigmi filosofici sul ruolo dell'immaginazione nella profezia, le maggiori affinità – come mostra il saggio di Anna Rodolfi (*Profezia e immaginazione in Spinoza e nella tradizione medievale*) – sembrano riscontrarsi non tanto con la tradizione ebraica su questo specifico punto, quanto sulla tradizione latina medievale.

Con un ulteriore salto cronologico verso la contemporaneità, il nesso tra profezia, storia e concezione del tempo è il centro del saggio di Alfonso M. Iacono (*Profezie e teorie della storia*). A partire dalle riflessioni di Arnaldo Momigliano sulla profezia di Daniele, la storiografia greca ed ebraica e le teorie universalistiche della storia che esse contengono, Iacono mette in luce in epoca contemporanea, una trasformazione teorica fondamentale che ha inciso anche sul modo di intendere la profezia. Tale trasformazione riguarda la concezione stessa della storia, intesa come qualcosa di contingente, un processo “aperto” verso molte possibili direzioni e non finalisticamente ordinato a un termine. Da qui il venire meno dell'idea di un futuro controllabile e prevedibile e dunque, in ultima istanza, della nozione stessa di profezia<sup>16</sup>. Le implicazioni filosofiche sottese alla nozione di profezia o meglio all'enunciato profetico sono oggetto del saggio di Fabio Bazzani (*La profezia come utopia*), in cui è richiamata l'attenzione sulle categorie di tempo e spazio connesse al discorso profetico; nel suo far riferimento al futuro (a ciò che non è ancora presente), tale discorso si configura necessariamente come ucronico e utopico, e allo stesso tempo come ciò che dice e in un certo senso fa esistere, nel momento stesso in cui è pronunciato, il luogo e il tempo dell'utopia/ucronia.

La seconda direttrice del volume riguarda il rapporto tra profezia, storia e prassi politica. Qui è centrale il ruolo del profeta e il suo rapporto con la situazione storica in cui vive: profeta è colui che, all'interno di un momento storico preciso, riflettendo sul futuro rompe con il passato e il presente operando una difficile scelta politica; profeta è l'uomo che, coinvolto interamente nella propria missione, non solo annuncia gli eventi futuri, ma contribuisce attivamente a realizzarli.

<sup>16</sup> Sul significato della nozione di profezia nel mondo cristiano contemporaneo si veda il volume curato da A. Vauchez, *L'intuition prophétique. Enjeu d'aujourd'hui*, Éditions de l'Atelier, Paris 2011. Nel suo complesso l'opera traccia un profilo del profetismo dalla Bibbia ai giorni nostri, passando per la riflessione medievale.

In quest'ottica la profezia non ha tanto il significato di predizione, quanto, in un'ottica operativa, quella di interpretazione in una prospettiva escatologica dei segreti della Scrittura e dei segni del presente in cui si vive.

Il tema del profetismo politico, che nel presente volume viene analizzato a partire dall'alto medioevo e che da un punto vista concettuale è incentrato sul binomio Bibbia/storia, è collegato all'interpretazione del testo sacro in chiave attualizzante, rivolta cioè al tempo presente; si tratta di un tipo di interpretazione che affonda le proprie radici nella definizione di profezia data dall'apostolo Paolo nella I lettera ai Corinzi (12, 8-10) dove, enumerando i nove doni dello spirito santo o carismi attraverso cui lo spirito è presente nella comunità cristiana, egli designa con il nome di profezia la capacità di comprendere i passaggi oscuri della Scrittura e di leggere i segni che annunciano la fine dei tempi e il ritorno glorioso del Signore. A questa prospettiva è riconducibile innanzitutto, in apertura di volume, il saggio di Giancarlo Garfagnini (*Testo sacro, profezia, ecclesiologia: Gerhoh di Reichersberg*), incentrato sulla figura di Gerhoh da Reichersberg: un autore che in ambito profetico si muove con intenti e motivazioni di carattere escatologico e apocalittico, attraverso una lettura della Sacra Scrittura in una chiave profetica attualizzante animata da uno spiccato intento riformatore rivolto al presente. Il profeta non è in quest'ottica tanto colui che vede, quanto piuttosto colui che comprende. L'accostamento tra profeta ed esegeta evidenziato nell'opera di Gerhoh arriva, attraverso Gioacchino da Fiore<sup>17</sup> e Pietro Abelardo (per il quale l'esegeta assorbe le funzioni del profeta, perché la profezia consiste: «nella grazia di interpretare e di esporre le parole divine»)<sup>18</sup>, fino alla prima età moderna con Savonarola<sup>19</sup>, Thomas Münzter<sup>20</sup> e Theodor Bibliander.

<sup>17</sup> G.L. Potestà, *Il Tempo dell'apocalisse. Vita di Gioacchino da Fiore*, Gioacchino da Fiore, Bari 2004.

<sup>18</sup> Pietro Abelardo, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos* (PL 210, col. 912).

<sup>19</sup> Cfr. G. C. Garfagnini, *Savonarola e la profezia: tra mito e storia*, in «Studi Medievali», III s., XXIV, 1988, pp. 173-201; Id., «Questa è la terra tua». *Savonarola a Firenze*, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 2000 (Millennio Medievale, 18), pp. 29-94, 371-384; C. Leonardi, *La crisi della cristianità medievale, il ruolo della profezia e Girolamo Savonarola*, in *Verso Savonarola: misticismo, profezia, empiti riformistici fra Medioevo ed Età moderna*, cur. G. C. Garfagnini - G. Picone, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, Firenze 1999, pp. 3-23.

<sup>20</sup> Cfr. M. Miegge, *Il sogno del re di Babilonia. Profezia e storia da Thomas Münzter e Isaac Newton*, Feltrinelli, Milano 1995.

Nella visione universalista e irenica di quest'ultimo, come mostra il saggio di Lucia Felici (*Universalismo e profezia politica in Theodor Bibliander*) la profezia svolge un ruolo essenziale. Questo tipo di concezione della profezia come esegesi della Scrittura e dei segni dei tempi si fonda in definitiva sulla concezione di Agostino che vedeva nella profezia essenzialmente la comprensione intellettuale dei segni visibili<sup>21</sup> e soprattutto di Gregorio Magno per il quale la profezia non riguarda in modo specifico il futuro e la predizione degli avvenimenti futuri, ma consiste, più in generale, nel mettere in evidenza ciò che è nascosto affinché «i tempi della profezia si armonizzino tra loro perché sia dimostrato attraverso il futuro il passato e attraverso il passato il futuro»<sup>22</sup>. Da qui si dipana una linea esegetica fondata su una concezione della storia come riflessione e anamnesi del passato raccontato nel Vecchio Testamento, una linea esegetica che mostra bene come sull'esigenza di conoscere il futuro (e il presente) abbia pesato, tra medioevo e modernità, il modo in cui si legge il passato (in questo caso il passato biblico). L'esegeta diviene profeta in quanto accede alla comprensione dei segni dei tempi divenendone l'interprete e il rivelatore attraverso un'opera di attualizzazione progressiva del messaggio evangelico. Questa concezione prende piede dalla metà del XIV secolo, anche in ragione di motivi storici precisi – epidemie, guerre, crisi economica. Uno dei tratti originali di quest'epoca è il ruolo importante che svolgono le donne le quali, di fronte alla crisi delle istituzioni, finirono per monopolizzare funzioni esercitate fino allora solo da uomini. Tra le figure di profetesse e visionarie che affermarono di essere incaricate direttamente da Dio di comunicare agli uomini il significato delle loro visioni sul presente e l'avvenire, Brigida di Svezia (1303-1373), oggetto dello studio di Claudio Fiocchi (*Re e regno nella profezie politiche di Brigida di Svezia*), può essere considerata una rappresentante emblematica. Il suo *corpus* profetico raggruppa una serie di avvertimenti e di rivelazioni rivolte ai sovrani temporali e conobbe un'ampia diffusione in molti paesi europei. In questa linea femminile rientra a pieno titolo un'altra figura assai discussa e complessa come quella di Christine de Pizan di cui tratta il saggio di Maria Alessandra Soleti (*Valore politico*

<sup>21</sup> Agostino, *De Genesi ad litteram*, ed. J. Zycha, Tempsky-Freytag, Pragae-Vindobonae-Lipsiae 1894, (CSEL 28) XII, 9. 20, p. 391.

<sup>22</sup> Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechibelem*, ed. M. Adriaen, Brepols, Turnhout 1971, (CCSL, 142) I, 1, hom. 1, n. 1, p. 5. Cfr. M. Cristiani, «*Tempus prophetae*». *Temporalité et savoir dans l'exégèse biblique de Grégoire le Grand*, in «Archivio di filosofia», 53, 1985, pp. 327-350.



*di un canto profetico: il Ditié de Jehanne d'Arc di Christine de Pizan*)<sup>23</sup>. Anche in questo caso, emerge la concezione per cui Dio avrebbe scelto una donna laica e incolta a causa del “tradimento” del clero cui Egli aveva affidato la cura delle anime e che si è mostrato infedele alla missione. Brigida e Christine si collegano in ultima istanza all'escatologia che aveva caratterizzato l'opera di Ildegarda di Bingen e all'immagine del profeta/profetessa come moralizzatore, muovendo dure critiche ai rappresentanti del clero e del potere temporale.

Un altro aspetto molto interessante della profezia alla fine del medioevo è costituito dalla diffusione, molto maggiore rispetto ai tempi immediatamente precedenti, del genere letterario di stampo profetico<sup>24</sup>. La ricerca compiuta sui secoli finali del medioevo mette in evidenza l'esistenza di numerosi manoscritti contenenti collezioni di testi profetici. A partire dalla seconda metà del secolo XIV e parallelamente allo scemare dell'interesse puramente filosofico per la profezia, le profezie in latino, ma anche in lingua volgare iniziarono a riguardare oltre il clero anche alcuni altri settori della società. Si assiste alla messa in circolazione di una notevole quantità di profezie anonime o attribuite a personaggi di forte richiamo come Gioacchino da Fiore o Merlino, messe al servizio di cause disparate: l'apologia della povertà all'interno dell'ordine francescano, la critica del papato di Avignone, ma anche l'esaltazione del ruolo provvidenziale delle grandi case reali dell'epoca. Su questa linea di studio si inserisce il saggio di Lorenza Tromboni (*La leggenda del secondo Carlomagno: il percorso di una profezia tra Francia e Italia*), che segue il lungo percorso storico della profezia del secondo Carlomagno, volta a presentare il re di Francia come il portatore di un rinnovamento di tipo messianico e le guerre in Italia come prima tappa di un percorso che avrebbe portato alla liberazione della Terra Santa.

Anna Rodolfi

<sup>23</sup> Tra le rappresentanti di questo tipo di profetismo possono essere annoverate anche Caterina da Siena e Domenica da Paradiso sulle quali sono intervenute Anna Benvenuti e Isabella Gagliardi i cui interventi non è stato possibile includere nel volume.

<sup>24</sup> Cfr. i saggi contenuti nel volume collettivo, *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIII-XVIe siècles)*, a cura di A. Vauchez, in «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen Âge - Temps modernes», CII (1990). Si veda inoltre lo studio di R. Rusconi, *Profezia e profeti alla fine del Medioevo*, Viella, Roma 1999.



## UNIVERSALISMO E PROFEZIA POLITICA IN THEODOR BIBLIANDER

*Lucia Felici*

Nel pensiero di Theodor Bibliander la profezia costituì un elemento centrale sia nel rapporto tra uomo e Dio sia nella concezione religiosa e politica della società cristiana, anche se egli non fu un profeta. Fu però voce autorevolissima al suo tempo, ancorché caduta poi in quasi completo oblio<sup>1</sup>. Successore di Zwingli, per designazione del riformatore, nella cattedra di Sacra Scrittura al Grossmünster di Zurigo, Bibliander (1505-1564) fu un finissimo esegeta – tanto da essere considerato il padre dell'esegesi biblica moderna<sup>2</sup> –, un celebre esperto della lingua ebraica, di idiomi classici ed orientali, un teologo fortemente impegnato nei colloqui, nelle dispute, nella propaganda religiosa, ma anche e soprattutto nel dialogo interconfessionale. Di questo atteggiamento di confronto con le altre fedi furono frutto opere straordinarie, quali la più importante grammatica ebraica del tempo, un rivoluzionario testo di linguistica che individuava gli elementi comuni delle lingue e delle religioni in vista della concordia universale e la prima edizione latina a stampa del Corano, corredata da tutta la letteratura sulla cultura islamica allora nota<sup>3</sup>. Elemento unificatore di questa fertilissima attività intellettuale e religiosa fu il suo universalismo, che

<sup>1</sup> La sola monografia su Bibliander resta il vecchio studio di E. Egli, *Analecta Reformatoria*, II, Zürich 1901, pp. 1-144, ma ora vedi anche C. Christ-von Wedel (a cura di), *Theodor Bibliander (1505-1564). Ein Thurgauer im gelehrten Zürich der Reformationszeit*, Verlag Neue Zürcher, Zürich 2005.

<sup>2</sup> J.H. Hottinger, *Schola Tigurinorum Carolina*, Tiguri 1664, pp. 48 e 72.

<sup>3</sup> Sulla sua opera di orientalista vedi V. Segesvary, *L'Islam et la Réforme. Études sur l'attitude des réformateurs zurichois envers l'Islam 1510-1550*, University Press of America, San Francisco-London 1998, cap. VII; H. Bobzin, *Der Koran im Zeitalter der Reformation. Studien zur Frühgeschichte der Arabistik und Islamkunde in Europa*, Orient-Institut Beirut, Beirut 1995, cap. III; G. Christ, *Theodor Biblianders Türkenschrift. Ein Reformator und Humanist über Religion, Moral und kriegerischen Erfolg*, in C. Christ-von Wedel - U.B. Leu (a cura di), *Erasmus in Zürich. Ein verschwiegene Autorität*, Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich 2007, pp. 309-326; L. Felici, *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, L.S. Olschki, Firenze 2009, cap. III.

valse a Bibliander l'appellativo, da parte di Pierre Bayle, di uomo "fort universel"<sup>4</sup>. Pur rimanendo all'interno della *Respublica Christiana*, continuando cioè a considerare il cristianesimo la religione somma, nel cui alveo tutte le altre dovevano essere ricondotte, Bibliander ne estese i confini infinitamente, fino ad includervi tutto il tutto il genere umano. Erasmiano integrale, per formazione e per convinzione<sup>5</sup>, Bibliander superò tuttavia il suo maestro declinando in modo audace l'idea dell'immensa misericordia divina e del valore della ragione umana, nella sua natura divina e nella sua conseguente libertà e dignità. Secondo Bibliander, infatti, tutti gli uomini erano destinati alla salvezza da un Dio infinitamente buono verso le proprie creature, da lui fornite di una dotazione cognitiva originaria dove era impressa la legge di natura, che li guidava verso i principi etici fondamentali di probità e giustizia. Questi coincidevano con l'essenza evangelica del cristianesimo, che diveniva così per Bibliander, sostanzialmente, esso stesso principio etico universale e fondamento della *concordia mundi*.

### I. La nozione di profezia

Nella visione universalista e irenica di Bibliander, la profezia giocò un ruolo essenziale. Bibliander ne mise in luce il valore già nel suo primo scritto, l'*Oratio ... Ad Enarrationem Esaiae Prophetarum Principis*, declamata il giorno del suo insediamento nella cattedra di Zurigo, nel gennaio del 1532, e dedicata ai suoi maestri Konrad Pellikan e Leo Jud<sup>6</sup>. Per tutta la vita, si impegnò poi in commenti ai libri profetici<sup>7</sup>. Il

<sup>4</sup> P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1697, I/I, p. 584; L. Felici, *Ai confini della "Respublica Christiana". La visione irenica di Theodor Bibliander*, in C. Hermanin - L. Simonutti (a cura di), *La centralità del dubbio. Un progetto di Antonio Rotondò*, L.S. Olschki, Firenze 2011, 2 voll., II, pp. 899-921; L. Felici, *L'immensa bontà di Dio. Diffusione e adattamenti dell'idea erasmiana in Italia e in Svizzera*, in A.E. Baldini - M. Firpo (a cura di), *Politica e cultura in Erasmo da Rotterdam*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2012, pp. 129-157.

<sup>5</sup> L. Felici, *Universalism and Tolerance in a Follower of Erasmus from Zurich: Theodor Bibliander*, in *The Reception of Erasmus in the Early Modern Period*, K.A.E. Enekel a cura di Brill, Leiden 2013, pp. 85-102. Vedi anche C. Christ-von Wedel, *Erasmus und die Zürcher Reformatoren. Huldrych Zwingli, Leo Jud, Konrad Pellikan, Heinrich Bullinger und Theodor Bibliander*, in C. Christ-von Wedel - U.B. Leu (a cura di), *Erasmus in Zürich*, cit., pp. 157-159, 162.

<sup>6</sup> L. Felici, *Ai confini della "Respublica Christiana"*, cit. L'orazione fu edita in quello stesso anno a Zurigo da C. Froschauer.

<sup>7</sup> Per le opere editate di Bibliander vedi C. Moser (a cura di), *Theodor Bibliander*

problema della profezia fu affrontato nell'*Oratio* nell'ambito di una più generale analisi della rivelazione divina, dei suoi fondamenti e delle sue modalità. L'intero genere umano era raggiunto, secondo Bibliander, dal messaggio celeste in virtù della presenza della *lex naturae* iscritta nella ragione da Dio, principio originario comune: «Is igitur Deus commune bonum veritatis, hoc est, suiipsius usum fructum concessit etiam Ethnicis hominibus, et leges illis fixit [...] scriptas et impressas in corda illorum. Quae [...] leges naturae vocantur»<sup>8</sup>. La rivelazione trasmessa attraverso la legge di natura riguardava gli elementi essenziali dell'etica e della verità e non aveva, dunque, un carattere dogmatico né confessionale. Per questo, la *vox Dei* si era diffusa «sane omnibus temporibus ferme in omnibus nationibus», mediante personaggi diversi per fede, *status* sociale, provenienza, ma accomunati da alta moralità, dottrina, conoscenza delle «cose divine e umane» e da riconoscimenti pubblici della loro autorevolezza<sup>9</sup>. Bibliander riportava molti esempi di questa umanità superiore, spaziando nella storia e nella letteratura delle civiltà antiche, orientali, barbariche, per legittimare il loro ruolo di testimoni e la loro inclusione nel piano salvifico di Dio<sup>10</sup>. In ossequio alla tradizione neoplatonica di cui era seguace, Bibliander riproponeva l'idea di una perenne rivelazione divina nella storia del creato, arrivando a considerare ogni religione e ogni cultura una tessera necessaria nel grandioso mosaico provvidenzialistico divino. Al dotto l'altissimo compito di ricomporre il disegno, attraverso la conoscenza e la valorizzazione dei singoli frammenti. Per suo conto, Bibliander lo teorizzò nell'*Apologia* premessa all'edizione del Corano, affermando la centralità della ricostruzione della storia universale per l'interpretazione dello sviluppo della civiltà<sup>11</sup>, e lo attuò concretamente mediante un indefesso impegno conoscitivo e divulgativo delle altre culture, innanzitutto quelle ebraica ed islamica.

L'importanza di questo concetto di rivelazione appare con chiarezza laddove si consideri che per Bibliander la profezia era l'espressione prima di essa. La profezia era quindi *il* tramite tra il mondo cele-

(1505-1564). *Annotierte Bibliographie der gedruckten Werke*, Zürich 2009. Gli scritti inediti sono conservati alla Zentralbibliothek di Zurigo.

<sup>8</sup> T. Bibliander, *op. cit.*, pp. 17r-v.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 16v.

<sup>10</sup> *Ivi*, pp. 18r ss.

<sup>11</sup> Id., *Apologia*, in Id., *Machumetis Saracenorum principis, eiusque successorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran...*, Basilea 1543, pp. a5r-v (trad. fr. in *Le Coran à la Renaissance: plaidoyer pour une traduction*, Introduction, traduction et notes de H. Lamarque, Toulouse 2007, pp. 57 s.)

ste e terreno e degli uomini tra di loro, *la loro guida, il mezzo di comprensione della realtà divina e umana, del loro intimo senso ed armonia. Ma non solo. La profezia coincideva per Bibliander con la teologia stessa. Egli legittimò tale idea con esempi biblici e con l'etimologia del termine nelle lingue latina, greca ed ebraica. Il profeta era definito secondo esse il *praescius* e il *videns*, ossia «qui res eventuras mente praesagit aut voce praenunciat», grazie allo «spiritus adflatu et instinctu»<sup>12</sup>. In greco i profeti erano detti anche teologi, perché secondo l'etimologia della parola, θεός e λόγος, essi conoscevano «la via, il modo, la ragione per sentire e parlare rettamente di Dio»: erano interpreti sia della *vox Dei* parlante in loro sia della sua testimonianza biblica ovvero divenivano, come nel caso di Cristo, essi stessi Parola divina. Bibliander giudicava peraltro l'illuminazione spirituale essenziale nell'esegesi e nella teologia: i veri teologi erano «non solum θεολόγους, sed magis θεοσεβέας», uomini pii, ispirati dall'alto, prima che dotti<sup>13</sup>.*

L'attività carismatica era così definibile indifferentemente come *prophetia* o *visio* o *theologia*<sup>14</sup>. Le profezie venivano suddivise da Bibliander, sulla traccia delle *Annotationes in Genesim, Exodum, Esaiam et Ieremiam prophetas* di Zwingli, in tre categorie (quelle passate, quelle coeve al vate, quelle reinterpretrate nell'epoca apostolica) e vi venivano incluse le *res gestae*, nella duplice accezione di simboli e di azioni reali prefiguranti quelle di Cristo e degli apostoli<sup>15</sup>. Comune a tutte restava tuttavia la natura di espressione delle verità divine e il loro carattere apodittico. La profezia «seu Theologia» rappresentava per Bibliander una verità indiscussa, un messaggio «plenissimus et absolutus» e rivelato con cristallina chiarezza al portavoce di Dio. Bibliander escludeva infatti decisamente che l'attività carismatica si originasse da stati di estasi o da stordimento della mente «phanaticorum more». Le eventuali indeterminanze, contraddizioni, oscurità degli oracoli venivano da lui ricondotte agli adattamenti storici che avevano subito ad opera dei loro interpreti «ex usu temporum suorum, ex usu nostro». Interpreti che potevano rivelarsi inadeguati e inattendibili, per limiti personali o culturali, e le cui dichiarazioni dovevano essere pertanto vagliate accuratamente<sup>16</sup>. Il dotto zurighese muoveva

<sup>12</sup> T. Bibliander, *Oratio*, cit., pp. 11v ss.

<sup>13</sup> *Ivi*, pp. 27r, 28r.

<sup>14</sup> *Ivi*, p. 13r.

<sup>15</sup> *Ivi*, pp. 28r-29r.

<sup>16</sup> *Ivi*, pp. 24r, 29v.

così un primo, forse inconsapevole passo verso la storicizzazione del dettato biblico, feconda di conseguenze rivoluzionarie nel Seicento.

Nella concezione di Bibliander, anche il profeta rivestiva una funzione fondamentale nel mondo. Emissario dei voleri divini, egli era il «sal terrae», il «lumen mundi» per la sua capacità di penetrare e divulgare le verità celesti e di orientare la vita degli uomini, contro gli oppositori di Dio («certior factus non solum de futuris, sed etiam de praesentibus et praeteritis rebus»). Mettere a tacere i profeti o emarginarli comportava l'oscuramento del mondo e la negazione del disegno provvidenzialistico di Dio<sup>17</sup>. Bibliander era così certo del valore del carisma da non escludere neppure che i portavoce divini fossero distanti da quel modello di integrità morale e di fede che in genere incarnavano, o addirittura emissari del Maligno: infatti, affermava, «verbum Domini verum est, aeternum est, stabile est ac ratu a quocunque tandem proditum, etiamsi cacodaemon repetat»<sup>18</sup>.

L'immagine del profeta fornita da Bibliander era consonante con la definizione biblica di «organo di trasmissione dei voleri di Dio» (*II Cron.*, 29, 25). Ma la dilatazione che egli operava del concetto di profezia fino a farla coincidere con la teologia sovvertiva concezioni e gerarchie tradizionali, spostando l'asse della religione sulla comunicazione diretta e universale di una rivelazione illimitata e rompendo così il monopolio ecclesiastico della gestione del sacro, in tutte le sue differenti versioni confessionali. Non sfuggono gli esiti eversivi della posizione di Bibliander, qualora si consideri che l'azione del profeta, in virtù del «sigillo dell'eccezionalità» del carisma, è contraddistinta dall'indipendenza dal potere costituito e dalla possibilità di intervenire del corso della storia in senso rivoluzionario<sup>19</sup>. Proprio come «strumento» di rottura dei quadri dogmatici ed ecclesiastici la profezia fu valorizzata anche da non conformisti religiosi quali Sebastiano Castellione, Celio Secondo Curione, Giovanni Leonardo Sartori nella controversia scoppiata con Giovanni Calvino e Théodore de Bèze a causa dell'esecuzione capitale del medico spagnolo Michele Serveto a Ginevra nell'ottobre del 1553<sup>20</sup>. Non servì a smorzare il potenziale sovversivo della sua concezione della profezia il tentativo compiuto dal dotto zurighese di ricono-

<sup>17</sup> *Ivi*, pp. 16r, 23v, 28r, 29v.

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 22r, 28r.

<sup>19</sup> M. Weber, *Economia e società*, Milano 1968, 2 voll., II, pp. 238, 427 e *passim*.

<sup>20</sup> L. Felici, *Profezia e libertà. Altri aspetti della controversia tra Calvino e gli eretici italiani sul caso Serveto*, in «Rivista di storia del cristianesimo», 8, 2011, pp. 357-377.

scere valore alla tradizione e alle funzioni ecclesiastiche, determinate dalla diversa effusione dello spirito nella comunità ecclesiale durante il suo sviluppo storico<sup>21</sup>. Bibliander dimostrava infatti l'universalità della diffusione del carisma con molti, fondati argomenti, ma innanzitutto attraverso la storia. Secondo il dotto zurighese, la Bibbia rivelava la presenza di profeti e profetesse nell'età veterotestamentaria e, dopo la venuta di Cristo, del possesso del carisma da parte di tutti gli ecclesiastici del nuovo patto<sup>22</sup>. L'investitura carismatica aveva comunque riguardato, come affermava Ezechiele (*Ezech.*, 3, 4 ss.), anche molte altre categorie di persone, tra le quali si annoverano «doctores et oratores sacri, moderatores animorum, magistrae vitae, censores morum, profligatores vitiorum, cultores virtutum, propugnatores veritatis, hostes vanitatis, impugnatores mendacii, medici spirituales, vigiles, custodes, pastores animarum, agricolae, dispensatoresque in domo Dei»<sup>23</sup>. In conclusione, «messaggeri celesti» erano stati tutti coloro che avevano operato per l'attuazione del piano salvifico divino, mediante la loro preveggenza, il loro esempio, il loro impegno morale e religioso. La loro voce era universale: non solo tra i cittadini della *Respublica Christiana* allignavano infatti secondo Bibliander questi emissari divini, data l'illimitatezza della rivelazione. La storia dell'umanità risultava così innervata dalla profezia che, prescindendo per sua natura da limitazioni, apriva a una nuova dimensione religiosa e comunitaria, libera e universale.

## II. La profezia politica

La piena valenza di questa nozione di profezia emerse con chiarezza allorché Bibliander la legò ad una prospettiva di azione politico-religiosa, nell'ambito di quella completa rifondazione della società cristiana che egli riteneva prossima, sullo sfondo di uno scenario apocalittico. Tale impiego funzionale della profezia ebbe luogo in due opere del luglio/agosto 1553, strettamente connesse tra di loro *De fatis monarchiae Romanae somnium vaticinum Esdrae prophetae* e *Ad illustrissimos Germaniae principes, et optimates liberarum atque Imperalium civitatum, Oratio. De restituenda pace in Germanico Imperio, caeterisque po-*

<sup>21</sup> T. Bibliander, *op. cit.*, pp. 13v, 14r, 15r-v.

<sup>22</sup> *Ivi*, p. 15v.: «Perspicuum sit [...] interpretes scripturarum prophetas dici, sed et illud, doctores, magistros, episcopos, pastores, apostolos, evangelistas cum prophetico munere coniunctionem habere».

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 16r.



*littis, deque conservandis sacris et civilibus hominum bonorum coetibus, quas turbare studet improbus hostis Antichristus*<sup>24</sup>. Nella prima, Bibliander utilizzò l'Apocalisse apocriфа di Esdra per dimostrare l'imminenza della fine dell'Impero ottomano, dell'Anticristo e dell'inizio di una nuova era del cristianesimo, caratterizzata dalla conversione di ebrei, musulmani, di molti popoli della terra a Cristo e dall'instaurazione della pace universale. Nella seconda opera, Bibliander investì i principi e le magistrature tedesche del compito di contribuire attivamente a questa lotta finale contro l'emissario di Satana e alla ricostruzione della nuova società cristiana. La profezia di Esdra veniva dunque piegata allo scopo insieme politico e religioso *de restituenda pace in Germanico Imperio* e, poi, del mondo. In questo progetto, Bibliander ritagliava per sé il semplice ruolo di interprete dei voleri divini espressi nelle Scritture, in virtù delle sue competenze esegetiche e della sua volontà di pacificazione religiosa: «Neque propheta sum [...] sed professoris linguarum et grammatici munus in Ecclesia Christi sortitus, intelligo esse officii mei, sacrarum litterarum interpretationem, quantum fieri potest, accomodare praesentibus temporibus, ut [...] pax ecclesiarum conservetur»<sup>25</sup>.

Il libro di Esdra ben si prestava a tale obiettivo. Come ha mostrato Alastair Hamilton in un bel volume dedicato alla sua fortuna sino ai Lumi<sup>26</sup>, il testo conobbe un grande successo presso ebraisti e radicali sia per la spiegazione dell'origine della Cabala sia come serbatoio di predizioni su eventi politici e religiosi coevi in chiave antiautoritaria. Una certa fortuna ottenne anche nei testi sulla genealogia dei popoli del Nuovo Mondo per il suo riferimento alle tribù d'Israele, da cui venivano fatte discendere. Noto come l'Apocalissi di Esdra, questo apocriφο del tardo I secolo d.C. di mano ebraica e cristiana presentava una serie di visioni relative alla prossima fine del mondo (annunziata da segni terribili e straordinari), alla sconfitta dell'Anticristo, al trionfo di Cristo sui tiranni e i malvagi della terra e all'inizio di una nuova era di pace e di adesione universale al cristianesimo. Nella terza visione veniva descritto il giudizio universale e la condizione futura degli eletti e dei salvati. La quarta presentava una donna in profondo lutto per le sofferenze del figlio, trasformata poi repentinamente nella Sion celeste, splendente di gloria, il giorno della salvezza. Nella quinta visione, rein-

<sup>24</sup> Entrambe le opere furono pubblicate a Basilea, per i tipi di Johannes Oporinus. Il legame tra i due testi è affermato a più riprese dallo stesso Bibliander.

<sup>25</sup> T. Bibliander, *De fatis*, cit., *Praefatio*, p. B2v.

<sup>26</sup> A. Hamilton, *The Apocryphal Apocalypse. The Reception of the second Book of Esdras (4 Ezra) from the Renaissance to the Enlightenment*, Oxford 1999.

terpretando il settimo capitolo di Daniele, si prefigurava il corso della storia futura attraverso l'allegoria di un'aquila tricipite, con sei ali e quattro punte, che rappresentava il potere imperiale nelle sue varie incarnazioni sconfitto e punito dal Messia per la sua persecuzione dei giusti. Nella sesta, Esdra profetizzava l'arrivo di un uomo venuto dal mare il quale, alla testa di una grande armata, annichilava i suoi nemici con un fiotto di fuoco che gli usciva dalla bocca e poi riuniva intorno a sé il popolo dei giusti, composto dalle dieci perdute tribù di Israele, ossia dall'intera umanità fedele a Dio, per concedergli una vita di delizie. Nell'ultima visione, infine, un angelo incaricava il profeta di mettere per iscritto questi misteri in 24 libri canonici e 70 esoterici, da conservarsi segreti. Legittimato come testo ebraico originale da Pietro Galatino, Pico della Mirandola e Konrad Pellikan contro il parere di s. Gerolamo (che lo incluse nella Vulgata pur giudicandolo apocrifo), esso fu valorizzato da questi dotti perché legittimava il legame tra ebraismo e cristianesimo e le loro aspettative dell'avvento di una nuova Chiesa spiritualmente rinnovata ed inclusiva di ebrei e musulmani. Il libro dimostrava infatti la continuità tra Vecchio e Nuovo Testamento (innanzitutto con un esplicito riferimento a Cristo: cap. 7, 28-29), ma lasciava anche presagire la rovina della potenza ottomana e di tutte le forze contrarie all'*ecclesia Dei*, ed infine la futura conversione ad essa di ebrei e musulmani nell'età ultima. Il loro comune interesse per la Cabala ne accrebbe il fascino. Pellikan, pur cauto sulle visioni di Esdra e rigoroso nella sua analisi testuale, giudicò il testo «utilissimo e degnissimo» e, tra i pochi nel Cinquecento, gli dedicò un commento complessivo<sup>27</sup>.

Bibliander si mosse sulla loro falsariga, ma superò Pellikan con la sua interpretazione attualizzante della profezia di Esdra. Impegnato nello studio della Cabala, della letteratura islamica e apocalittica, nel confronto interreligioso in vista di una *restauratio omnium*, egli si dedicò tutta la vita all'analisi del testo apocalittico, presumibilmente conosciuto dalla giovinezza alla scuola degli ebraisti Conrad Pellikan e Jakob Ceperinus, dei teologi erasmiani Oswald Myconius, Johannes Ecolampadius, Leo Jud. Bibliander si adoperò per dimostrare l'importanza delle sue predizioni per la storia del cristianesimo e la sua derivazione ebraica. Il libro era infatti, secondo Bibliander, illuminante sui misteri di Cristo e del corso futuro della sua Chiesa «tam perspicue [...] quam vix alius liber propheticus» – soprattutto per l'annuncio del Messia – e autenticamente ebreo, pur non sussistendo l'originale

<sup>27</sup> *Ivi*, pp. 54-57.

(eliminato, a suo dire, dagli stessi ebrei perché testimonianza della loro futura disfatta). A riprova venivano portati numerosi elementi intertestuali, fondati sull'autorità di Daniele, s. Paolo, s. Agostino, s. Ambrogio, Galatino, Pico<sup>28</sup>. Nelle mani di Bibliander il libro di Esdra assunse però un'ulteriore funzione. Divenne strumento di intervento nella realtà del tempo prefigurando, da un lato, modalità e tappe del cambiamento verso la nuova *Respublica Christiana* e dando fondamento, dall'altro, alla visione universalistica e irenica che la sostanzia.

Il *De fatis* costituì la prima testimonianza di questo studio, cui ne sarebbero seguite altre<sup>29</sup>. Bibliander vi interpretava principalmente la visione dell'aquila (capp. 11-12), riferendola alla definitiva vittoria di Cristo sulla Chiesa romana, la "testa" trionfatrice nel conflitto con l'Impero ottomano (seconda testa), a sua volta già vincitore dell'Impero cristiano d'Oriente (terza testa). Il commento a Esdra era preceduto da un'epistola dedicatoria rivolta al papa Giulio III e ai «caeteros Ecclesiae Romanae praesides». A suo dire, non erano state la stoltezza, la superbia o l'insolenza ad indurlo a questo passo, come potevano far pensare le sue critiche contro i prelati romani, quanto piuttosto la volontà di promuovere il cristianesimo, la pace e il bene dell'intera *ecclesia Dei*; li esortava pertanto a giudicare lo scritto come una «claves scientiae»<sup>30</sup>. Le autorità cattoliche venivano infatti invitate a prendere coscienza dell'imminenza degli eventi prefigurati da Esdra e a prepararsi, intraprendendo un'azione di rigenerazione interna alla Chiesa e, nel contempo, un'iniziativa missionaria verso i più remoti popoli della terra, «ad Iudaeos, et Mahumedicos, Turcas, Tartaros, Saracenos, et alias gentes»<sup>31</sup>.

Bibliander restava fermo all'equazione papato-Anticristo ormai tradizionale nella pubblicista antiromana, ma si poneva in una prospettiva diversa, nuova, considerando ormai prossime e decise le sorti della battaglia finale ed esortando per questo gli ecclesiastici romani

<sup>28</sup> *Ivi*, *De fatis*, cit., *Praefatio*, p. B3r; *De fatis*, cit., pp. 3-8 (p. 4 per la citazione).

<sup>29</sup> Bibliander copiò, negli ultimi anni della sua vita, un poema germanico relativo alla visione di Esdra descritta nel cap. 13: *Ein troum des heiligen propheten Esdre, der er gsehen bat in Babilonia, und gschriben in sinem fierten büch, am xiii cap.* (Zürich, Zentralbibliothek, ms. F 207, cc. 49v-50r) e commentò un sogno descritto da Melantone: *Ein troum M. Philippen Melanchton, den er bat ghan and gschriben zü Wittenberg im anfang des ledigen tütschen kriegs im jar MDXLVI, usgelegt unnd gschriben zü Zürich fon Teod. Bibliander am xxvii. Christmonat im Jar MDLXI am letsten tag julii, an sanct Hermans tag uff den in 1553 jar. Pabst Julio der driköpffig adler zü gschriben ist worden*, ibid., cc. 50r-52r. Citati in A. Hamilton, *op. cit.*, pp. 61 s.

<sup>30</sup> T. Bibliander, *De fatis*, cit., *Praefatio*, pp. A2r-v.

<sup>31</sup> *Ivi*, p. A4r.

ad emanciparsi dal “giogo” diabolico. Tale possibilità, che per la prima volta veniva contemplata, si poteva realizzare essenzialmente in due modi. Innanzitutto, mediante il riconoscimento della contaminazione satanica interna alla Chiesa da parte delle autorità cattoliche e il ritorno ai principi fondamentali della Chiesa originaria, come già indicato da figure del calibro di Giovanni Francesco Pico, Johannes Reuchlin, Martin Lutero, Ulrich Zwingli, Johannes Ecolampadius e altri «ottimi uomini»<sup>32</sup>. La conoscenza della verità divina era il primo, imprescindibile passo verso il superamento dell'errore: «Nemo autem respiscit, nemo convertitur, neminem poenitet ac piget sui erroris, qui se ignorat defecisse a veritate, et summo bono, a Christo servitore unico»<sup>33</sup>. La Scrittura rappresentava il principale mezzo per giungere a quella verità, che consentiva di sanare le divisioni religiose, di costruire l'«edificio della vita santa e cristiana» e aprire la via della salvezza, ma anche di conoscere l'imminenza della disfatta dell'Anticristo<sup>34</sup>. I profeti biblici si confermavano anche in questo scritto «testes veritatis» di piena affidabilità per Bibliander<sup>35</sup>. Dal testo sacro, e in particolare dalle profezie sibilline e bibliche, innanzitutto quella di Esdra, si evinceva dunque che i tempi erano ormai maturi per il compimento degli eventi finali della storia della salvezza. I “segni” erano iscritti nella situazione attuale della cristianità, afflitta da lacerazioni interne, dalla diffusione dell'«atroce apostasia» nell'istituzione cattolica, dall'incombere della minaccia turca, da conflitti politici e religiosi tra Stati e chiese. L'ultimo aveva toccato la stessa compagine imperiale: proprio all'inizio del luglio 1553 era scoppiata la seconda guerra dei margravi, iniziata con la morte sul campo di Sieverhausen dell'elettore Maurizio di Sassonia, l'artefice della pace di Passavia, sotto il fuoco congiunto dell'ex alleato nella Lega di Smalcalda Alberto Alcibiade di Brandeburgo-Kulmbach e di Enrico II di Brunswick-Wolfenbüttel<sup>36</sup>. Per questo Bibliander aveva deciso di sottoporre al papa i vaticini di Esdra. Essi legittimavano il compito della Chiesa cattolica di combattere contro l'Impero ottomano, poiché unica potenza rimasta a fronteggiarlo, dopo la sconfitta dell'Impero romano d'Oriente ad opera del sultano. A questa sconfitta, sarebbe seguita quella di Roma, in quanto personi-

<sup>32</sup> *Ivi*, p. B4r.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. A4v

<sup>34</sup> *Ivi*, p. B1v.

<sup>35</sup> T. Bibliander, *De fatis*, cit., p. 33: «Deus veracem divinationem sibi aliquoties vindicat, vultque ab hominibus agnosci munificentiae suae donum praestantissimum».

<sup>36</sup> *Ivi*, *Praefatio*, p. B2v e Id., *Oratio*, cit., pp. 76, 80.

ficazione dell'Anticristo, e poi l'instaurazione del *Regnum Dei*<sup>37</sup>. Bibliander si diceva consapevole che il suo pronostico non sarebbe risultato credibile a molti, ma il bene della cristianità gli imponeva il dovere di divulgare la conoscenza degli avvenimenti futuri, affinché «nullus Iudaeus, vel Turca, vel Tartarus vel titulotenus Christianus perduraturus sit in errore»<sup>38</sup>.

Il secondo atto catartico richiesto ai prelati romani era rappresentato dal rifiuto dell'intolleranza e della violenza religiosa, sancito dalla formula di Bonifacio VIII «extra ecclesia nulla salus». L'atteggiamento coattivo costituiva per Bibliander la principale manifestazione della sudditanza all'Anticristo e della rovina da lui perpetrata ai danni della cristianità, poiché da quello erano nate nel corso dei secoli, “amputazioni” di molti popoli dal corpo cristiano e «damnationes et anathematismi mutui», con il loro strascico di guerre, conflitti, controversie<sup>39</sup>. Questa riscoperta dei valori di purezza e tolleranza evangelica era essenziale per Bibliander, che ricordava a tal proposito il detto di Erasmo: «Quare vos etiam aequiori animo ferre decebat aliarum Christi ecclesiarum iudicia, et meminisse illius vulgaris versiculi: 'Qui quae vult dicit, quae non vult, audiet idem'». Comunque, l'assunzione dei principi cristiani e la rinuncia a comportamenti di “mutua damnatio” interessava tutte le chiese, altrimenti colpevoli della distruzione del cristianesimo: «nemo Christianus remanet [...] dum alii alios a Christo avellunt»<sup>40</sup>.

L'epistola dedicatoria del *De fatis* è stata oggetto di diverse interpretazioni. Emil Egli l'ha considerata intrisa di una “amara ironia” verso quella che Bibliander definiva la «cortigiana vestita di porpora», ossia l'incarnazione dell'Anticristo, in risposta alla messa all'Indice delle sue opere<sup>41</sup>. Alastair Hamilton, reputando l'opera «one of Bibliander's most pressing calls for Christian action against Islam», vi ha letto la necessità di coinvolgere Roma nella sfida finale contro l'Impero ottomano<sup>42</sup>. Antonio Rotondò l'ha giudicata il segno della svolta “clamorosa” impressa da Bibliander alla propaganda contro l'Anticristo proprio con il *De fatis*: secondo lo studioso, la Chiesa cattolica veniva chiamata a contribuire al disegno irenico poiché l'Anticristo non designava più per lo zurighese una precisa realtà istituzionale, ma

<sup>37</sup> *Ivi*, *Praefatio*, pp. B1v-B3r.

<sup>38</sup> *Ivi*, p. B1v.

<sup>39</sup> *Ivi*, pp. A4v-B4r.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. B1r.

<sup>41</sup> E. Egli, *op. cit.*, p. 110.

<sup>42</sup> H. Hamilton, *op. cit.*, p. 59.

un'«impersonale potenza del male»<sup>43</sup>. Malgrado il fascino di questa interpretazione<sup>44</sup>, la lettura dell'epistola dedicatoria, del *De fatis* e dell'annessa *Oratio*, mi sembra porti però a una conclusione diversa. L'invito alla collaborazione di Bibliander era sincero, ma si collocava all'interno del suo peculiare orizzonte apocalittico e universalistico. Altrettanto schietta era la sua convinzione dell'identità tra Roma e l'Anticristo: pagine e pagine sono dedicate alla dimostrazione delle modalità con cui la Chiesa cattolica incarnava il Maligno, con la sua azione religiosa, politica, morale e la sua natura avida, bellicosa, idolatrica, arrogante, violenta, corrotta, in breve anticristiana, nonché all'importanza della sua sconfitta per il destino futuro della cristianità<sup>45</sup>. Inoltre, sembrano dare fondamento a questa tesi gran parte delle opere del dotto zurighese, edite e manoscritte, che conobbero una particolare intensificazione nel 1550-1556, gli anni che videro l'indizione del giubileo e la ripresa del Concilio tridentino e in cui, nel mondo protestante, toccarono il loro apice sia le aspettative di riforma della Chiesa da parte di Roma sia le delusioni per la sua inazione, o meglio per la sua azione nella direzione opposta<sup>46</sup>. Tuttavia, i due scritti di Bibliander furono lo stesso molto innovativi sia per il recupero della Chiesa cattolica nella prospettiva escatologica attualizzata sia, come vedremo, per il coinvolgimento delle autorità politiche tedesche. Membro di una realtà istituzionale e dottrinale ormai diffusa e consolidata oltralpe, cui lo stesso imperatore avrebbe dato di lì a pochi anni legittimazione ufficiale con la pace di Augusta, Bibliander non riteneva più necessario impegnarsi nella battaglia contro l'Anticristo con parole d'ordine tradizionali perché ormai superate dall'evidenza della sua prossima e definitiva sconfitta. Occorreva invece divulgare la conoscenza di questa realtà e impegnarsi in un ultimo sforzo comune per l'affermazione della legge di Cristo in tutto l'orbe. La scelta stessa dell'anno di pubblicazione delle due opere conferma questa idea: il 1553 era stato deciso in base a complessi ma precisi calcoli, perché esso risultava *fatalis et climatericus* per l'islam, conclusivo per lo Stato mosaico, drammatico per gli Stati

<sup>43</sup> A. Rotondò, *Anticristo e Chiesa romana. Diffusione e metamorfosi d'un libello antiromano del Cinquecento*, ora in Id., *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Olschki, Firenze 2008, 2 voll., I, pp. 45-199, p. 57.

<sup>44</sup> Un fascino anche da me subito: vedi L. Felici, *Profezie di riforma*, op. cit., p. 203.

<sup>45</sup> T. Bibliander, *De fatis*, cit., pp. 30 ss., 78 ss., 83 ss.; da p. 108 a p. 151 sono descritti vari autorevoli «iudicia» sull'aquila romana. Id., *Oratio*, cit., pp. 54-79.

<sup>46</sup> Vedi E. Egli, op. cit., pp. 105 ss.

tedeschi a causa delle loro lotte intestine e, viceversa, propizio per l'inizio del regno di Cristo<sup>47</sup>.

Il testo del *De fatis* offriva una descrizione puntuale della simbologia dei capitoli 11 e 12 del libro di Esdra e del suo significato, mentre spiegava succintamente quello successivo, relativo all'uomo che sorgeva dal mare. Secondo Bibliander, la testa di sinistra dell'aquila rappresentava l'Impero romano d'Occidente, o il papato, quella di destra l'Impero di Bisanzio, quella centrale l'Impero turco. Le dodici piume erano gli imperatori romani: Cesare, Augusto, Tiberio, Caligola, Claudio, Nerone, Galba, Otone, Vitellio, Vespasiano, Tito e Domiziano. Le altre otto penne erano capi politici di epoca posteriore: sei simboleggiavano gli usurpatori al tempo di Teodosio e di suo figlio (Massimo, Abrogaste, Gildo, Ruffino, Caiano, Stilicone), le ultime due il re dei Persiani e i Saraceni. La loro azione si era dispiegata nel corso della storia sino al momento presente, in cui al pieno compimento della profezia mancava la guerra tra il Turco e il papato e la sua successiva distruzione<sup>48</sup>. Nell'intervallo tra questi due eventi Bibliander poneva, interpretando la visione dell'uomo, il regno di Cristo intermedio tra il primo e quello instaurato in seguito al giudizio universale. Era questo il regno dell'ultima monarchia romana, diviso tra il periodo governato dall'Anticristo e quello posteriore alla sua sconfitta, retto dalla legge evangelica<sup>49</sup>. In questo vi sarebbe stato il trionfo del «Christianismus verus et sempiternus», la realizzazione di quella «monarchia universale di Cristo» (come recitava il titolo di un altro scritto del 1553) che avrebbe governato sui «vecchi» fedeli e su coloro che «ab salutifera institutione Christi sunt alieni, sive Iudaei, sive Mahumedici, sive errantes Cristiani»<sup>50</sup>. Per con-

<sup>47</sup> T. Bibliander, *De fatis*, cit., pp. 104, 131 ss. Il calcolo di Bibliander si basava sulla profezia di Esdra, secondo la quale l'anno millesimo avrebbe rivelato il giudizio di Dio sull'islam: computando mille anni arabi e lunari, 930 solari e 174 giorni e detraendo dal 1553 538 solari dopo Cristo si giungeva alla data di inizio della predicazione di Maometto. Anche Maometto aveva indicato in mille anni la durata della fortuna del Corano. Inoltre il 1553 era il 22° anno di Cristo dal 1531, periodo di durata dello Stato mosaico dalla nascita del Messia.

<sup>48</sup> Il commento al libro di Esdra occupa le pp. 13-91.

<sup>49</sup> *Ivi*, pp. 30 ss.: «Quo temporum intervallo quarta et ultima Rom. monarchia dividenda fuit, et paulatim abolenda, et ex ea subortus Antichristus verbo Dei et Christi spiritu redarguendus, oppugnandus, conficiendus, donec eum Christus adventus penitus aboleat» (p. 32).

<sup>50</sup> *Ivi*, p. 141. L'opera *De monarchia totius orbis suprema, legitima, et sempiterna quod regnum est et sacerdotium Messiae filii Davidis secundum carnem, filii autem dei vivi aeterna generatione* era la prefazione dell'opera *Vaticinia domini Jesu Christi, patriarcha-*

tribuire a tale avvenimento, tutti i seguaci del Messia erano chiamati a intraprendere un'opera di evangelizzazione universale. Che il suo avvento fosse prossimo, appariva dalla battaglia ingaggiata dai diffonditori della Parola di Dio contro il Maligno, già vittoriosa in molti paesi europei. Ragionevoli speranze della prossima conversione dei musulmani, la prima delle adesioni a Cristo, sembravano altresì provenire dalla statura morale e religiosa di Solimano, tale da sembrare cristiana e da far sperare in una «messem Christi multam inter Turcos»<sup>51</sup>.

Bibliander individuava il primo nucleo di questo nuovo regno nel Sacro Romano Impero Germanico, centro di irraggiamento dell'Evangelo nel mondo, e i suoi governatori nei principi e nei magistrati delle città imperiali. L'uso politico della profezia da parte del dotto zurighese non si differenziava da quello di molti carismatici o loro interpreti: si legava a precisi fatti storici, per favorirli o per scongiurarli. Nel suo caso, alla situazione della cristianità e dell'Impero. L'appello che lanciò non fu astratto. A dargli concretezza e nuova sostanza era la modalità che indicava alle autorità politiche tedesche, nell'*Oratio*, per debellare l'Anticristo. Bibliander non «eccitava gl'huomini alle arme» come i propagandisti suoi predecessori, ma spronava energicamente principi e magistrati a combattere gli emissari di Satana attraverso l'arma della conoscenza culturale e del rinnovamento religioso. Secondo Bibliander, essa era l'unica capace di eliminare l'ignoranza delle verità divine, prima causa dello smarrimento della cristianità e del sovvertimento della società civile. Le autorità civili dovevano pertanto farsi promotrici di un «rivolgimento culturale negli animi e nelle menti»<sup>52</sup>. Per tale opera, i governanti tedeschi potevano farsi forti di una solidissima tradizione culturale, che aveva visto i loro antenati fondare per primi le accademie e curare costantemente la formazione intellettuale, e loro più recenti connazionali inventare l'arte della stampa, il «dono divino» per eccellenza e il «più forte baluardo contro Satana». Così dunque egli li incitava a promuovere la diffusione della cultura:

Macte igitur avita virtute, ingenio, religione, constantia, viri Germani, vestrum pulcherrimum inventum, vel potius munus divinum, ut coepistis, excolite, officinas typographicas tuemini, suum illis honorem abete [...] danda

*rum, prophetarum, apostolorum, Christianae ecclesiae doctorum, Judaeorum, Mabumediorum et Gentilium. De novissimis temporibus, maxime de monarchia in universo mundo suprema, legitima et sempiterna Messiae Jesu Nazareni deque hostibus regni Christiani.*

<sup>51</sup> Id., *De fatis*, cit., pp. 26 (per la citazione), 30 ss., 83, 91 ss.

<sup>52</sup> A. Rotondò, *op. cit.*, p. 55.



est opera, ut in officinis typographicis arma et instrumenta sacra cudantur, quibus ecclesia defendatur, et tota respublica, idque Christo auspice, hostes autem repellantur, capiantur, aut si pergunt esse incurabiles, iudicio divino perimantur, semperque in auribus vestris sonet oraculum de Anticristo, Quia linum perdet eum<sup>53</sup>.

L'uso che Bibliander fece della profezia della Sibilla, qui ricorda, «Miserum inde tempus, quia linum perdet eum» fu mirabile. Egli la interpretò come la prefigurazione della distruzione dell'Anticristo attraverso il principale prodotto del lino, la carta, perché su di essa erano stati vergati il Vecchio e il Nuovo Testamento e i libri, custodi della «vita e la memoria» degli uomini. Queste fortissime “legioni” di carta infliggevano ferite e colpi letali alla «navicula Petri», quasi trireme pirata, affermava Bibliander con un'immagine di grande effetto<sup>54</sup>. Virulento fu dunque il suo attacco contro la pratica della censura perseguita dalla Chiesa cattolica. Pur arrogandosi la suprema dignità e potenza nel mondo, Roma temeva i libri e per questo cercava di distruggerli e, con essi, l'arte tipografica: «Metuunt tamen linum [...] et ex odio sequuntur ferro et igne libros minime malos, cuperentque typographycas officinas vel in sua ditionem penitus redacta, vel occlusas». Bibliander stesso era stato vittima di questa *vis destruendi*, sin dal 1544<sup>55</sup>. Il dotto zurighese opponeva l'esempio contrario dei padri della Chiesa primitiva, cui prima cura era stata la costruzione di biblioteche<sup>56</sup>. L'apertura culturale del dotto zurighese era tale da non porre alcun limite alla circolazione del sapere: nessun libro doveva essere eliminato in nome della sua “pericolosità”, ognuno contenendo nozioni utili<sup>57</sup>. In conclusio-

<sup>53</sup> T. Bibliander, *Oratio*, cit., pp. 18 ss. (p. 28 per la citazione).

<sup>54</sup> *Ivi*, pp. 25 ss.

<sup>55</sup> *Ivi*, pp. 27 s. Nell'Indice di Parigi del 1544 figurava il commentario al libro di Nahum (C. Froschauer, Zurigo 1534), il *De summa Trinitate et fide catholica* (J. Oporinus, Basilea 1555): J. M. Bujanda et al. (a cura di), *Index des livres interdits*, Sherbrooke 1984-2002, 11 voll., I, pp. 141 s., 264. Nell'Indice di Venezia (1549) l'*Ad omnium ordinum reipubl. Christianae Principes viros populumque Christianum, Relatio fidelis ... quod a solo Verbo filioque Dei tum exacta cognitio praesentium temporum et futurorum, atque ipsius etiam Antichristi, maximae pestis totius orbis, tum rectae optimaque moderatio reipublicae et totius vitae Christianae petenda sit* (J. Oporinus, Basilea 1545): *ivi*, III, pp. 168 s. Le condanne furono rinnovate anche successivamente: vedi nei volumi seguenti, *ad indicem*.

<sup>56</sup> T. Bibliander, *Oratio*, cit., p. 28.

<sup>57</sup> *Ivi*, p. 24. In risposta alle obiezioni sulla pericolosità della diffusione del sapere Bibliander rispondeva che «nullus liber tam malus est, qui non aliqua ex parte commodet».

ne, «non trucidandi, sed docendi» si poteva distruggere l'Anticristo e instaurare una nuova *societas Christiana*.

La società cui Bibliander pensava aveva molte similitudini con quella delineata da Erasmo nella sua *Institutio principis Christiani*. Era una comunità retta da leggi e governanti ispirati da principi di equità, probità, giustizia consoni con il messaggio evangelico, ma non alternativa all'*ecclesia Dei*. Bibliander sottolineava con forza questo punto, che «il regno di Cristo non turba minimamente o distrugge i regni e gli imperi civili, ma le monarchie e le altre forme politiche sono incluse in esso, che fiorisce e può vivere in qualunque regno del mondo istituito secondo le leggi di natura e la volontà divina, o anche depravato nella tirannide»<sup>58</sup>. La realtà politica veniva valorizzata da questa onnipresenza della Chiesa di Cristo che, nel contempo, imponeva precisi doveri ai governanti, innanzitutto quello di attenersi al messaggio evangelico e di combattere i suoi nemici. Il principale di questi era ancora una volta la Chiesa cattolica nella sua veste di Anticristo, come veniva diffusamente dimostrato anche nell'*Oratio* («De nomine Antichristi non est dubium, quod Romanus papa libentissime agnoscit, et in eo maxime gloriatur»), poiché sovvertiva l'ordine civile ed ecclesiastico, diffondendo una religione falsa, prima causa dei conflitti confessionali<sup>59</sup>. Bibliander, che in piena sintonia con Erasmo aborrriva profondamente la guerra, pronunciava parole di fuoco contro il «papale bellum», foriero di distruzione nel mondo intero, tanto da inverare le profezie apocalittiche sulla lotta tra Gog e Magog e la Chiesa di Dio:

In eo bello, Papa Romanus auctore et auspice, oriens et occidens totus, Christiani, Saraceni, Turcae, Tartari, Persae, Iudaei, Armenti conflixerunt. Et ita rem gesserunt Christiani milites signati cruce Christi, spoliando et trucidando Christianos et Iudaeos in Germania, Italia, Graecia, et trucidando in templo ad sepulchrum Domini hostes, [...] et alia scelera designando: ut bella Romanorum gentilium universa [...] pia et sancta dici possint. Certe in Apocalypsi cap. 20 Dominus vocat Gog et Magog pugnantes contra Ecclesiam Dei sanctam, et a diabolo excitatos in bella foedissima, simul et perniciosissima populo Cristiano<sup>60</sup>.

A queste armi, principi e magistrati tedeschi dovevano opporre la diffusione della cultura e della Bibbia e della cultura al fine di sconfig-

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 33. Infatti, conclude Bibliander, «plantavit Christus vineam Ecclesiae suae per omnes monarchias potentissimas in mundo».

<sup>59</sup> *Ivi*, pp. 39-79 (p. 70 per la citazione).

<sup>60</sup> *Ivi*, p. 61.

gere l'Anticristo, affermava Bibliander con un appello forte ed alto: «Vos Antichristi destruite tyrannidem, et in Germania vestra plantate regnum Christi et in eodem genere adiuuate Romam ipsam [...] Vos quoque colite literas divinas et humanas, quibus vitae mortalium nihil est conducibilius»<sup>61</sup>. La fine dell'Anticristo era necessaria per riportare la pace nel Sacro Romano Impero Germanico, ancora dilaniato dalla guerra promossa da papa Paolo III, e per conservare in buono stato la compagine statale e religiosa. E «Tempus est»<sup>62</sup>. L'*Oratio* mirava dunque a un preciso obiettivo politico e religioso: quello di fare della Germania il primo luogo di realizzazione del regno di Dio, la culla della rinascita spirituale e civile e il suo centro di irraggiamento del mondo. La profezia si rivelava, in tale quadro, la pietra miliare della ricostruzione di una nuova, più libera, culturalmente aperta e universale *civitas Dei*.

<sup>61</sup> *Ivi*, p. 82.

<sup>62</sup> *Ivi*, p. 76.



## INDICE DEI NOMI

- Abed J., 95n  
Abelardo Pietro, 15, 15n, 22, 25, 29,  
30, 100  
Abrogaste, 119  
Acciaiuoli Donato, 92, 92n  
Adalberone di Laon, 71  
Adorno Antoniotto, doge di Genova,  
87, 88  
Adorno T.W., 175  
Adriaen M., 16n, 139n  
Adriano IV, papa, 25, 29  
Adso di Montier-en-Dier, 80, 80n,  
81n  
Aerts W.J., 80n  
Agostino d'Ipbona, santo, 9n, 10, 11,  
11n, 16, 16n, 21, 21n, 22n, 37n,  
69n, 101n, 115, 139, 139n, 149,  
153, 163, 163n  
Aily H., 69n  
Alfarabi (al Farabi), 53n, 55, 57n, 59,  
59n, 146n, 148, 148n  
Alberto Alcibiade di Brandeburgo-  
Kulmbach, 116  
Alberto Magno, santo, 12, 20n  
Alessandro di Hales, O.F.M., 139n,  
150, 151, 151n  
Alessandro III, papa, 26, 31  
Alexander P.J., 83n  
Alighieri Dante, 76, 76n  
Allés Torrent S., 92n  
Altini C., 51n  
Altmann A., 60n  
Amann É., 19n  
Ambrogio da Milano, santo, 69, 69n,  
73  
Anacleto II, antipapa, 24  
Anticristo, 24n, 30n, 31, 34, 35, 81n,  
83, 85, 113, 115, 116, 117, 118,  
118n, 119, 120, 121, 122, 123  
Antioco IV Epifane, re, 32  
Aquilecchia G., 138n  
Aristotele, 8, 51, 83n, 137n  
Armagnac Jean d'85  
Arnaldo da Brescia, 25  
Arnaville T., 98n  
Aronne, 10, 29  
Attila, 92  
Augusta, 24, 118  
Augusto, imperatore, 119  
Autrand F., 93n  
Averroè (ibn Rushd) 63, 64, 137,  
137n  
Avesani R., 73n  
Avicebron (ibn Gabirol), 41, 41n  
Avicenna, (ibn Sina) 52n, 145, 146n,  
148, 148n, 149, 149n  
Ayroles J.-B., 96n  
Baczko B., 170, 170n, 175n  
Balaam, 50, 64, 141n  
Baldassarri S.U., 92n  
Bandinelli Rolando v. Alessandro III,  
papa  
Barbin J., 96n  
Barth P., 34n  
Baudrillard J., 184

- Bauer D.R., 66n  
 Bayle Pierre, 108, 108n  
 Bazzani F., 14, 175, 176n, 186n  
 Beaune C., 85, 85n, 86n, 89n, 90n  
 Beda il Venerabile, 105n  
 Beierwaltes W., 39n  
 Benedetto M., 41n  
 Benedetto XIII, papa, 85  
 Benedetto XIV, antipapa, 85  
 Benincasa Caterina v. Caterina da  
   Siena, santa  
 Benvenuti A., 91n  
 Bergh B., 69n  
 Bernardo di Chiaravalle, santo, 22,  
   25, 30, 32  
 Bernardo di Chartres, 19, 29  
 Berti S., 161n  
 Bertman M.A., 126n  
 Bettetini M., 148n  
 Biancardi S., 89n  
 Bianchi L., 79n, 138n  
 Bibliander T., 15, 107, 107n, 108,  
   108n, 109, 109n, 110, 110n, 111,  
   112, 112n, 113, 113n, 114, 115,  
   115n, 116, 116n, 117, 118, 118n,  
   119, 119n, 120, 121, 121n, 122,  
   122n, 123  
 Bignami-Odier J., 88n  
 Birckermann E.J, 161n  
 Blanche de Namur, regina di Svezia,  
   65, 65n  
 Bland K.P., 52n, 58n  
 Bloch E., 174, 174n  
 Blumberg H., 60n  
 Bobzin H., 107n  
 Bocchi G., 165n  
 Boezio, M.A. Torquato Severino, 19,  
   30  
 Boezio di Dacia, 138, 138n  
 Bonifacio VIII, papa, 66n, 106  
 Bonino S.-T., 13n, 151n, 153n  
 Børresen K.E., 97n  
 Bostrenghi D., 138n, 140n, 141n  
 Brandeburgo Kulmbach Alberto Al-  
   cibiade di, 116  
 Brandes W., 88n  
 Brigida di Svezia, santa, 16, 17, 65,  
   66, 66n, 67, 67n, 68, 68n, 69, 69n,  
   70, 70n, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,  
   78  
 Briguglia G., 76n  
 Brisson L., 7n  
 Britnell J., 89n  
 Brunetti F., 137n  
 Bruni L., 92  
 Bruno Giordano, 137n, 138, 138n  
 Bujanda J.M., 121n  
 Bullinger H., 108n  
 Burgess G.S., 92n, 126n, 165, 166n,  
   167  
 Burnett Ch., 34n  
 Busa R., 153n  
 Buschinger D., 98n  
 Cacciatore M., 169n  
 Caetani Benedetto v. Bonifacio VIII,  
   papa  
 Caiano, 119  
 Caiazzo I., 44n  
 Caligola, imperatore, 119  
 Calvino Giovanni, 111, 111n  
 Campanini M., 53n, 54, 55, 137n,  
   146n, 148n  
 Caramello P., 153n  
 Carlé B., 103n  
 Carlevaris A., 34n  
 Carlo Magno, imperatore, 79, 80,  
   81n, 92  
 Carlo IV di Lussemburgo, imperato-  
   re, 67  
 Carlo V il Saggio, re di Francia, 81n,  
   83, 84, 89  
 Carlo VI il Folle, re di Francia, 83,  
   84, 85  
 Carlo VII il Vittorioso, re di Francia,  
   98n

- Carlo VIII, re di Francia, 89, 90, 90n, 91, 91n  
 Carlo IX, re di Francia, 89  
 Carlo III d'Angiò, re di Napoli, 88  
 Carozzi C., 79n  
 Carrier Jean, 85  
 Casagrande C., 11n  
 Cassiodoro Flavio M. Aurelio, 37n, 139n, 143n, 149  
 Castellione Sebastiano, 111  
 Caterina da Racconigi, beata, 82n  
 Caterina da Siena, santa, 99n  
 Ceperinus J., 114  
 Cerquiglini-Toulet J., 105n  
 Ceruti M, 165n  
 Cervelli I., 161n  
 Cesare, Caio Giulio, 119  
 Chaume M., 82, 82n, 83, 87, 88, 89n, 96n  
 Chavez-Alvarez F., 36n, 37n  
 Chibnall M., 29n  
 Christ G., 107n  
 Christ-von Wedel C., 107n, 108n  
 Ciro il Grande, re di Persia, 90, 91  
 Claudio, imperatore, 119  
 Clemente VII, papa, 84, 88  
 Colonna Giovanni, 36  
 Contans M., 85n  
 Conway Morris S., 165n  
 Corbet P., 80n  
 Corbin H., 148n  
 Coroleu A., 92n  
 Corsaint Guy de, 81  
 Costantino I, imperatore, 27, 76  
 Craig W.L., 11n  
 Crisciani C., 11n  
 Cristiani M., 16n, 33n, 39n  
 Crucitti A., 91n  
 Cullmann O., 162, 162n  
 Curione, Celio Secondo, 111  
 Daiber H., 148n  
 Dall'Aglio S., 90n  
 Damsholt N., 103n  
 Daniele, 10, 14, 114, 115, 160, 161  
 Darwin C., 167, 167n  
 Davide, 141n  
 Davidson H., 49n, 52n, 60n  
 Davie M., 92n  
 Debora, 38n, 96, 99n, 99, 100  
 Dechamps Eustache, 96, 96n  
 De Frede C., 90n  
 Del Monte Giovanni Maria, v. Giulio III, papa  
 Derolez A., 38n  
 Desgrugillers-Billard N., 98n, 104  
 Di Donato R., 158  
 Dietz M., 125n, 126n  
 Dinzelbacher P., 66n, 67n  
 Dionigi Areopagita ps., 29, 47n  
 Dobbs-Weinstein I., 52n  
 Domiziano, imperatore, 119  
 Donkel E., 87n, 88, 88n  
 Doolittle Walcott C., 165  
 Droetto A., 137n, 144n  
 Dronke P., 34n, 36, 36n, 38n, 39n  
 Dulac L., 98n, 101n, 103, 103n  
 Ecateo, 163  
 Eckhardus de Ders, 34n  
 Eco U., 19n  
 Ecolampadius J., 114, 116  
 Eginardo, 79, 92  
 Egli E., 107n, 117, 117n, 118n  
 Eisenach E., 125n  
 Eklund S., 67n  
 Eliade M., 163n, 170, 171n  
 Elisabetta di Schönau, 37  
 Eldredge N., 165, 165n  
 Emmerson R.K., 81n  
 Engelberto di Admont, 80n  
 Enrico IV, imperatore, 31, 32  
 Enrico V, imperatore, 24, 32  
 Enrico II di Brunswick-Wolfenbüt-  
 tel, 116  
 Enrico di Langenstein, 36  
 Erasmo da Rotterdam, 108n, 117, 122

- Érault J., 96, 96n  
 Ermanno, vescovo, 24  
 Erodoto, 158, 163  
 Esdra, 112, 113, 113n, 114, 115, 115n, 116, 119, 119n  
 Esiodo, 163  
 Ester, 99, 100  
 Eugenio III, papa, 25, 32  
 Evans C.P., 34n  
 Expert D., 95n  
 Ezechiele, 56n, 63, 112
- Fabre P., 96n  
 Fadini U., 176n  
 Faes De Mottoni B., 11n, 139n  
 Farr J., 125n  
 Federico I, imperatore, 25  
 Federico III, imperatore, 88  
 Fedriga R., 19n  
 Feiss H., 34n  
 Feldman S., 49n, 61n  
 Felici L., 16, 107, 107n, 108n, 111n, 118n  
 Fevre L., 82n  
 Filippo il Cancelliere, 150  
 Fiocchi C., 16, 65  
 Firpo M., 108n  
 Flood D., O.F.M., 22n  
 Foisneau L., 126n  
 Folz R., 82n  
 Forster E., 34n  
 Fraioli D., 96n, 97n, 99n, 102, 102n  
 Francesco I, re di Francia, 89  
 Freudenthal J., 145n  
 Führkötter A., 34n  
 Fumagalli Beonio Brocchieri M., 19n
- Gál G., 22n  
 Galatino P., 115  
 Galba, imperatore, 119  
 Galilei Galileo, 137n, 167  
 Garavelli B., 100n  
 Gardet L., 148n
- Garfagnini G.C., 15, 15n, 19, 22n, 23n, 49n, 76n, 79n, 90n, 91n  
 Garnier B., 85  
 Garrigie Jean, 86  
 Gatti D., 92n  
 Gatti R., 13, 49, 60n, 147n  
 Gauger J.D., 81n  
 Gebenone di Eberbach, 34n, 35, 35n  
 Gerberga, regina di Sassonia, 80n, 81n  
 Geremia, 28, 56n  
 Gerhoh di Reichersberg, 15, 19, 20, 23, 24, 24n, 25, 25n, 26, 28n, 29, 30, 31, 32  
 Gerolamo, santo, 9n, 114  
 Gerson Jean, 13, 67, 67n, 96, 97, 98, 99, 100n  
 Ghisalberti A., 146n  
 Giacobbe, 29, 56n  
 Giacotti Boscherini E., 137n, 139n  
 Gianmusso S., 168n  
 Gilberto di Poitiers, 22, 25, 29, 30  
 Gildo, 119  
 Gilkaer H.T., 78, 78n  
 Gioacchino da Fiore, 15, 17, 20, 22n, 87  
 Giona, 11  
 Giordano Lokrantz M., 73n  
 Giovanna d'Arco, santa, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 98n, 99, 100, 100n, 101, 102, 102n, 105, 106  
 Giovanna I d'Angiò, regina di Napoli, 66, 67  
 Giovanni, santo, 22, 35, 39n, 161  
 Giovanni di Salisbury, 29n  
 Giovanni Maria del Monte, v. Giulio III, papa  
 Giovanni Scoto Eriugena, 39n  
 Giuditta, 99, 99n, 100  
 Giulio III, papa, 115  
 Glente K., 103n  
 Glorie R., 9n  
 Gog, 122



- Gonzales D., 97n  
 Gouguenheim S., 80n  
 Gould S.J., 164, 164n, 165, 165n,  
 166, 166n, 167, 167n, 168  
 Graf A., 80n, 87n  
 Grassi P., 138n  
 Gregorio I Magno, papa, 16, 16n,  
 21, 21n  
 Gregorio VII, papa, 23, 25, 26, 31,  
 32  
 Gregorio XI, papa, 84  
 Gribaudi P., 80n  
 Grozelier R., 105n  
 Gudmarsson U., 65  
 Guglielmo d'Auxerre, 139n  
 Guglielmo d'Ockham, 13  
 Guidorozi G., 9n  
 Guilloche de Bordeaux, 84, 89, 89n  
  
 Hamesse J., 52n  
 Hamilton A., 113, 113n, 115n, 117  
 Häring N. M., 29n  
 Harris, J. M., 52n  
 Hasse D.N., 148n  
 Heil G., 47n  
 Herla A., 126n  
 Hermanin C., 108n  
 Hicks E., 97n  
 Hobbes Thomas, 12, 13, 125, 125n,  
 126, 126n, 127, 127n, 128, 129,  
 130, 131n, 132, 133, 134, 135,  
 136n, 136  
 Holder-Hegger O., 79n  
 Hollman L., 65n  
 Hood F.C., 125n  
 Horkheimer M., 175  
 Hottinger Johann H., 107n  
  
 Iacono A.M., 14, 157  
 Ibn Baja, 53n, 59n, 148n  
 Ibn Falaquera Shem Tov, 53n  
 Ildegarda di Bingen, santa, 12, 17,  
 33, 33n, 34, 34n, 35, 35n, 36, 36n,  
 37, 37n, 38, 38n, 39, 39n, 42, 44,  
 44n, 45, 45n, 66n  
 Innocenzo II, papa, 29  
 Isaia, 22, 22n, 28, 98n, 105n, 128,  
 142n  
 Jean de Roquetaillade, 88, 88n  
 Jeuneau É., 19n  
 Jonas H., 169, 171, 171n, 172  
 Jönson A.-M., 68n  
 Jud L., 98, 98n, 114  
  
 Kant Immanuel, 49, 144n  
 Kappler C., 105n  
 Kellner M., 52n, 58n  
 Kennedy A.J., 97n, 100n  
 Kerby-Fulton K., 34n  
 Kingsford C.L., 36n  
 Klaes M., 33n  
 Koch B., 136n  
 Kortekaas G.A.A., 80n  
 Koselleck R., 161n, 162n, 173  
 Kreisel H., 51n, 57n, 58n  
  
 La Grange, *marquis de*, 89n  
 Lamarque H., 109n  
 Lami A., 158n  
 Lamprecht K., 168n, 169n  
 Landucci S., 137n  
 Lanfredini R., 176n  
 Lapidge M., 79n  
 Laras G., 59n  
 Latowsky A., 79n  
 Laursen J.C., 126n  
 Laux H., 138n, 141n, 144n  
 Lazzarino Del Grosso A.M., 24n  
 Le Ninan C., 98n, 99, 99n  
 Lemaitre N., 86n  
 Leonardi C., 14n, 23n, 79n, 91n  
 Lerner R., 88n  
 Leu U.B., 107n, 108n  
 Lewi Y.L., 60  
 Licciardello P., 24n

- Limentani G., 46n  
 Little A.G., 36n  
 Lizzini O., 146n  
 Lorcin M.-T., 99, 99n  
 Löwith K. 163, 163n  
 Lucentini P., 44n  
 Luigi XI, re di Francia, 92  
 Lund W., 126n  
 Lupoli A., 125n  
 Lurgo E., 82n  
 Lusse J., 80n  
 Lutero Martino, 116  
 Lutkus A.D., 97n  
  
 Machiavelli Niccolò, 138, 138n  
 Macy J., 53n, 148n  
 Magnus Eriksson, re di Svezia, 65  
 Magog, 122  
 Maimonide Mosè, 13, 49, 49n, 50, 51n, 52, 52n, 53, 53n, 55, 55n, 56, 56n, 57, 57n, 58, 58n, 59, 60, 61n, 62, 63, 64, 144, 144n, 145, 146, 147, 147n, 148, 148n, 150, 151, 153, 154, 154n  
 Mangenot E., 19n  
 Maometto, 119n  
 Marcello di San Vitale, 87  
 Marie Robine d'Avignon, 95, 96n, 99  
 Marsilio da Padova, 135, 136n  
 Martinich A., 126n  
 Marx Karl, 176, 178, 182, 185, 186, 186n  
 Massimo Magno, 119  
 Matteo, santo, 178  
 Mattia di Linköping, 66, 69, 70n  
 Maurizio di Sassonia, 116  
 Mazzarino S., 163n  
 Medici Piero de', 90  
 Meirinhos J.F., 11n  
 Meier C., 34n, 39n  
 Melantone Filippo, 115n  
 Mendus S., 125n  
 Merle H., 150n  
 Merlino, 17, 105n  
 Metodio pseudo, 80  
 Meyer E., 168, 168n  
 Michel A., 19n  
 Michel J., 90, 90n  
 Michon C., 13n  
 Miegge M., 15n  
 Mignini F., 143n, 144n  
 Miller D., 125n  
 Milner B., 125n  
 Molesworth W., 126n, 131n  
 Mombello G., 93n  
 Momigliano A., 157, 157n, 158, 158n, 159, 159n, 161n, 163, 163n, 164, 168n  
 Monaca M., 81n  
 Moreno-Riano G., 136n  
 Morris B., 76n, 78n  
 Mosè, 10, 47, 50, 50n, 52, 52n, 55, 55n, 56, 58, 58n, 59, 59, 63, 64, 70, 71, 133, 141n, 142n, 154  
 Moser C., 108n  
 Myconius O., 114  
 Müntzer Thomas, 15  
  
 Nabucodonosor 10, 161  
 Nadler S., 144n, 146n  
 Nahum, 121n  
 Nardi B., 137n  
 Nederman C.J., 126n  
 Nerone, imperatore, 119  
 Newman B., 34n, 36n, 37n, 46n  
 Niccoli O., 82n, 87n  
 Nietzsche Friedrich, 175, 184  
 Nikiprowetzky V., 51n  
  
 Odelman E., 69n  
 Offenberg A.K., 145n  
 Olivi Pietro di Giovanni, 13, 22, 22n  
 O'Mara V., 78n  
 Onorio II, papa, 24  
 Oporinus J., 113n, 121n  
 Otone, imperatore, 119

- Ottone di Frisinga, 28n, 29
- Pacchi A., 115n, 126n
- Pacheco M., 11n
- Paolo, santo, 15, 115, 139n
- Paolo III, papa, 123
- Papagno G., 173, 173n
- Paparella F., 148n
- Pascal Blaise, 169, 169n
- Paupert A., 101n
- Pecha A., 66, 68, 72, 78, 78n
- Pellikan K., 108, 108n, 114
- Pereira M., 12, 33, 33n, 44n,
- Perrone Compagni V., 13n, 138n, 143n
- Pertz G.H., 79n
- Phillipson N., 126n
- Pico della Mirandola G. F., 116
- Pico della Mirandola G., 114
- Picone G., 15n, 91n
- Pietro, santo, 25, 29, 31, 38, 114, 133
- Pietro di Alvastra, 66
- Pietro di Skänninge, 66
- Pietro di Vienna, 29
- Pietro L., 22, 37n, 139n
- Piltz A., 71n
- Pines S., 51n, 53n, 59, 59n, 60n, 144n, 147n, 148n
- Pizan Christine de, 16, 17, 81n, 93n, 93, 97n, 97, 98n, 99n, 100n, 101, 102n, 103n, 105n, 106n, 106
- Placanica A., 161n
- Platone, 164
- Polibio, 163
- Polo Marco, 80n
- Pomian K., 161n
- Pomponazzi Pietro, 13, 137n, 138, 138n, 142, 143n
- Porro P., 146n
- Potestà G.L., 15n, 24n, 34n, 36n, 89n
- Puech H.Ch., 162, 162n
- Quinzio S., 172, 172n
- Rabano Mauro, 80n
- Rangheri M., 81n
- Ravven H.M., 145n
- Reeves M., 81, 81n, 82n, 83n, 87n, 88n
- Reinharz J., 52n
- Reinink G.J., 83n
- Reno C., 98n
- Reuchlin J., 116
- Ribémont B., 106, 106n
- Richards E.J., 100, 100n
- Ritscher M., 34n
- Ritter A.M., 47n
- Rizzi M., 24n
- Rizzo M., 36n
- Robinson J., 64n
- Rodolfi A., 14, 20n, 49n, 137, 151n
- Rogers G., 125n
- Romano R., 173n
- Romano V., 91n
- Rossi P., 163n
- Rotondò A., 108n, 117, 118n, 120n
- Roversi Monaco F., 28n
- Rudiger di Klosterneuburg, 29
- Ruffino, 119
- Rusconi R., 34n, 85n, 88n
- Ryan A., 125n
- Sackur E., 36n
- Sahlin C., 68n, 69n
- Samaran C., 88n
- Sannino A., 44n
- Santos Paz J.C., 34n
- Saranyana I.J., 11n
- Sartori G.L., 97n, 111
- Sassonia Maurizio di, 116
- Satana, 103, 120
- Savonarola Girolamo, 15, 23, 23n, 89, 90, 90n, 91, 81n, 92n
- Scala Bartolomeo, 92, 92n
- Scazzoso P., 47n

- Schlosser M., 12, 146n, 105n  
 Schmid M., 108n, 111n, 115n  
 Schmidt-Görg J., 34n  
 Schmieder F., 88n  
 Schulte Van Kessel E., 100n  
 Scribano E., 152, 152n  
 Segal O., 144n  
 Segesvary V., 107n  
 Semerari G., 144n  
 Senofane, 157, 159  
 Septimus B., 145n  
 Serini P., 169n  
 Serveto M., 111, 111n  
 Sibilla profetessa, 105n, 121  
 Sibilla Tiburtina, 36, 83  
 Sichirollo L., 174n  
 Siedentop L., 125n  
 Sieverhausen, 116n  
 Simon P., 97n  
 Simone F., 93n  
 Simonetta S., 13, 76n, 125, 136n  
 Simonutti L., 108n  
 Sirat C., 147n  
 Skinner Q., 126n  
 Soleti M.A., 16, 46n, 81n, 93  
 Solimano, sultano, 120  
 Sommerville J., 126n, 136n  
 Sordi M., 9n  
 Sorell T., 126n  
 Spallino P., 60n, 148n  
 Spiazzi R., O.P., 10n, 20n  
 Spinoza Benedetto, 10, 12, 13, 137, 137n, 138, 138n, 139, 139n, 140, 140n, 141, 141n, 142, 142n, 143, 143n, 144, 144n, 145, 145n, 146, 147, 148n, 149, 151, 152n, 153, 154, 154n, 155, 157, 158, 159, 160  
 Springborg P., 125n, 126n, 136n  
 Stein H., 86n  
 Stilicone Flavio, 119  
 Stirner M., 175, 184  
 Stoffler G., 82n  
 Strauss L., 51n  
 Stubbs D., 89n  
 Stump E., 11n  
 Stühlmeier B., 38n  
 Suard F., 103n  
 Svetonio, 79n  
 Swetschinski D., 52n  
 Switten M., 104  
 Synave P., 146n  
 Tabaglio M., 34n, 37n  
 Tarnowski A., 105n  
 Taviani-Carozzi H., 79n  
 Taylor B., 92n  
 Taylor R.A., 92n  
 Telesforo da Cosenza, 80n, 87, 88, 89  
 Teodorico di Echternach, 36  
 Teodosio F., 119  
 Théodore de Bèze, 111  
 Tiberio, imperatore, 119  
 Tobin M., 96n  
 Tocco F., 36n, 80n  
 Tomacelli P., 102n, 104, 105n  
 Tommaso d'Aquino, santo, 9n, 12, 20, 22n, 23, 38n, 43n, 76, 76n, 145, 146n, 151, 151n  
 Torrell J.-P., 12, 20n, 146n, 150n  
 Touati C., 49n  
 Toynbee A., 161  
 Trachsler R., 95n  
 Trampe P., 69n  
 Trein N.E., 103n  
 Tromboni L., 17, 79, 91n  
 Tucidide, 158, 163  
 Tuck R., 125n, 126n  
 Twersky I., 59n, 145n, 148n  
 Ugo di s. Cher, 139n, 150  
 Undhagen C.G., 69n, 70n  
 Urbano V, papa, 67  
 Urbano VI, papa, 84, 88  
 Vacant A., 19n

- Valerio A., 46n  
Valois N., 85n, 86n, 90, 96n  
Van Acker L., 37n  
Van Riet S., 149n  
Varty K., 87n, 98n  
Vauchez A., 14, 85n, 94n  
Vecchio S., 11n  
Venetianer L., 53n  
Verbeke W., 83n, 88n  
Verhelst D., 80n, 81n, 83n, 88n  
Vernant J.-P., 7n, 9n  
Vespasiano, imperatore, 119  
Vian P., 13, 22n  
Viard G., 80n  
Villoresi M., 92n  
Vitale S., 77, 176n  
Vitellio, imperatore, 119  
Vittore IV, antipapa, 31  
Voltaire (François Marie Arouet),  
170  
  
Waitz G., 79n  
Walker J.M., 97n  
  
Walzer R., 53n, 54, 55, 148n  
Weber M., 111n, 168n  
Weinstein D., 52n, 92n  
Wejers O., 52n  
Welkenhuysen A., 83n, 88n  
Wenin C., 148n  
Whittington H.B., 165n  
Wibert di Gembloux, 38, 39, 45  
Wicki N., 150n  
Wohlman A., 151n  
Wolfzettel F., 102n  
Wright G.H., 126n  
  
Yovel Y., 53n  
  
Zac S., 145n  
Zambelli P., 148n  
Zambon F., 162n  
Zaoui A., 51n  
Zarka Y.C., 136n  
Zonta M., 50n, 147n  
Zwingli Ulrich, 107, 108n, 110, 116  
Zycha I., 16n, 139n



## INDICE

Introduzione, <i>Anna Rodolfi</i>	7
Testo sacro, profezia, ecclesiologia: Gerhoh di Reichersberg <i>Gian Carlo Garfagnini</i>	19
Vedere nell'ombra. La conoscenza profetica nelle opere di Ildegarda di Bingen <i>Michela Pereira</i>	33
Torah e filosofia: il tema della profezia nel pensiero di Maimonide e Gersonide <i>Roberto Gatti</i>	49
Re e regno nelle profezie di Brigida di Svezia <i>Claudio Fiocchi</i>	65
La leggenda del secondo Carlomagno: il percorso di una profezia tra Francia e Italia (secoli XIV-XV) <i>Lorenza Tromboni</i>	79
Valore politico di un canto profetico: il Ditié de Jehanne d'Arc di Christine de Pizan <i>Maria Alessandra Soleti</i>	93
Universalismo e profezia politica in Theodor Bibliander <i>Lucia Felici</i>	107
Profezia di stato nell'ecclesiologia politica del Leviathan <i>Stefano Simonetta</i>	125

Profezia e immaginazione in Spinoza e nella tradizione medievale <i>Anna Rodolfi</i>	137
Profezia e teorie della storia <i>Alfonso M. Iacono</i>	157
la profezia come utopia <i>Fabio Bazzani</i>	175
<i>Indice dei nomi</i>	189



Edizioni ETS  
Piazza Carrara, 16-19, I-56126 Pisa  
info@edizioniets.com - www.edizioniets.com  
Finito di stampare nel mese di novembre 2013



## *philosophica*

1. Iacono Alfonso M., *Il Borghese e il Selvaggio. L'immagine dell'uomo isolato nei paradigmi di Defoe, Turgot e Adam Smith*, 2003, pp. 184.
2. Piazzesi Chiara, *Abitudine e potere. Da Pascal a Bourdieu*, 2003, pp. 150.
3. Spinoza Baruch, *Trattato politico*. Testo e traduzione a cura di Paolo Cristofolini, 1999, 2004<sup>2</sup>, pp. 248.
4. Amoroso Leonardo, *Scintille ebraiche. Spinoza, Vico e Benamozegh*, 2004, pp. 154.
5. Overbeck Franz, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, a cura di Antonia Pellegrino, 2000, 2004<sup>2</sup>, pp. LXXVIII-196.
6. Pons Alain, *Da Vico a Michelet. Saggi 1968-1995* tradotti da Paola Cattani, 2004, pp. 180.
7. Priarolo Mariangela, *Visioni divine. La teoria della conoscenza di Malebranche tra Agostino e Descartes*, 2004, pp. 298.
8. Altini Carlo, *La storia della filosofia come filosofia politica. Carl Schmitt e Leo Strauss lettori di Thomas Hobbes*, 2004, pp. 234.
9. Paoletti Giovanni, *Homo duplex. Filosofia e esperienza della dualità*, 2004, pp. 242.
10. Capitini Aldo, *Le ragioni della nonviolenza. Antologia dagli scritti*, a cura di Mario Martini, 2004, 2007<sup>2</sup>, pp. 200.
11. Del Re McWeeny Virginia, *Persia Mystica. Poeti sufi dell'età classica*, 2004, pp. 150.
12. Rocca Ettore, *Tra estetica e teologia. Studi kierkegaardiani*, 2004, pp. 214.
13. Meazza Carmelo, *Note, appunti e variazioni sull'attualismo. Passando per Heidegger*, 2004, pp. 264.
14. Carletto Sergio, *La teologia ermeneutica di Gerhard Ebeling*, 2004, pp. 226.
15. Godani Paolo, *L'informale. Arte e politica*, 2005, pp. 186.
16. Sesta Luciano, *La legge dell'altro. La fondazione dell'etica in Levinas e Kant*, 2005, pp. 330.
17. Cimino Antonio, *Ontologia, storia, temporalità. Heidegger, Platone e l'essenza della filosofia*, 2005, pp. 232.
18. Mori Luca, *La giustizia e la forza. L'ombra di Platone e la storia della filosofia politica*, 2005, pp. 158.
19. Pellegrino Antonia, *La città piena di idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, 2005, pp. 240.

20. Meier Georg Friedrich, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, a cura di Heinrich P. Delfosse, Norbert Hinske e Paola Rumore, 2005, pp. XL-192.
21. Matteucci Giovanni, *Filosofia ed estetica del senso*, 2005, pp. 228.
22. Cecchi Delfo, *Estetica e eterodossia in Spinoza*, 2005, pp. 148.
23. Ferretti Silvia, *Antichi e moderni*, 2005, pp. 216.
24. Filone di Alessandria, *De Decalogo*, a cura di Francesca Calabi, 2005, pp. 156.
25. Sanna Maria Eleonora [a cura di], *Ombre del soggetto. Potere e autonomia nella costruzione della modernità*, 2005, pp. 192.
26. James William, Schutz Alfred, *Le realtà multiple e altri scritti*, introduzione e cura di Ilaria Possenti, 2006, pp. 210.
27. Timpanaro Sebastiano, *La «fobia romana» e altri scritti su Freud e Meringer*, a cura di Alessandro Pagnini, 2006, pp. 262.
28. Tomasi Gabriele, *Ineffabilità. Logica, etica, senso del mondo nel Tractatus di Wittgenstein*, 2006, pp. 224.
29. Macor Laura Anna, *Friedrich Hölderlin. Tra illuminismo e rivoluzione*, 2006, pp. 186.
30. Fussi Alessandra, *Retorica e potere. Una lettura del Gorgia di Platone*, 2006, pp. 270.
31. Angelini Elisa, *Le idee e le cose. La teoria della percezione di Descartes*, 2007, pp. 272.
32. Scaramuccia Andrea, *L'ironista nella botte. Søren Kierkegaard e la ricezione di Enten – Eller*, 2006, pp. 248.
33. Monaco Davide, *Gianni Vattimo. Ontologia ermeneutica, cristianesimo e postmodernità*, 2006, pp. 218.
34. Russi Antonio, *Estetica della memoria*, a cura di Leonardo Amoroso, 2007, pp. 174, ill.
35. Rebernik Pavel, *Heidegger interprete di Kant. Finitezza e fondazione della metafisica*, 2007, 2008<sup>2</sup>, pp. 286.
36. Noica Constantin, *Saggio sulla filosofia tradizionale*, a cura di Solange Daini, 2007, pp. 188.
37. Noica Constantin, *Trattato di ontologia*, a cura di Solange Daini, 2007, pp. 266.
38. De Pascale Carla [a cura di], *La civetta di Minerva. Studi di filosofia politica tra Kant e Hegel*, 2007, pp. 266.

39. Siani Alberto L., *Kant e Platone. Dal mondo delle idee all'idea nel mondo*, 2007, pp. 184.
40. Godani Paolo - Cecchi Delfo [a cura di], *Falsi raccordi. Cinema e filosofia in Deleuze*, 2007, pp. 156.
41. Caldarone Rosaria, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, 2007, pp. 256.
42. Redaelli Margherita, *Il mappamondo con la Cina al centro. Fonti antiche e mediazione culturale nell'opera di Matteo Ricci S.J.*, 2007, pp. 188.
43. Husserl Edmund, *Filosofia Prima (1923/24)*. Seconda parte. *Teoria della riduzione fenomenologica*, a cura di Paolo Bucci, 2008, pp. 250.
44. Perfetti Stefano [a cura di], *Conoscenza e contingenza nella tradizione aristotelica medievale*, 2008, pp. 290.
45. Giuntini Andrea, Meucci Piero, Spini Debora [a cura di], *Parole del mondo globale. Percorsi politici ed economici nella globalizzazione*, 2008, pp. 346.
46. Perullo Nicola, *L'altro gusto. Saggi di estetica gastronomica*, 2008, pp. 160.
47. Cillerai Beatrice, *La memoria come capacitas Dei secondo Agostino. Unità e complessità*, 2008, pp. 384.
48. Amoroso Leonardo, *Ratio & aethetica. La nascita dell'estetica e la filosofia moderna*, 2008, pp. 158.
49. Godani Paolo, *Bergson e la filosofia*, 2008, pp. 174.
50. Macor Laura Anna, *Il giro fangoso dell'umana destinazione. Friedrich Schiller dall'illuminismo al criticismo*, 2008, pp. 174.
51. Marchetto Monica, *La natura contesa: Schelling critico di Hegel*, 2008, pp. 400.
52. Piazzesi Chiara, *La verità come trasformazione di sé. Terapie filosofiche in Pascal, Kierkegaard e Wittgenstein*, 2009, pp. 238.
53. Biasutti Franco, *Momenti della filosofia hegeliana. Ethos, Arte, Religione, Storia*, 2008, pp. 180.
54. Castellina Luciana, *Euroollywood. Il difficile ingresso della cultura nella costruzione dell'Europa*, 2008, pp. 244.
55. Cremonesi Laura, *Michel Foucault e il mondo antico. Spunti per una critica dell'attualità*, 2008, pp. 230.
56. Iacono Alfonso M., *L'evento e l'osservatore. Ricerche sulla storicità della conoscenza*, 2013, pp. 154.

57. Severino Emanuele, *Discussioni intorno al senso della verità*, 2009, pp. 156.
58. Amerini Fabrizio, *Tommaso d'Aquino. Origine e fine della vita umana*, 2009, pp. 274.
59. Autrecourt Nicola di, *Il «Trattato Utile»*, 2009, pp. 350.
60. Mori Luca, *Il consenso. Indagine critica sul concetto e sulle pratiche*, 2009, pp. 324.
61. Gensini Stefano, Petrilli Raffaella, Punzo Luigi [a cura di], «*Il contesto è il filo d'Arianna*». *Studi in onore di Nicolao Merker*, 2009, pp. 376.
62. Pirmi Alberto [a cura di], *Logiche dell'alterità*, 2009, pp. 234.
63. Peruzzi Alberto, *Scienza e democrazia*, 2009, pp. 218.
64. Pedrini Patrizia, *Prima persona. Epistemologia dell'Autoconoscenza*, 2004, pp. 204.
65. Andrighetto Giulia, *Universali linguistici e categorie grammaticali. La teoria delle parti del discorso*, 2009, pp. 102.
66. Cristofolini Paolo, *La scienza intuitiva di Spinoza*, 2009, pp. 156.
67. Rancière Jacques, *Il disagio dell'estetica*, a cura di Paolo Godani, 2009, pp. 130.
68. Vitiello Vincenzo, *Grammatiche del pensiero. Dalla kenosi dell'io alla logica della seconda persona*, 2009, pp. 146.
69. De Salvo Assunta, *Un paradosso di Galileo. Una chiave di lettura della disputa idrostatica*, 2010, pp. 160.
70. Desideri Fabrizio, Matteucci Giovanni, Schaeffer Jean-Marie [a cura di], *Il fatto estetico. Tra emozione e cognizione*, 2009, pp. 198.
71. Patella Giuseppe, *Articolazioni. Saggi di filosofia e teoria dell'arte*, 2010, pp. 124.
72. Ferrari Dario, Godani Paolo [a cura di], *La sartoria di Proust. Estetica e costruzione nella Recherche*, 2010, pp. 130.
73. Baruch Spinoza, *Etica*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini, 2010, pp. 370.
74. Pandolfo Alessandra, *Le regole dell'intesa. Attraverso Habermas uno studio sulla normatività umana*, 2010, pp. 238.
75. Matteucci Giovanni, *Il sapere estetico come prassi antropologica. Casirer, Gehlen e la configurazione del sensibile*, 2010, pp. 148.
76. Messinese Leonardo, *Il paradiso della verità. Incontro con il pensiero di Emanuele Severino*, 2010, pp. 230.
77. Papparo Felice Ciro, ...*Se questa solida carne potesse...*, con un saggio introduttivo di Bianca Maria d'Ippolito, 2010, pp. 158.

78. Meroi Fabrizio [a cura di], *L'inquietudine e l'ideale. Studi su Michelstaedter*, 2010, pp. 216.
79. Fabbri Enrica, *Thomas Hobbes all'Indice*. Con in appendice i testi delle censure romane e la dedica a Carlo II del 1662. In preparazione.
80. Spinoza Baruch, *Trattato politico*, edizione critica del testo latino e traduzione italiana a cura di Paolo Cristofolini, 1999, 2004<sup>2</sup>, seconda edizione 2011, pp. 238.
81. Siani Alberto L., *Il destino della modernità. Arte e politica in Hegel*, 2011, pp. 208.
82. Ponchio Alice, *Etica e diritto in Kant. Un'interpretazione comprensiva della morale kantiana*, 2011, pp. 196.
83. Perullo Nicola, *La scena del senso. A partire da Wittgenstein e Derrida*, 2011, pp. 212.
84. Rotiroti Giovanni, *Il segreto interdetto. Eliade, Cioran e Ionesco sulla scena comunitaria dell'esilio*, 2011, pp. 232.
85. Marino Piero, *Le radici del tempo. Saggio sull'umanità europea nel pensiero di Edmund Husserl*, 2011, pp. 216.
86. Bazzocchi Claudio, *Hölderlin e la rivoluzione. Il socialismo oggi tra libertà e destino*, 2011, pp. 136.
87. Ciammetti Daniela, *Necessità e contingenza in Gregorio da Rimini*, 2011, pp. 304.
88. Zaccarello Benedetta, *Funzione e mistero di Paul Valéry. Tracce dei Cahiers nella filosofia contemporanea*. In preparazione.
89. Zhok Andrea, *Emergentismo. Le proprietà emergenti della materia e lo spazio ontologico della coscienza nella riflessione contemporanea*, 2011, pp. 168.
90. Amoroso Leonardo, *Introduzione alla Scienza nuova di Vico*, 2011, 2013<sup>2</sup>, pp. 178.
91. Muratori Cecilia, «*Il primo filosofo tedesco*». *Il misticismo di Jakob Böhme nell'interpretazione hegeliana*, 2011, pp. 422.
92. Belliti Daniela, *Io che sono uno solo. Giudicare il male dopo Eichmann*, 2012, pp. 296.
93. Mariani Emanuele, *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*, 2012, pp. 376.

94. Vergani Mario, *Separazione e relazione. Prospettive etiche nell'epoca dell'indifferenza*, 2012, pp. 212.
95. Guanzini Isabella, *L'origine e l'inizio. Hans Urs von Balthasar e Massimo Cacciari*, 2012, pp. 312.
96. Lingua Graziano, *Il principio ricostruttivo. Comunicazione ed etica nel pensiero di J.-M. Ferry*, 2012, pp. 338.
97. Fussi Alessandra, *La città nell'anima. Leo Strauss lettore di Platone e Senofonte*, 2011, pp. 328.
98. Ivaldo Marco, *Ragione pratica. Kant, Reinhold, Fichte*, 2012, pp. 356.
99. Garelli Gianluca, *Hegel e le incertezze del senso*, 2012, pp. 180.
100. Zhok Andrea, *La realtà e i suoi sensi. La costituzione fenomenologica della percezione e l'orizzonte del naturalismo*, 2012, pp. 280.
101. De Luca Gabriele [a cura di], *Variazioni su Vico*, 2012, pp. 228.
102. Masala Antonio, *Crisi e rinascita del liberalismo classico*, 2012, pp. 228.
103. Schelling Friedrich W.J., *Deduzione generale del processo dinamico*, a cura di Monica Marchetto, Matteo V. d'Alfonso, 2012, pp. 144.
104. Failla Mariannina, *Poter agire. Letture kantiane*, 2012, pp. 124.
105. Presilla Roberto, *Significato e conoscenza. Un percorso di filosofia analitica*, 2012, pp. 106.
106. Altini Carlo, *Potenza come potere. La fondazione della cultura moderna nella filosofia di Hobbes*, 2012, pp. 230.
107. Tavani Elena, *L'immagine e la mimesi. Arte, tecnica estetica in Theodor W. Adorno*, 2012, pp. 196.
108. Cesarone Virgilio, Ciglia Francesco Paolo, Tolone Oreste [a cura di], *Filosofia e religione: nemiche mortali? Scritti in onore di Pietro De Vitiis*, 2012, pp. 350.
109. Perfetti Stefano, *Animali pensati nella filosofia tra medioevo e prima età moderna*, 2012, pp. 152.
110. Ciglia Francesco Paolo, *Voce di silenzio sottile. Sei studi su Levinas*, 2012, pp. 220.
111. Canadelli Elena, «Più positivo dei positivisti». *Antropologia, psicologia, evolucionismo in Tito Vignoli*, 2013, pp. 180.
112. de Beistegui Miguel, *Proust e la gioia. Per un'estetica della metafora*, traduzione di Alessandra Aloisi, 2013, pp. 146.
113. Constant Benjamin, *Breve storia dell'uguaglianza e altri scritti sulla storia*, a cura di Giovanni Paoletti, 2013, pp. 140.



114. Limone Vito, *Inizio e Trinità. Il neoplatonismo giovanneo nell'ultimo Schelling*, 2013, pp. 282.
115. D'Agostino Simone, *Sistemi filosofici moderni. Descartes, Spinoza, Locke, Hume*, 2013, pp. 322.
116. Iannelli Francesca [a cura di], *Arte, religione e politica in Hegel*, 2013, pp. 266.
117. Amerini Fabrizio, *Tommaso d'Aquino e l'intenzionalità*, 2013, pp. 228.
118. Morelli Ugo, Mori Luca, *Il codice materno del potere. Autorità, partecipazione, democrazia*, 2013, pp. 184.
119. Siani Alberto L., Tomasi Gabriele [a cura di], *Schiller lettore di Kant*, 2013, pp. 266.
120. Lingua Graziano, *Esiti della secolarizzazione. Figure della religione nella società contemporanea*, 2013, pp. 204.
121. Garfagnini Giancarlo, Rodolfi Anna [a cura di], *Profezia, filosofia e prassi politica*, 2013, pp. 202.
122. Anna Loretoni, Jérôme Pauchard, Alberto Pirni [edited by], *Questioning Universalism. Western and New Confucian Conceptions and Their Implications*. In preparazione.